

# EL DIALOGO "DE MAGISTRO" DE SAN AGUSTIN

## Notas de lectura

por Enrique CONTRERAS, O. S. B. (Los Toldos)

### 1. - Encuadre histórico

El *De Magistro* fue compuesto por san Agustín a su regreso de Roma. Más exactamente en Tagaste el año 389, antes de su ordenación sacerdotal. Conocemos estos datos gracias a las informaciones que el mismo Agustín nos da en las *Confesiones*<sup>1</sup>.

El diálogo tuvo lugar cuando Adeodato tenía dieciséis años. Ahora bien, se nos dice que a la edad de apenas quince años Adeodato recibió el bautismo, junto a su padre y Alipio. Esto sucedía en Milán la noche del Sábado Santo del 24-25 de abril, en el año 387. Por tanto, el diálogo debe haberse desarrollado en la segunda mitad del año 388, pues Agustín deja Roma entre el 28 de julio y el 29 de agosto del mismo año<sup>2</sup>. Luego de la muerte de Adeodato su padre decide poner por escrito el diálogo, probablemente en la primera mitad del 389 cuando una enfermedad se llevaba de esta vida, antes que cumpliera los diecisiete años, al joven. La composición del diálogo puede ser ubicada, pues, en la segunda mitad del año 389. Y es correcto considerarlo como "un memorial en honor de su hijo"<sup>3</sup>.

Sabemos además que Adeodato era un joven de una inteligencia notable para su edad y de una sensibilidad semejante a la de su padre. Cuanto pueda haber de justo orgullo paterno en los textos que nos lo refieren para nada obstaculiza el hecho que, contemporáneamente, exista un gran realismo en el juicio de Agustín<sup>4</sup>.

### 2. - Fuentes

De una forma muy sumaria puede decirse que en la parte del diálogo que trata de los signos, Agustín "depende esencialmente de la competencia teórica y práctica que había adquirido en su trabajo de profesor"; "de la enseñanza gramatical en Roma"<sup>5</sup>. Más concretamente,

<sup>1</sup> Ver *Conf.* 9, 6, 14.

<sup>2</sup> Ver O. Perler, *Les voyages de S. Augustin* (Paris 1969), 197-203.

<sup>3</sup> G. Madec, en *Bibliothèque Augustinienne* (= BA) (Paris 1976), vol. 6, p. 16. Ver idéntica expresión de G. Weigel en la ed. del diálogo en el CSEL 77 (Wien 1961) XXIX.

<sup>4</sup> "Me causaba admiración (*horrori*) su inteligencia (*ingenium*)", *Conf.* 9, 6, 14. Ver *Conf.* 9, 12, 29; *De beata vita* 1, 6; 2, 11-12; 3, 18.

<sup>5</sup> Madec: BA 6, p. 22. Ver G. E. A. M. Wijdeveld, *Aurelius Augustinus: "De Magistro"* (Amsterdam 1937), 188-190.

se advierte en dicha sección del diálogo la influencia de la dialéctica estoica y de la crítica de los escépticos. Agustín se sirve de ambas para "relativizar la función del lenguaje en beneficio de una doctrina espiritualista"<sup>6</sup>.

La tesis del Maestro interior es de origen neo-platónico, y es muy posible que Agustín la haya tomado de Plotino<sup>7</sup>. Mas conviene precisar enseguida que Agustín presenta su propia teoría de la iluminación, en la cual la fuente última de la tesis del Maestro interior es cristiana, más precisamente evangélica y paulina. En dos textos del Nuevo Testamento funda el santo su teoría: *Mateo* 23, 10 y *Efesios* 3, 16-17. El primero hace referencia a Cristo como único Maestro del cristiano; mientras que el segundo afirma que Cristo habita en el hombre interior<sup>8</sup>.

En el diálogo se conjugan de modo notable la experiencia de Agustín como profesor, sus conocimientos de la dialéctica estoica y de la filosofía neoplatónica, y su profunda raigambre cristiana. Sin embargo, conviene aclarar que el cristianismo no es en Agustín un simple vestido literario o una corrección de segundo orden, sino una cristianización radical. De manera que sería harto ambiguo caracterizar el *De Magistro* como una síntesis de platonismo y cristianismo<sup>9</sup>.

### 3. — División

El diálogo puede dividirse en dos partes:

- 1) discusión sobre el lenguaje (párrafos 1 a 37)
- 2) Cristo único maestro de la verdad (párrafos 38 a 46).

