CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XXIII
Enero-Junio 2007
Número 43

SUMARIO

ESTUDIOS

Bernardo Pérez Andreo
Una alternativa cristiana a la globalización postmoderna 1-44

José Penalva Buitrago
El maestro-interior en San Agustín 45-66

Gabriel Andrade
René Girard y el Islam: perspectivas sobre la violencia en la Biblia y el Corán 67-98

Francisco Henares Díaz
El Vía Crucis, como itinerario hacia Dios en la dramaturgia de los franciscanos 99-122

Manuel Lázaro Pulido
Los centros teológicos afiliados ante el espacio europeo de educación superior. Realidad Académica y Derecho Canónico 123-159

Taurino Burón Castro
Epistolario del Cardenal Belluga con el Cabildo Catedral de León (1725-1741) 161-193

Javier Castillo Fernández
Fondos centroamericanos en el Archivo de la Provincia Franciscana de Cartagena 195-215

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández
Una nota en torno a la historicidad de los martirios de San Mauricio y la «Legión Tebana», San Sebastián y Santa Filomena 217-220

Francisco Candel Crespo
Fray Vicente Ortiz y Labastida O.P. Obispo de Tarazona. Un desconocido cantor de la Fuensanta 221-228

BIBLIOGRAFÍA 229

LIBROS RECIBIDOS 283

Carth 23 (2007) 45-66

EL *MAESTRO-INTERIOR* EN SAN AGUSTÍN

JOSÉ PENALVA BUITRAGO

Introducción

Agustín de Hipona (354-430) es el máximo exponente de los grandes Padres de la Iglesia en Occidente. A nosotros nos interesa porque ha llegado a ser un referente clásico en la teoría de la educación, como recordará Luis Vives y su amigo Erasmo. Nuestro estudio se va a centrar en su obra *De Magistro*. En ella San Agustín expone los aspectos esenciales de la teoría de la enseñanza. Considera el proceso en que consiste la enseñanza, pero enfocando la cuestión desde su aspecto nuclear: la *relación* entre educador y educando. La atención de la teoría de la enseñanza, para San Agustín, no reside tanto en el educador, ni en el educando, como en la relación misma que acaece entre ambas personas. Entiende el proceso de enseñanza como una *relación*, un juego de libertades en el que el maestro cultiva en el joven las semillas de humanidad, y el alumno va adquiriendo, poco a poco y a lo largo de un camino costoso, la autonomía.

En *De Magistro* hace una "puesta en escena" del momento decisivo del proceso de enseñanza. Abandona los aspectos superficiales del proceso de enseñanza y considera sólo el núcleo de la cuestión. Por decirlo de un modo gráfico: si estuviéramos grabando lo que sucede en el alma del hombre en el momento del aprendizaje, pero en el momento más decisivo, que es, en síntesis, el paso de la esclavitud a la libertad, y describiéramos lo que allí sucede, obtendríamos un relato como el *De Magistro*[1]. La intención de esta

---

[1] Ediciones: Patrología Latina, 32-46 (París). *Obras completas de San Agustín* K-XXXIX, Madrid, BAC, 1946-1993 (ed. de los PP. Agustinos españoles). Repertorios bibliográficos: Lazcano, R.: «Información bibliográfica sobre San Agustín en castellano», *Revista*

obra es describir *el camino del espíritu en su formación* o *el camino que recorre el "intra-yo" (hombre-interior)*[2] *para desplegar todas sus potencialidades*, hasta llegar a la libertad máxima. Ese camino consiste en ir

---

Agustiniana (Madrid) 29 (1988) al 31 (1990); 22 (1992)- 34 (1993). Andresen, C., *Bibliographia Augustiniana 1960-1970*, Darmstadt 1973, (2ª ed.). Bavel T.V., *Répertoire bibliographique de S. Augustin 1950-1960,* Steenbrugge 1961. Selección bibliográfica, agrupada por temas, en Capánaga, V.: «Bibliografía» en *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1979, 709-744. Sobre su pensamiento: Álvarez Turienzo, S., *Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988. Gilson, É.: «Introduction à l'étude de saint Augustin», colección *Études de Philosophie médiévale*, 11 (1943) Paris (2ª ed.). Balthasar, H.U.: «Agustín», *Gloria* II: Estilos eclesiásticos, Madrid, Ed. Encuentro, 1986, 95-142. Ratzinger, J., *Volk und Haus Gottes in Augustinus Lehre von der Kircke*, Munich, 1954. González de Cardedal, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, 2001. Bernardino, A., *Patrología* III, Madrid,, BAC, 1993 (3ª ed.). J. Quasten, *Patrología*, Madrid, BAC, 1966. R. Trevijano, *Patrología*, Madrid, BAC, 1994. Blondel, M., *Dialogues avec les Philosophes. Descartes, Spinoza, Malebranche, Pascal, S. Augsutin*, Paris, 1966. Arendt, J., «Der Liebesbegriff bei Augustin», *Philosophische Forschungen*, Berlin, 1929. Clark, M., *S. Agustín, filósofo de la libertad*, Madrid, Ed. Augustinus, 1961. Para su vida y evolución espiritual disponemos de tres fuentes: la más importante son sus *Confesiones*, donde revisa su vida hasta el 387; en las *Retractationes* pasa revista a su actividad literaria hasta el 427; su amigo y discípulo Posidio de Calama escribió la biografía de Agustín al poco de su muerte en 430. Biografías: Hospital, B., *Vida de San Agustín por S. Posidio*, Madrid, 1959. Capánaga, V., *S. Agustín*, Barcelona, Clásicos Labor, 1951. Brown, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, London, 1967. Guilloux, P., *El alma de S. Agustín*, Barcelona 1930. Sobre el pensamiento educativo de Agustín: Caturelli, A., *La doctrina agustiniana sobre el Maestro y su desarrollo en St. Tomás de Aquino*, Córdoba, 1954. Rimaud, J.: «Le Maître intérieur», *S. Augustin* 55-69 (1939) Paris. García Alvarez, J.: «El diálogo "De Magistro" de San Agustín», *Communio* (mayo-junio 192), 251-258. Nardi, B., *Il pensiero pedagogico del Medioevo* I, Firenze, Classici della pedagogia italiana, 1956. Kevane, E., *Augustine the Educator. A Study in the fundamentals of christian formation*, Westminster, 1964. Oggioni, E.S., *Agostino filosofo pedagogista*, Padova, Saggi, 1949. Eggersdorfer, F.X., *Der Hl. Augustinus als Pädagoge und seine Bedeutung Für die Geschichte der Bildung*, Freiburg, 1907. W. Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965 (título original: *Early Christianity and Greek Paideia*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1961). H.-I. Marrou, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, 1985. Quiles, I.: «La interioridad agustiniana en los "Soliloquios"», *Fe y Ciencia* 10 (Buenos Aires 1954), 25-48. Viola, R., «La interioridad agustiniana en "De Magistro"», Ciencia y Fe 10 (1954), 73-76. Iriarte, J.: «S. Agustín y el tema de la Interioridad: Espíritu conocimiento», Actualidad 3 (Barcelona, 1954). Capánaga, V., «La interioridad agustiniana», *Augustinus* 1 (1956) 201-213; 2 (1957) 155-175; 3 (1958) 13-26. Mi estudio se va a centrar en la lectura directa de: *De Magisto*, en *Obras* III, Madrid, BAC, 1947 (versión, introducción y notas de Manuel Martínez), 669-759 (cito como "Mag."), y otros capítulos escogidos de: *De Civitate Dei*, en *Obras*, tomo XVII, edición bilingüe de J. Morán, Madrid, BAC, 1965, 57-122 (cito como "CD").

[2] El "intra-yo" no se identifica solamente con las estructuras cognitivas o intelectivas del hombre. Utilizo el término para distanciarme del concepto de sujeto de la teoría de la

haciéndose más hombre, es un proceso de *formación en humanidad*. Y acaece en un ámbito de relación con el Maestro, que es, a la vez, guía del espíritu y *ejemplo* de humanidad. En *De Magistro* San Agustín trata de describir de qué modo el Modelo (= la Persona misma del Maestro) consigue *arrastrar-despertar-formar* la voluntad del alumno en el proceso de *imitación* o *seguimiento*. Utilizando la terminología de San Juan de la Cruz, o del Cantar de los cantares, San Agustín cuenta cómo el Amado seduce a la Amada. Pero el foco de atención de San Agustín no es ahora ni el Amado ni la Amada sino el acto de *seducción* que acaece en la interioridad[3].

Desarrollamos la investigación en tres partes. En la primera se abordan los problemas antropológicos, cómo concibe San Agustín al hombre ("hombre-interior") y qué es aquello que hay que formar en su interioridad. En la segunda parte abordamos el problema de la relación, es decir, cómo el "Maestro-interior" lleva a cabo esa transformación interior en que consiste la educación. Al final extraemos los parámetros esenciales de la teoría de la enseñanza de San Agustín, que pueden servir para inspirar o para corregir las deficiencias de las teorías vigentes.

1. La *verdad interior*

El objetivo central de la educación para Agustín se resume en un ofrecimiento al hombre de un máximo de libertad. La finalidad de la enseñanza es, pues, la perfección, o, en otros términos, la elevación de todas las potencialidades humanas en un proceso de entrenamiento espiritual. Veamos cómo concibe este perfeccionamiento.

1.1. Enseñanza como formación de la voluntad

El contexto de sentido en que se inserta la teoría de la enseñanza de San Agustín es la "educación de la virtud" del clasicismo. *De Magistro* es un

---

enseñanza constructivista, vigente en nuestro sistema educativo, pues tiende a reducir la interioridad a lo psicológico. El "intra-yo", término con sabor hispano, y más concretamente unamuniano, es un concepto más amplio. Se refiere a la interioridad del hombre, como un mundo (propio e interior) compuesto por una complejidad de fuerzas, agrupadas y dirigidas todas por la propia identidad (o sentido intencional de la propia vida).

3 *De Magistro* la escribe en el año 389, dos años después de su bautismo en Milán. Guarda cierta relación con *De libero arbitrio*; el primero supone a Dios presente en el interior del alma; el segundo expone la marcha de la razón hacia Dios.

diálogo filosófico, que San Agustín mantiene con el joven Adeodato[4]. Empieza la obra formulando el tema principal: ¿puede enseñarse la virtud?, la misma pregunta que preocupara a Platón en el *Protágoras*. Deja constancia desde el principio que se inserta en el horizonte de la clásica educación de la virtud. Entiende, pues, la educación como *morphosis* (formación). No concibe el "conocimiento" como una cuestión de herramientas conceptuales ni como procedimientos cognitivos. La finalidad del conocer es la formación de la *virtud*[5]. El hombre es una realidad íntegra y compleja, que supera las meras estructuras psicológicas (ya sean emocionales o cognitivas).

La pregunta esencial de la formación es: ¿cómo se puede "trans-formar" el ser-interior del hombre para que pueda llegar a buscar desde lo hondo la verdad y querer el bien? El objetivo de la enseñanza es "dar forma" a la voluntad, "girar" la voluntad hacia la virtud. El problema de la enseñanza en Agustín, como en Platón, es si el hombre es capaz de *querer el bien*, como dirá también en la *Ciudad de Dios*.

«Es de gran importancia saber cómo es el querer del hombre, porque, si es desordenado, sus movimientos serán desordenados, y si es recto, no sólo serán inculpables, sino hasta loables» (CD XIV, 6[6]).

La educación, pues, se enfrenta con el problema de la existencia humana en su globalidad. No afecta a una de las dimensiones humanas, sino a su conjunto, al hombre entero. La cuestión es si el hombre es capaz de mantener en "orden" su ser (justicia interior), es decir, si es capaz de regirse a sí mismo (racionalmente), para ser responsable ante sí y ante el mundo (acción justa). El término clásico que sirve para definir la capacidad de "dirección" propia, para introducir el "orden" en nuestro ser y, por tanto, para ejercer un uso autónomo ante el mundo, es la *razón*. Ésta es la facultad rectora del mundo interior del hombre porque es la fuerza capaz de mantener todas la fuerzas interiores –deseos y pasiones– en su justo lugar.

No es que Agustín niegue las pasiones humanas. Lo que dice es que, para que no dominen al hombre, deben estar supeditadas a la razón[7]. Es decir, el problema de las pasiones no es que deben dejar de existir. Agustín

---

[4] El joven Adeodato, de 16 años de edad, el interlocutor del diálogo, es un monje de Tagaste, al que Agustín llama "el hijo de su pecado" (*Confesiones*, I, IX, c.VI).

[5] Así, pues, el tema sobre el que gira todo el libro es, como dice en el cap. XI: «como si yo te preguntase si no hay nada que pueda enseñarse con palabras –que es de lo que tratamos-» (Mag. 12, 40). Es decir, la enseñanza de la virtud.

[6] Recuerdo que con "CD" cito a *La Ciudad de Dios* de Agustín.

[7] «Pero, dirigidas y enderezadas por la recta razón estas afecciones hacia su fin propio, ¿quién osará llamarlas enfermedades del alma o pasiones viciosas?» CD 9,3.

niega expresamente la "impasibilidad" del alma[8]. El problema es que han de ser "conducidas" rectamente[9] como condición indispensable para la autarquía. En definitiva, las pasiones son buenas sólo si están dirigidas "racionalmente" hacia la "salud del hombre"[10].

«En conclusión, el querer recto es el amor bueno, y el querer perverso, el amor malo. Y así, el amor ávido de poseer el objeto amado es el deseo; la pasión y el disfrute de ese objeto es la alegría; el huir lo que es adverso es el temor, y el sentir lo adverso, si sucediere, es la tristeza. Estas pasiones, pues, son malas, si es malo el amor, y buenas, si es bueno» (CD XIV, 7).

La rectitud de las acciones depende, pues, de la "autoposesión", es decir, del control del hombre sobre sus propias pasiones. Las afecciones del alma deben estar regidas por la voluntad[11]. Esto supone una visión esperanzada del hombre y de la vida humana, pues afirma, en el fondo, la fuerza de la voluntad sobre el infortunio de las pasiones. El hombre es capaz de ser responsable ante su destino. Este mismo es el objetivo de la clásica "educación de la virtud". Platón, en *La República*, refiere la cuestión a la posibilidad de girar el alma hacia la idea del Bien. Esto mismo hace Agustín, sólo que éste no llama a la idea suprema Bien, sino Dios[12].

---

8 Cf. CD XIV, 9,4.

9 Sobre pasiones cf. CD 9,4-6.

10 Vimos que también para Platón lo que convierten en buenos los deseos y las pasiones es la "querencia del bien", es decir, que el espíritu "fije" su mirada en la idea del Bien.