A su vez la primera parte se puede subdividir en:

- a) el fin del lenguaje (párrafos 1-2)
- b) nada se puede enseñar sin los signos (párrafos 3-30)
- c) nada se enseña por medio de los signos (párrafos 31-37).

La primera parte puede ser considerada como una *exercitatio animi* y la segunda como una *oratio perpetua*<sup>10</sup>.

En la lectura del diálogo hay que preservarse de la tentación de saltar las páginas de modo rápido buscando llegar a la parte que trata del Maestro interior. Esta es una tentación en la que se cae con facilidad, porque la primera parte se presenta menos ágil y, en ocasiones, como desprovista de una meta clara. Sin embargo, en ella se demuestra cómo Agustín conduce rigurosamente la conversación tanto en el proceso del razonamiento cuanto en el manejo seguro y hábil de los detalles.

<sup>6</sup> Madec: BA 6, p. 24; Wijdeveld, op. cit., p. 189.

<sup>7</sup> Wijdeveld, op. cit., p. 189, considera fundamental la influencia de Plotino, mas no así la de Porfirio.

<sup>8</sup> *De Magistro* 14, 46 y 1, 2. Ver *De beata vita* 4, 35; *Sol.* 1, 1, 1.

<sup>9</sup> Ver Madec: BA 6, p. 37; Wijdeveld, op. cit., p. 190.

<sup>10</sup> Ver *Retract.* 1, 12. G. Madec, *Analyse du "De Magistro"*: REAug 21 (1975), 63-71.

Se trata de considerar los *loqui* para luego definir el *docere*; mas todo de una forma tal que la función de enseñanza asignada al lenguaje, se vea como cortada por la definición de la enseñanza misma. Agustín al componer el diálogo de un solo "tirón", sin repartirlo en días como los diálogos de Casiciaco o en libros como el *De musica* o el *De libero arbitrio*, pone de relieve este aspecto.

En la estructuración del diálogo juega un papel central la figura del interlocutor<sup>11</sup>. Adeodato es la personificación histórica del joven que se encuentra en un delicado momento de su formación; el momento de la elección, del pasaje de la escuela a la vida. Ha terminado el curso del *grammaticus*, posee un patrimonio cultural, pero Agustín está preocupado, está impaciente por que su hijo descubra en sí mismo el hombre verdadero, el hombre interior. Es en este sentido que puede afirmarse que el *De Magistro* es un diálogo fuertemente existencial, en el cual se trasluce la propia experiencia personal de Agustín en su edad juvenil.

La división del *De Magistro* puede ayudar en su lectura, siempre que no se pierda de vista la unidad y el progreso de la argumentación; la que, a su vez, está estrechamente ligada a una situación de vida real y, en cierto modo, acuciante.

### 4. — El diálogo

La primera afirmación a la que arriban Agustín y su hijo es que hay dos motivos para hablar: "Establezco ya dos causas del lenguaje, o para enseñar, o para recordar a los otros o a nosotros mismos"<sup>12</sup>. Partiendo de esto se dice:

"Resulta de nuestro diálogo que las palabras son signos... ¿Y si el signo no significase alguna cosa, puede ser signo? Resp.: No puede.

Te he explicado palabras con palabras, es decir signos con signos, unos y otros conocidísimos; yo quiero, pues, que me muestres, si puedes, los objetos mismos de que son signos"<sup>13</sup>.

La pregunta que Agustín le plantea a su hijo conduce al tema de que nada se puede enseñar sin los signos:

"¿No has visto como algunos hombres hablan, por así decirlo, con los sordos por el gesto, y que estos sordos con el gesto preguntan, responden, enseñan e indican todas las cosas que quieren, o al menos tantísimas? Dado este hecho no se mues-

<sup>11</sup> Ver la introducción de D. Gentili a la ed. del *De Magistro* para la *Nuova Biblioteca Augustiniana* (= NBA) (Roma 1976), vol. III/2, pp. 712-713.

<sup>12</sup> Citamos el *De Magistro* según la ed. de Gentili en NBA (Roma 1976) III/2, colocando entre paréntesis la (o las) página(s) correspondientes: *De Magistro* 1, 1 (p. 728). Ver 1, 2 (p. 728).

<sup>13</sup> 2, 3-4 (pp. 730 y 732).

tran sólo las cosas visibles sin palabras, sino también sonidos, sabores y semejantes. También los mimos en el teatro a menudo hacen comprensibles y desarrollan fábulas enteras con la danza, sin palabras”<sup>14</sup>.