11 A partir del capítulo 11 de la *Ciudad de Dios*, empieza a hablar de la caída del Primer hombre. Es en el 13 donde dice que el problema del mal, del pecado, está en la voluntad: «Sin embargo, comenzaron a ser malos (los primeros hombres) en lo interior para despeñarse luego a una desobediencia formal, porque no se hubiera consumado la obra mala de no haber precedido la mala voluntad.» 13.1. Evidentemente, está en el contexto de la educación, porque más adelante, en el mismo párrafo, utiliza la imagen del cultivo del árbol: «Luego la obra mala, es decir, la trasgresión, el comer del fruto prohibido, la hicieron quienes eran ya malos, porque el mal fruto, como es esa acción, no lo produce sino el árbol malo.» 13.1.

12 Para Agustín la cima de la "querencia del bien" está en el cristianismo; o, en otros términos, el cristianismo asume lo que había descubierto la tradición griega. De modo que mantiene el problema de la formación en la virtud. Pero como las Escrituras llaman "caridad" a la virtud suprema, Agustín adopta el término "formación en la caridad". No obstante, subraya que el objetivo es el mismo: "querer el bien". «De aquel que tiene propósito de amar a Dios y al prójimo como a sí mismo, no según el hombre, sino según Dios, se dice que es de buena voluntad por ese amor. El nombre más corriente de ese afecto en las sagradas Letras es el de caridad, pero lo llaman también amor. El Apóstol dice que el elegido para regir el pueblo según su voluntad debe ser amador del bien.» CD XIV, 7.

«Por eso el hombre que vive según Dios y no según el hombre, precisa ser amador del bien y, en consecuencia, odiador del mal. Y (...) el que vive según Dios debe un odio perfecto a los malos. Su odio ha de mantenerse en esta línea: que ni odie al hombre por el vicio ni ame el vicio por el hombre, sino que odie al vicio y ame al hombre. Sanado el vicio, quedará únicamente lo que debe amar y nada de lo que debe odiar» (CD XIV, 6).

Este texto define la "vida según Dios" de modo semejante a como Platón define la vida del "hombre filosófico" en *La República*: el temperamento filosófico es un entrenamiento del espíritu para ser capaz de buscar la verdad y de querer el bien, lo que entraña, en contrapartida, un odio o repugnancia de la mentira. Esto mismo afirma Agustín: el odio no está dirigido al hombre, sino al vicio.

En conclusión, la enseñanza consiste en el entrenamiento –formación– de las capacidades espirituales, para hacer al hombre "libre de" sus tendencias interiores, dándole la posibilidad de comprender el "sentido" de las acciones (libertad para). Así, pues, enseñar es estimular al hombre para que sea consciente de su responsabilidad ante la vida y ante el mundo. La libertad es una posibilidad que hay que conquistar mediante un trabajo lento y costoso. La enseñanza, pues, debe consistir en el cultivo de la virtud. Y cultivo implica formación de un temperamento "base" que fortalezca su espíritu para hacer capaz de razón –es decir, de conducción autónoma de sí–.

1.2. La vía de la interioridad

Hemos situado a Agustín en el contexto de la "educación de la virtud". Pero su planteamiento no es la mera reproducción del ideal clásico. Agustín lleva a cabo una *radicalización* de este planteamiento por lo que podemos llamar la *vía de la interioridad*. ¿Qué significado tiene el término "radicalización de la educación de la virtud"? La educación clásica pretende formar la voluntad del hombre para que, por sí misma, sea capaz de querer "lo que le humaniza", "lo que le hace más hombre". El ideal del clasicismo es la perfección, llevar al hombre hasta el máximo de sus posibilidades. Pues bien, esto se propone Agustín, y lo radicaliza, es decir: el objetivo de Agustín es presentar un "programa educativo" que oferta al hombre la posibilidad de una *plena posesión de sí*. La teoría de la enseñanza de Agustín es un camino de perfección mediante la libertad.

Es un programa ideal, y el problema del "ideal" es siempre la posibilidad de realización. ¿Cómo plantea Agustín la realización de esta formación? Mediante la *interioridad*. El camino de la libertad es un camino inte-

rior[13]. El hombre es libre cuando encuentra en sí mismo la verdad. Por tanto, el objetivo es la *verdad interior*. Y se realiza mediante la *duda*. En el capítulo décimo del diálogo *De Magistro* habla Agustín del beneficio que tiene *la duda* para el alma. Lo que hace Agustín con su amigo en el transcurso del diálogo no es otra cosa que cuestionar las creencias o convicciones que posee.

«De buena gana escucho tu duda; ella me muestra que tu espíritu no es temerario, lo que es el mejor medio de conservar la paz. Pues lo más difícil es no perturbarse absolutamente cuando las convicciones, que manteníamos con satisfacción, se debilitan y como que son arrancadas de nuestras manos en el calor de la disputa. Por lo cual, así como es justo ceder ante las razones bien consideradas y examinadas, así también es peligroso tener lo desconocido por conocido. Porque hay el temor de que vengamos a caer en tal aversión o miedo de la razón, que no demos fe ni a la verdad más clara, puesto que muchas veces viene a tierra lo que presumíamos había de permanecer firmemente» (Mag. 10,31).

En este texto podemos señalar varias de las características del pensamiento. La primera hace referencia al valor de pensar. Esto mismo lo subrayara Platón del temperamento filosófico: amor a la verdad y repudio de la mentira. Para decir sí a lo que es verdad y no a la mentira, hay que tener valor. Por tanto, a la verdad no se accede sólo con la inteligencia. Pensar es una actividad que implica la puesta en forma de todas las potencias interiores. Y el buen estado de forma del espíritu se manifiesta en el valor. Nos habla Agustín de la temeridad de espíritu: *también es peligroso tener lo desconocido por conocido*. El valor da al hombre la posibilidad de "mesura", es decir, de juzgar rectamente la realidad, de dar a cada cosa "su peso" real. Es esta potencia del espíritu la que permite al hombre el *rechazo* del espíritu sectario y del fundamentalismo y del fanatismo.

Pero también subraya la importancia de incorporar, a la vez que el valor de enfrentarse a la realidad sin miedo, la "imperturbabilidad" del alma. Parece evidente que Agustín está haciendo referencia a una experiencia vital: ha asumido firmemente una "cosmovisión" (el maniqueísmo); y ha sufrido el derrumbamiento de todas sus convicciones. No es tan ingenuo como para decir que la crítica es una actividad sencilla. Sabe que el hombre no puede estar sin convicciones, pues sin ellas se desequilibran sus puntos

---

13 Se puede decir que la interioridad es un "descubrimiento" de Agustín. Platón hace una contraposición entre lo "inferior" y lo "superior", y afirma la importancia de éste frente a aquél. En cambio Agustín contrapone lo "externo" a lo "interno", y subraya el mayor valor de éste; aunque, para Agustín, lo interior remite a lo Superior.

de apoyo, y anda como perdido por el mundo, sin referencias, y con el alma seca. Por eso dice que *lo más difícil es no perturbarse absolutamente cuando las convicciones, que manteníamos con satisfacción, se debilitan y como que son arrancadas de nuestras manos*. Hay, pues, que armarse del arma de la imperturbilidad, porque, de lo contrario, el hombre no tiene fuerza para aguantar en pie[14].

Pero falta todavía reseñar el elemento que contextualiza este orden de cosas: la duda. El hombre es un proceso de búsqueda de la verdad, proceso que entraña valor –para repudiar la mentira y afirmar cualquier gramo de verdad, se halle donde se halle–. Y el primer rasgo del valor es la fortaleza para criticar nuestras propias creencias. No obstante, el escepticismo en Agustín es sólo un método. Es el camino de acceso a nuestra interioridad. Siempre teniendo presente que la meta no es la duda. La duda tiene la función de ayudarnos a que nosotros reasumamos la realidad por nosotros mismos. Pero la meta es asumir la realidad.

Por tanto, el camino que propone Agustín para hacer al hombre capaz de sí y capaz de descubrir plenamente la realidad es la *interioridad*. No se trata en absoluto de una subordinación "interior" de la facultad racional a una "verdad-externa-superior". Continuamente insiste en *De Magistro* en el poder de la razón, lo que muestra que para Agustín la filosofía no es sierva de la teología, sino que hay una fusión. Lo que, en definitiva, propone Agustín es que el hombre verdaderamente libre es el que fundamenta su libertad en el *interior*, es decir, en verdades interiores. La verdad no está en ninguna secta, ni existe en el mundo-exterior. La verdad existe en el interior del hombre, es un descubrimiento personal, y el hombre no accede realmente al mundo hasta que no la descubre en sí misma, y, en consecuencia, hasta que se entrena para descubrirla.

Así, pues, la enseñanza consiste en hacer al hombre capaz de buscar la verdad, sabiendo que es la verdad interiormente descubierta lo que hace al hombre libre. La libertad no es sólo una auto-posesión –autodominio o control racional de las pasiones– sino también la que recrea la realidad en sí –descubrimiento de la verdad en el interior–. Existe aquí una línea de continuidad en la concepción de la virtud desde Homero. En éste el héroe es el que conoce una verdad superior y es capaz de entregar su vida por ella. En Platón, la verdad es la fuerza de la razón, que adquiere el "hombre filosófico" cuando fija la mirada en el Bien; en Agustín, la libertad máxima del

---

[14] El término "imperturbabilidad" no ha de entenderse en este contexto como "no afectación de las pasiones" , sino como "serenidad" del alma en su proceso de búsqueda de la verdad.

hombre frente a su mundo nace de la "verdad interior", porque no sólo genera convicciones, sino también, y sobre todo, genera realidad. Posteriormente dirá Descartes, aunque evidentemente dentro de otro sistema filosófico, que el método de acceso a la verdad interior es la duda, y Rousseau apostillará que en el interior el hombre siente certeramente el mundo y lo recrea.

1.3. El conocimiento de la virtud empieza por la impresión de realidad

Siguiendo con el plan de entrenar la agudeza del alma, hace Agustín –en *De Magistro*– una distinción muy simple: una cosa es «el signo» ("hombre") y otra «lo que el signo significa»[15]. Quiere insistir con ello en que lo importante del lenguaje es su referencia a la realidad. El problema de la enseñanza no consiste en conocer lo que la palabra hombre significa, sino en *ser* un hombre –entiéndase: consiste en ser *más hombre*–. Dice Agustín, además, que esta tendencia del alma (intencionalidad) es una ley impresa en el alma, es una *ley de la razón*: «es la ley de la razón, escrita en el fondo de nuestro espíritu, que ha despertado tu atención. (...) (Y) en virtud de esta regla de lenguaje ya convenida, que el espíritu se dirige hacia las cosas que significan las sílabas (...)» (Mag. 8,24).

Así, pues, la ley impresa en el alma es la "referencia a"; el hombre es un ser referido a la realidad: «ves ciertamente cuánto menos se han de estimar las palabras que aquello para lo cual nos servimos de ellas, puesto que el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas, pues las palabras son para que nosotros usemos de ellas, y usámoslas para enseñar.» (Mag. 9,26).

Husserl definirá esta ley del espíritu como "intencionalidad"; Zubiri dirá que el hombre es un ser en "abertura radical a la realidad"; Rousseau, que el hombre es un ser "afectado" por el mundo.

«Opinas, pues, que es de más valor el conocimiento de las cosas que los signos de las mismas. Por lo que el conocimiento de las cosas que se significan ha de anteponerse al conocimiento de los signos, ¿no te parece?» (Mag. 9,27).

De este modo, el hombre no encuentra su beneficio en el lenguaje, sino en la realidad. Esta reflexión la sitúa Agustín en el contexto del "recuerdo" como forma de conocimiento[16]. Recordar, aquí, no indica una pura reten-

---

[15] Mag. 8,24.

[16] En el capítulo octavo del *De Magistro*, y después de que Adeodato hiciera el resumen de lo hablado, dice Agustín: «Bien has recordado...» (Mag. 8,21).

ción en la memoria de lo dicho, sino que es un "guardar" en el interior. Y un guardar "activo", de tal modo que la palabra interiormente "retenida" llega a *germinar* el alma. En síntesis, recordar implica en Agustín, primero, un proceso activo de formación; y, segundo, un proceso que tiene como meta *reasumir la realidad con ojos propios*. La referencia al recuerdo la hace Agustín en el contexto de la educación. De hecho, lo que hace con su amigo, Adeodato, en el transcurso del diálogo *De Magistro* es un *entrenamiento*. El diálogo que mantiene con su amigo es *formación*, en el sentido pleno de la palabra. Es lo mismo que Platón se propone con sus "diálogos": entrenar el alma para que el joven sea capaz de enfrentarse a la realidad.

Con ello está expresando Agustín que la forma de "conocimiento suprema" –en que consiste la enseñanza– es la *virtud*. Es decir, no hay diferencia entre "conocer" y "poseer-incorporar" lo conocido. En suma, el hombre no conoce para hacer con las palabras juegos malabares en su cabeza, ni para hacer fuegos pirotécnicos, sino para *ser más*[17]. Y dice Agustín, además, que enseñar es ayudar al joven para que sea capaz de "ser más" mediante un entrenamiento de todas sus potencias.

«Y, no obstante, si dijese que hay una vida bienaventurada y eterna, adonde, con la ayuda de Dios, esto es, de la misma Verdad, deseo seamos conducidos por ciertos escalones apropiados a nuestro débil paso, temería aparecer ridículo entrando en este camino tan sublime por el examen de los signos, más bien que de las cosas que ellos representan. Por tanto, me perdonarás si me detengo contigo en consideraciones preliminares, no por jugar, sino por ejercitar las fuerzas y agudeza del entendimiento, con las cuales podamos, a más de soportar, amar el calor y la luz de aquella región en que la vida es bienaventurada» (Mag. 8,21).

1.4. Reasumir la realidad desde el principio de subjetividad

Ya hemos dicho que la finalidad de la educación es el cultivo del "hombre interior". Lo que hacemos cuando nos educamos es, en última instancia, "recordar", es decir, despertar las semillas que están en nuestra alma[18]. Pero,

---

[17] Y es que para Agustín el beneficio del hombre no está en las palabras, sino en la realidad misma. El uso debido del lenguaje es el beneficio para el hombre. En otras palabras, el beneficio del hombre, que es poseer la realidad, consiste en *poseer la virtud*: «conocimiento de la virtud y no poseerla es un suplicio» (Mag. 9,28).

[18] Despertar ese "olor divino", o esa "huella" de Dios que decía Clemente de Alejandría.

¿qué se produce en el alma cuando se "despiertan" esas semillas? ¿Qué cambia en el alma cuando el hombre "conoce" o "posee" lo conocido? Concluye del siguiente modo el capítulo primero del *De Magistro*, capítulo que contextualiza el propósito de sus intenciones: «por el hecho de meditar las palabras –bien que no emitamos sonido alguno-, hablamos en nuestro interior, y que por medio de la locución lo que hacemos es recordar, cuando la memoria, en la que las palabras están grabadas, trae, dándoles vueltas, al espíritu las cosas mismas, de las cuales son signos las palabras» (Mag. 1.2).

Para Agustín, en el acto de conocer acontece que «vuelven al espíritu las cosas mismas». Este es el acto supremo de libertad. Pero este "acto" en que consiste el conocimiento es dinámico. Es decir, el conocimiento se adquiere mediante un proceso. Y un proceso que es "formativo", pues por medio de él llegamos a "poseer la realidad"; en este proceso nos damos "forma" a nosotros mismos. Por tanto, la entraña misma del conocimiento es formativa. Y éste mismo es el problema de la enseñanza. Enseñar es posibilitar que el hombre se abra a la realidad. El *acceso a la realidad* no es una actitud "espontánea" en el hombre, sino que requiere *esfuerzo y entrenamiento*, formación, en suma. Hasta aquí la tradición griega: accedemos a la realidad desde la conversión del alma, con lo cual sitúa la "formación" como un camino largo y costoso.

Pero Agustín sostiene que no sólo conocemos una realidad superior a nosotros, sino que la conocemos "dentro de nosotros mismos" (vía de *interioridad*). La vía de acceso a la realidad es el interior mismo del hombre. La verdad nace del interior. No es ésta una proclama del subjetivismo, sino, en todo caso, un rechazo absoluto del fundamentalismo. No existe una única vía de acceso a la realidad –mediante el acatamiento de dogmas-, sino tantas como subjetividades hay. Pero, repito, no es que Agustín diga que el sujeto "crea" la realidad (subjetivismo), sino, más bien, que el sujeto "re-crea" la realidad. La realidad en sí misma permanece en la oscuridad, hasta que un sujeto "la ilumina" y le da forma[19]. Es esta teoría la que ha librado al cristianismo del fundamentalismo. No existe "una" única interpretación, sino "una" Verdad que va siendo descubierta a lo largo de la historia a través de "interpretaciones" sucesivas. Incluso los Escritos Sagrados son interpretaciones: Evangelio "según"... En resumen, lo que hace Agustín es afirmar el valor sagrado de cada individuo, como dirá Hegel en sus *Lecciones de filosofía de la historia* y como afirmará más tarde el Romanticismo.

---

19 Evidentemente, con la "ayuda" o enseñanza del Maestro-interior.

Cada individuo está dotado de una interpretación única de la realidad. En consecuencia, sólo son *palabras verdaderas*, como dirá Unamuno, las que nacen del alma, las que son arrancadas a nuestro mismo ser.

1.5. Enseñanza como *morphosis* interior

La libertad es un camino por hacer. El hombre es *morphosis*, un entrenamiento continuo por "ser más", por superarse. Y esa formación no es meramente conceptual, sino una recomposición de todas las estructuras psíquicas, incluidas las cognoscitivas. Enseñar es *despertar el hombre interior, volver el oído* (*la mirada* en Platón) *hacia los consejos del Maestro interior*. Enseñar es hacer posible que el hombre posea la virtud, hacerlo capaz de libertad. En Agustín, hay una "fusión" entre filosofía y teología desde la óptica de la *morphosis*. De tal manera que bien es cierto que la teología es el saber supremo, pero no es menos cierto que se alcanza esa realidad si nos forjamos un temperamento filosófico; parafraseando a Hegel: no se posee la realidad de la teología sin el trabajo del concepto.

Esa fusión se concreta en la adopción del diálogo como forma literaria. En este recurso es bien claro que Agustín pretende lo mismo que Platón: entrenar el espíritu para que se enfrente a la realidad por sí mismo. Las afirmaciones que podría decir Agustín, sin más, en forma de doctrina, las va exponiendo a su amigo-alumno Adeodato con paciencia para que las asuma él mismo. El diálogo de Agustín, como el de Platón, mantiene el entendimiento en vilo, examinando pausadamente cada afirmación, no dejando ningún cabo suelto, y, una vez resuelto un paso, avanza al siguiente, hasta llegar donde se propone[20].

---

[20] Dice Agustín: «¿Te acuerdas qué rodeos hemos dado para llegar a tan poca cosa? Porque desde que luchamos de palabra entre nosotros –y lo hemos hecho durante mucho tiempo-, (...).»; a lo que contesta Adeodato: «Yo ciertamente quisiera que, después de tantos rodeos y vueltas, hubiéramos llegado a una cosa cierta» (Mag. 10,31). También Glaucón –en *La República* de Platón- se inquieta porque no llega a lo importante de la cuestión. Lo que quiere, como Platón, es formar en su dialogante, y en el lector, un temperamento filosófico. Continuamente hace referencia Agustín a cómo va asumiendo el pensamiento Adeodato, por ejemplo: «Estoy enteramente complacido de verte explicar tu pensamiento sin hacer concesiones.» (Mag. 9,28). Como hiciera Platón en sus diálogos, Agustín, después de pedir el resumen de lo dicho a Adeodato, dice: «Bien has recordado...» (Mag. 8,21). Así como Platón aplica a sus alumnos-amigos las características del temperamento filosófico que intenta esculpir en sus almas, y en concreto la importancia de la memoria, también Agustín aplica a su alumno-amigo (temperamento) lo mismo que ha dicho al principio sobre el recuerdo-memoria.

Recapitulando, la formación es, en primera instancia, un cuidado del alma, un entrenamiento continuo por frenar unas tendencias y fortalecer las más elevadas. En segundo lugar, y una vez conseguido el "autodominio" (controlar las tendencias que no dan salud), podemos *ver la realidad realmente*, podemos ver las cosas tal y como son. Por eso dirá Agustín en *La Ciudad de Dios*[21] que la actitud intelectual suprema es la humildad. El "yo" pasa a un segundo plano, y, así, se *abre* para dejar pasar la realidad por él, para comprender a los otros y para comprender las circunstancias. La soberbia es una imposición de nuestros deseos sobre el mundo. En tercer lugar, la posesión de la realidad no es un mero movimiento pasivo, de afectación. Conocer no sólo es "sentir el mundo", dejar que nos afecte, sino también no dejar que nos supere (imperturbabilidad). La verdad interior lleva sí la capacidad de superar las circunstancias. Las circunstancias nos dominan a nosotros cuando no somos dueños de nosotros.

Insisto en las dos ideas principales de la enseñanza en Agustín: primero, la formación es un esfuerzo, una conversión: nosotros somos nuestro principal problema, y, en concreto, autodominio. En segundo lugar, la palabra verdadera y la justicia en el mundo debe nacer de "ese fondo de intimidad"; en otro sentido, si no hay "formación", hay mentira, el hombre se deja arrastrar por sus tendencias, y no hay verdadera justicia en el mundo (soberbia); sin formación, aun por muy buena voluntad que crea tener el hombre, existe "mi" justicia, pero no "verdadera justicia".

En suma, la enseñanza tiene por finalidad potenciar al máximo la autonomía del sujeto. No estamos en un concepto de inteligencia solipsista, sino en la potenciación de las capacidades individuales con la intención de que se abra a la realidad, y se responsabilice de ella, y la transforme realmente. Sin esa transformación interior no hay verdadera transformación y recreación del mundo. Por eso Agustín es un gran inspirador de las reformas sociales a través del camino de la interioridad, como verá Erasmo y Luis Vives. Y por eso Agustín es un clásico como lo pueda ser Platón.

2. *La enseñanza como seducción de libertad*

Hemos visto que el objetivo central de la educación para Agustín es un ofrecimiento al hombre de un máximo de libertad (formación, perfección). Pero éste es un ofrecimiento y una tarea que lleva a cabo el *Maestro-inte-*

---

21 Cf. CD XIV.

rior. Ahora abordamos de qué modo concibe Agustín esa *relación* o *encuentro* ("seducción", diría San Juan de la Cruz) del Maestro en la interioridad.

2.1. Lo más *interior* del "hombre interior".

Inmediatamente después de dejar constancia de que su horizonte de sentido del *De Magistro* es la "educación de la virtud" y la "formación" clásica, la primera pregunta que formula Agustín es relativa a la finalidad del lenguaje. Y expresa que la finalidad de todo discurso es la realidad, no las palabras mismas. Pero la realidad no ha de buscarse fuera, sino dentro, en el alma[22]. La realidad se *gesta* –formación– en el interior. Por eso hay formas de conocimiento más verdaderas que la que procede del lenguaje, como la oración[23] o el ejemplo[24]; es más, toda la naturaleza aparece en "signos" que nos invitan a formarnos[25]. La verdadera realidad es, pues, la interior, la que crea el alma.

Pero San Agustín lleva hasta sus últimas consecuencias el problema de la enseñanza de la virtud, radicalizando el problema. Al principio del diálogo *De Magistro* se pregunta esta cuestión: *¿cómo aprendemos?*[26] Su interlocutor, Adeodato, contesta que aprendemos mediante la pregunta: hace con ello alusión al método socrático. Pero inmediatamente San Agustín subraya

---

22 Por eso sostiene que lo importante del lenguaje es que el hombre asuma la realidad (Cf. Mag., cap. IIss).

23 Cf. Mag., cap. I.

24 «Pregúntote: si alguno, ignorando la trampa de las aves, que se hace con cañas y liga, se encontrase con un cazador provisto de sus armas, mas no cazando, sino andando, viendo al cual apresurase el paso, y admirándose, como sucede, pensase y se preguntase qué quería aquel hombre adornado con sus armas; y el cazador, viéndole fijarse en sí, extendiese las cañas por ostentación, y, visto un pajarillo cerca, lo enredase en la caña, lo abatiese con el halcón y lo cogiese, ¿no enseñaría al que le miraba lo que deseaba saber, no con signo alguno, sino con la cosa misma?» (Mag. 10,32).

25 Dice en este sentido: «se pueden enseñar ciertas cosas sin el empleo de signos, (...) acuden a la mente no una ni dos, sino mil cosas que, sin ningún signo, pueden mostrarse por sí mismas (...). Porque, sin hablar de los innumerables espectáculos que los hombres representan, ¿acaso Dios y la naturaleza no exponen a nuestras miradas y muestran por sí mismos este sol y la luz que derrama y viste todas las cosas con su claridad, la luna y los demás astros, las tierras y los mares y todo lo que en gran número en ellos nace?» (Mag. 10,32).

26 El capítulo primero del *De Magistro* sintetiza su idea de educación. Comienza con la pregunta de Agustín por la finalidad del lenguaje o, lo que es lo mismo, de la intención del hablar («¿Qué te parece que pretendemos cuando hablamos? Mag. 1.1), y la respuesta es: «enseñar o aprender» (Mag. 1.1). Pero la pretensión de Agustín es ir a la raíz del aprendizaje: «¿cómo aprender?» (Mag. 1.1).

que la intención última de la pregunta (del método socrático) es "despertar el recuerdo"[27] o, lo que es lo mismo, *despertar las potencias que laten en el alma del hombre*. La finalidad de la educación es despertar el "hombre interior"; la finalidad de la educación es *la intimidad* del hombre; San Agustín lo llama «hombre interior» o «lo íntimo del alma racional»[28]: «se nos ha mandado orar con los recintos cerrados (Mt 6,6), con cuyo nombre se significa lo interior del corazón, porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra alocución que nos conceda lo que nosotros deseamos. Pues el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido; y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional, que es lo que se llama "hombre interior"; pues ha preferido que éste fuese su templo. ¿No has leído en el Apóstol: "Ignoráis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios habita en vosotros" (1 Cor 3, 16), y "que Cristo habita en el hombre interior"? (Ef 3,16-17). ¿Y no has advertido en el Profeta: "Hablad en vuestro interior, y en vuestros lechos compungíos. Ofreced sacrificios justos, y confiad en el Señor"? (Salm 4,5-6). ¿Dónde crees que se ofrece el sacrificio de justicia, sino en el templo de la mente y en lo interior del corazón?» (Mag. 1.2)

El *hombre interior* o "*lo íntimo* del alma racional" –aquello que buscara Platón en el último libro de *La República*, la Naturaleza del hombre, el núcleo del "hombre racional"– no son los "deseos humanos" («porque Dios no busca que se le recuerde o enseñe con nuestra alocución que nos conceda lo que nosotros deseamos. Pues el que habla, muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido»), sino "el deseo divino" que late en el fondo del hombre («... y a Dios se le ha de buscar y suplicar en lo íntimo del alma racional»). Por tanto, lo íntimo, lo más profundo del alma racional es el deseo divino, el deseo de Dios, la "huella de Dios" (tradición bíblica) o el Eros (tradición griega), el deseo de autosuperación y posibilidad de trascendencia[29]. Y la forma suprema de conocimiento es la

---

27 «Mas yo pienso –dice Agustín- que hay cierto modo de enseñar mediante el recuerdo, modo ciertamente grande, como lo mostrará esta nuestra conversación.» (Mag. 1.1). Sobre el recuerdo, véase *Confesiones* I, X, cc. VIII-XVII, nn. 12-26, y *De Trinitate* I, X, c. XI, nn. 17-19; I, XII, cc. VII-XI, nn. 11-18.

28 Mag. 1.1.

29 En otro lugar del *De Magistro* se refiere Agustín a esa tendencia mediante el análisis de la palabra "nada" que existe en el alma. Si bien no tiene una referencia concreta, indica una realidad, a saber: «designaba tal vez la afección de la mente cuando halla o cree haber hallado que no existe lo que busca» (Mag. 7,19). Ese deseo de Dios se muestra, pues, como una *insatisfacción del alma* que impulsa a crecer. Es una cuestión que introdujo en el capítulo segundo, pero dejó su profundización para más adelante.

oración-meditación, donde no se enseña nada a Dios, sino que es Dios el que enseña al hombre. En *La Ciudad de Dios* habla de dos pasiones fundamentales del alma: la soberbia y la humildad, y que el origen del bien de la sociedad reside en una disposición espiritual (*la humildad*)[30]. Pues bien, aquí encontramos el *lugar* donde habita la humildad: el "hombre interior".

2.2. La llamada a volver a lo interior

Hemos dicho que el problema de la enseñanza es: ¿cómo hacer que el hombre "quiera" el bien? ¿Cómo regenerarlo? Que es lo mismo que decir: ¿cómo hacer al hombre libre? Estas preguntas se identifican porque, en San Agustín, como en los clásicos, la libertad consiste en la posibilidad de que el hombre quiera lo que le hace más hombre. Los deseos del corazón no son fuerzas ciegas, sino impulsos que nacen con una dirección: la búsqueda de lo que nos da salud.

Sócrates era consciente de la "ayuda divina" en este proceso de formación. *La República* de Platón lo repite varias veces, hasta el punto de decir que, por sus propias fuerzas, no hubiera alcanzado la virtud. Este aspecto es asumido por San Agustín y elaborado en su teoría sobre la gracia. No entiende la gracia divina como una sobre-estructura añadida al espíritu humano, sino como un *llevar hasta las últimas consecuencias las potencialidades que ya existen en el hombre*. El hombre, para San Agustín, evidentemente se halla bajo la condición del pecado. Pero lo que hace Cristo, el Maestro, es *sanar* o *regenerar* la naturaleza del hombre, como expresa Clemente de Alejandría en su concepto de iluminación[31]. Para San Agustín, el Maestro ayuda al hombre para que vuelva dentro de sí mismo, pues allí, en lo más íntimo, están las "semillas" divinas[32]. Por eso dice, citando a Pablo: «"*Porque ¿quién de los hombres sabe las cosas del hombre sino el espíritu del hombre, que está dentro de él? Como las cosas de Dios nadie las sabe sino el Espíritu de Dios. Nosotros, pues,* dice, *no hemos recibido el espíritu de este mundo, sino el Espíritu que es de Dios, a fin de que conozcamos*

---

[30] *Ciudad de Dios*, XIV.

[31] «Porque, al ser regenerados, hemos recibido lo que es perfecto, lo que constituía el objeto mismo de nuestra afanosa búsqueda. Hemos sido iluminados; es decir, hemos conocido a Dios.» *El Pedagogo*, Madrid, Ed. Gredos, 1988, I, 25.1.

[32] Insisto en la idea de "gracia" sobre "gracia", razón sobre razón-iluminada o formada, creación sobre creación. De hecho, no hay en Agustín oposición entre razón y fe, sino mutua compenetración.

las cosas que Dios nos ha comunicado; las cuales por eso tratamos no con palabras estudiadas de humana ciencia, sino conforme nos enseña el Espíritu, acomodando lo espiritual a lo espiritual"» (CD XIV, 6.2).

Este texto nos indica el modo en que el Maestro obra en el alma esa regeneración, o esa sanación. Sostiene, en primer lugar, que el conocimiento verdadero empieza en la propia experiencia de vida[33]. Las palabras tienen sentido si expresan una realidad, y expresan una realidad porque la hemos vivido. Las vivencias se expresan en palabras, de modo que las palabras nos dan conocimiento en la medida en que nombran una realidad. Pero lo sustantivo es *la vivencia*[34].

«Mas confieso que, más que saber, creo que todo lo que se lee en esa historia sucedió en aquel tiempo del mismo modo que está escrito; y los autores, a quienes damos fe, no ignoraron esta diferencia. Pues dice un profeta: "Si no creyereis, no entenderéis" (Is 7,9); no hubiera dicho esto, ciertamente, si hubiera juzgado que no cabía diferencia. Así, pues, creo todo lo que entiendo, mas no entiendo todo lo que creo. Y no por eso ignoro cuán útil es creer aun muchas cosas que no conozco, por ejemplo, la historia de los tres niños; por tanto, aunque no puedo conocer muchas cosas, sé cuánta utilidad puede sacarse de su creencia» (Mag. 11,38).

Supone que sólo se entiende lo que se vive; no hay entendimiento sin vivencias. Con ello subraya que accedemos a la realidad desde la intimidad. No existe un conocimiento "representativo" de la realidad. Para San Agustín el conocimiento es el desarrollo vivencial de las semillas divinas que el espíritu lleva en germen. Entiende, pues, el conocimiento como "creencia" y "convicción", es decir, como forma de vida que nace de lo hondo del ser.

---

33 Comienza el capítulo XI de *De Magistro* diciendo que quien nos enseña realmente es quien nos abre a la realidad: «Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer.» (Mag. 11,36). Las palabras no nos dan realidad; son signos: «con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas» (Mag. 11,36). Es más, las palabras tienen sentido si y sólo si nos abren a la realidad: «es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo palabras, ni palabras se aprenden.» (Mag. 11,36). A continuación dice que el conocimiento empieza en la vivencia.

34 Esto es lo que expresa este texto: «lo que sabemos de los tres niños: cómo vencieron al rey y las llamas con su fe y su piedad, qué alabanzas entonaron a Dios, qué honrosas deferencias merecieron aun de su enemigo, ¿lo hemos acaso aprendido de otro modo que por palabras? Responderé: todo lo que estaba significado en aquellas palabras, lo conocíamos antes. Pues yo ya sabía qué son tres niños, qué un horno, qué el fuego, qué un rey, qué, finalmente, ser preservado del fuego, y todo lo restante que aquellas palabras significan.» (Mag. 11,37).

Por eso dice: *creo todo lo que entiendo, mas no entiendo todo lo que creo*. Es, pues, el discurso de San Agustín una defensa de la razón, en su búsqueda de la verdad. De este modo radicaliza San Agustín la pedagogía de Clemente. Éste habla del Logos como el "médico" que cura el alma. San Agustín lleva al extremo este modelo pedagógico, mediante la idea de la *interioridad* y del "Maestro-interior"[35].

2.3. La *compañía íntima* del "Maestro-interior"

Pero todavía no hemos llegado al núcleo mismo del drama que es el *proceso* de enseñanza. ¿Cómo se produce la *comunicación*? ¿De qué modo es Maestro el Logos? ¿Cómo se produce la potenciación del hombre? ¿Cómo se efectúa, en suma, la libertad? Tenemos centrada ya la cuestión en la interioridad y en la vivencia. No hay más acceso a la realidad que desde la interioridad. El descubrimiento del mundo es original. Cada sujeto es una vía de acceso a la realidad. Ahora bien, esta "abertura" al mundo, aunque es individual e insustituible, no implica que sea de modo solipsista. La máxima potenciación humana se produce desde la *compañía* del Logos en cada interioridad. El Logos, como Maestro, acompaña a cada sujeto en su acceso a la realidad, ilumina el sentido del mundo mediante la comunicación de experiencia.

Como planteara Platón en su pedagogía de la amistad, sólo puede haber comunicación en intimidad desde la *confianza*. Esta es una disposición del espíritu que presupone la convicción de saberse referido a los otros. El "yo" es una realidad abierta a otras subjetividades. Para San Agustín, no nos enfrentamos a la realidad desde la pura subjetividad y desde la pura materialidad del suceder histórico. Las vivencias que nos ofrecen *los amigos también nos iluminan*. Esto puede ser entendido mejor si lo comparamos con un modelo opuesto: la subjetividad solipsista, como la que defiende Heidegger (*Ser y tiempo*), para quien el hombre es una pura soledad que se enfrenta a su mundo. Según el modelo de San Agustín, esa concepción olvida que hay comunicación de intimidades, diálogo. Bien es cierto que el amigo, para serlo, debe haber tenido experiencias similares, porque de lo contrario no hay entendimiento. Pero cuando hay vivencias similares, hay compañía, hay iluminación. En otras palabras, cuando se sigue (seguimien-

---

[35] Aunque todo el diálogo *De Magistro* tiene por objeto al Maestro-interior, es en el capítulo XI donde se hace explícito. En este capítulo sintetiza todos los elementos analizados hasta ahora, y los articula desde la idea de *Maestro-interior*.

to, formación) la vida que llevó el Maestro, se le entiende. Por eso dice: *sé cuánta utilidad puede sacarse de su creencia.*

Tenemos así la explicación a la cuestión sobre cómo es Cristo el *Maestro-interior*: Cristo es el Amigo interior[36]. Es Maestro porque ha vivido todo lo que puede vivir un hombre, ha llegado hasta el rincón más profundo del alma; lo ha vivido como hombre, y lo ha superado como Dios. Por eso es el Amigo que puede ofrecernos más compañía y más iluminación. Se puede aplicar lo mismo que decía de la creencia en los profetas: *sé cuánta utilidad puede sacarse de su creencia.* Mucho más de las palabras de Cristo, o del ejemplo de Cristo, porque poseen máxima realidad. Ahora se entiende mejor por qué dice que la forma máxima de conocimiento es la *meditación*: en ella el hombre interior llega a la experiencia de vida de Cristo mismo mediante la lectura y actualización de las experiencias de vida de los "tipos" de Cristo y de Cristo mismo.

«¿Acaso no te preocupa el que el soberano Maestro, enseñando a orar a sus discípulos, se sirvió de ciertas palabras, con lo cual no parece hizo otra cosa que enseñarnos cómo se debía hablar en la oración? (Mt 6,6)» (Mag. 1.2).

La meditación de las experiencias bíblicas permite al hombre llegar a lo máximo de su ser. Para San Agustín, el Padrenuestro encierra el camino del *crecimiento interior*, el camino de la *autosuperación*, el camino de la *justicia*. Esa misma experiencia que está sintetizada en el Padrenuestro es la experiencia de los orantes de la Biblia. El libro más comentado y más citado de todos ha sido el de los Salmos. Por eso San Agustín le dedica varios tomos a comentarlo. A la luz de los Salmos, San Agustín construye el modo de vida cristiano.

3. Conclusiones

1. La finalidad de la enseñanza es convertir al hombre en un ser libre. La enseñanza es ofrecimiento de libertad, y, por tanto, abarca al hombre en su totalidad.

2. La libertad es entendida, primero, como posibilidad de autodominio, o *control de* las fuerzas inferiores mediante la razón; el hombre llega a ser

---

[36] En el capítulo XII insiste en que Cristo es el Maestro interior. Ahora utiliza la imagen del "sonido interior"; habla de «oír internamente a aquel Maestro» (Mag. 12,40)

libre cuando es "dueño de sí", y es dueño de sí cuando mantiene sus potencias bajo control. Segundo, el hombre llega a ser libre cuando es *libre para* buscar la verdad y querer el bien. En suma, la libertad consiste en la posibilidad de comprender el "sentido" de la vida y de las acciones.

3. La razón es una posibilidad de la libertad. Pero la "razón" no es una sustancia o cosa que se pueda utilizar, como si fuera un instrumento. Es una forma de ser y de estar que hay que alcanzar. Por tanto, educar es crear la posibilidad para que el hombre llegue a ser racional (dueño de sí, autonomía). Educar es transmitir al hombre la capacidad de libertad, mediante el cultivo de todas las potencias –temperamentos básicos del espíritu–.

4. El método de la enseñanza –o camino para ir fortaleciendo el espíritu– es la duda. Ésta es el camino, no el fin. La intención de la duda es que el hombre reasuma, por sí mismo, la realidad.

5. El objetivo, llegar a la *verdad interior*: llegar a conocer el peso real de las cosas (mesura) por convicción (no por fundamentalismo).

6. Así, pues, el hombre es libre –tipo ideal de hombre, o "talla máxima de lo humano" – cuando

a. Se abre a la realidad con sus propios ojos, no con doctrinas. (Fijar la mirada, aprender a mirar,...).

b. Se responsabiliza de la situación (querencia de bien).

c. Y, en última instancia, es capaz de encontrar sentido y *superar*. El hombre libre es el que es capaz de recrear el mundo.

7. En resumen, en Agustín el camino de la libertad es el camino de la verdad.

8. El "Maestro" coincide con la persona del Logos. Ser (maestro) y Persona (Logos) se identifican. Dentro del proceso de enseñanza, la identidad interior del maestro –o intencionalidad de su acción– está referida al Maestro-interior que es el Logos. Esto nos indica que el maestro encarna –debe encarnar– un modelo superior de vida.

9. Y, a la vez, el protagonista de la enseñanza es el "proceso de búsqueda" de la verdad. El objetivo del maestro es referir al alumno a su propio camino. El camino de búsqueda –formación– es único, particular e insustituible. Hay tantas caminos –formación– como subjetividades hay.

10. Pero este camino –en que consiste la formación– no se realiza en solitario. La enseñanza es básicamente una "relación", una relación de libertades, un diálogo de voluntades.

11. El modelo educativo paradigmático –que sirve de fundamento para entender el proceso de la enseñanza– es el de la amistad. La *relación de amistad* es el modelo de enseñanza ejemplar, hasta el punto que sirve de analogía de la relación religiosa.

12. Y, en esa relación, es la persona misma del maestro (realidad que encarna un modo de vida superior) la que llega a formar parte del mundo interior (interioridad, "intra-yo") del alumno.

Los parámetros de la teoría de la enseñanza de San Agustín en *De Magistro* son una síntesis de los núcleos de valor esenciales que debe constituir toda teoría de la enseñanza.

En primer lugar, toda teoría de la enseñanza está sustentada en unos parámetros antropológicos. Según sea la antropología subyacente así será la enseñanza. Para San Agustín no es una dimensión del hombre (cognitiva, emocional, etc.) la que se debe considerar, sino *la vida* entera. El hombre (hombre-interior) es una realidad que necesita educar todos los órdenes de su vida para su resolución existencial. Y el problema antropológico de la enseñanza es: el hombre nace con capacidad para ser libre, pero necesita de cultivo para su desarrollo. La libertad no es espontánea. Necesita del concurso humano para que se desarrolle el *ser interior* del hombre. Educar, en última instancia, es "mejorar" al hombre. Sin un ideal de hombre no existe enseñanza. Lo que esencialmente constituye a la enseñanza son los "valores existenciales". Sin ellos no existe *formación*.

En segundo lugar, toda teoría de la enseñanza debe abordar los problemas de la razón y de la libertad. La razón no es un instrumento que posee el hombre, ni se reduce a meros contenidos conceptuales, sino que es una "capacidad" que dota al hombre de la *posibilidad* para enfrentarse al mundo de modo autónomo y responsable. Y es la enseñanza la encargada de hacer que esa "posibilidad" se efectúe de modo sano. La enseñanza no se puede reducir a las "estructuras cognitivas o emocionales", sino que debe ahondar hasta las "condiciones de posibilidad" de esas estructuras y, en consecuencia, hasta las *posibilidades* de la razón. Ese conjunto de valores que necesita el ser interior del hombre para desarrollar su razón se engloba en lo que podemos llamar "voluntad de verdad".

En tercer lugar, toda teoría de la enseñanza debe enfrentarse al problema del *desarrollo* o *formación* de esos valores en el ser interior del hombre. Es

lo que San Agustín aborda con el problema de la *relación*. Por eso, la relación con el maestro es esencial en el proceso de enseñanza. La enseñanza no es un cuestión de "contenidos", sino de *vivires* y *saberes*. En la interrelación profesor-alumno no sólo hay una transmisión de conceptos y procedimientos, sino también, y sobre todo, una *comunicación de valores*. Este es el objetivo de la fórmula clásica de la "pedagogía del diálogo". El método de la enseñanza no puede reducirse a los materiales ni a los medios técnicos, sino que debe estar enfocado al encuentro con el maestro y, en última instancia, al encuentro con el Maestro.