Pero no sólo se pueden mostrar sin palabras todas las cosas visibles presentes, sino que también se pueden mostrar sin signos acciones como marchar u otras semejantes<sup>15</sup>. Es posible, por ende, establecer una triple distinción: “Cuando se pregunta por determinados signos, se pueden mostrar signos con signos: cuando se trata de cosas que no son signos, o se pueden mostrar ejecutándolos después de la pregunta, o buscando signos por los que se advierte”<sup>16</sup>.

Se pasa inmediatamente al estudio de estas tres posibilidades. Analizando en primer lugar los signos que muestran signos. Deliberadamente se excluyen del examen las palabras que significan cosas que no son signos<sup>17</sup>.

Se comienza por tratar el caso de los signos con los cuales recordamos los signos mismos u otros signos. El tratamiento de este aspecto es sumamente rápido, se trata más bien de una mera evocación: estos signos son los gestos y las palabras escritas, las letras del alfabeto<sup>18</sup>.

Es al primer caso que padre e hijo dedican toda su atención; o sea, los *signos que designan, muestran o enseñan* las palabras mismas. Se estudia la relación entre *nomem, verbum, vocabulum* y *onoma*. Las principales conclusiones a que arriban son:

- a) “Por tanto, porque todos los nombres son palabras, pero no todas las palabras son nombres, considero evidente la diferencia entre palabra y nombre, es decir entre el signo que no es signo de ninguna otra cosa (significado específico), y el signo que además significa otra cosa (significado general)...”
- b) “Entonces, entre nombre y palabra existe igual diferencia que entre caballo y animal...”
- c) “Como todo caballo es un animal, pero no todo animal es un caballo, así toda palabra es signo, pero no todo signo es palabra...”
- d) “Hay, pues, signos que entre otros significados se significan a sí mismos...”
- e) “Ahora examina si hay signos que se signifiquen recíprocamente, es decir el primero con el segundo y el segundo con el primero...”<sup>19</sup>.

Una vez puesta la necesidad de examinar los signos que se significan recíprocamente, Agustín se propone demostrar que todo nombre es

<sup>14</sup> 3, 5 (p. 734).

<sup>15</sup> 4, 7 (p. 736). Ver 3, 6 (p. 736).

<sup>16</sup> 4, 7 (p. 736).

<sup>17</sup> 4, 7 (p. 738).

<sup>18</sup> 4, 7 (p. 738).

<sup>19</sup> 4, 9-10 y 5, 11 (pp. 742-744).

una palabra y que toda palabra es un nombre; que las palabras están formadas de *sono et litteris*; y que con todas las partes del discurso se desea significar alguna cosa, de modo que se llaman, si por tanto se llaman (*appellari*), se nominan también (*nominari utique*), y el nominar viene de nombre (*nomine*)<sup>20</sup>.

Terminado el examen de los signos que se significan recíprocamente, se pasa al estudio de los signos que se significan a sí mismos. Se dice que así como todas las palabras son nombres y todos los nombres son palabras, el nombre, además de significar a sí mismo (*se ipsum significare*), significa los otros nombres. Hay, pues, signos que se significan a sí mismos, mientras uno es significado del otro, y por tanto de uno como también del otro. Este sería el caso del *vocablo*<sup>21</sup>.

En este punto Agustín detiene el diálogo y le solicita a su hijo que haga una recapitulación de todo lo tratado hasta el momento: “Resume, por favor, lo que hemos hallado dialogando”.

#### Resumen de Adeodato:

- se buscaba por qué motivo se habla;
- se encontró que se habla para enseñar o recordar;
- las palabras son signos, y es imposible que sea signo lo que no significa cosa alguna;
- sin signos se pueden mostrar aquellas cosas que no estamos haciendo cuando somos interrogados, pero podemos realizar inmediatamente después de la interrogación;
- pero el hablar no pertenece a la categoría precedentemente mencionada, pues si somos interrogados sobre qué cosa es el hablar, mientras hablamos no podemos expresarlo sino hablando;
- de lo anterior se deriva que: los signos se indican con signos, o con signo lo que no es signo, o sin signo cuando lo podemos ejecutar después de la pregunta;
- al examinar con diligencia los signos que se indican con signos resultó que: hay algunos signos que no pueden ser significados de los signos que ellos mismos significan, y hay otros que pueden, como cuando decimos signo, significar también palabra, y cuando decimos palabra significar también signo; de hecho, signo y palabra son dos signos y dos palabras;
- en el género de los signos que se significan recíprocamente se mostró que algunos son de desigual valor, otros de igual valor y otros de idéntico valor;
- son de desigual valor el signo, porque significa todos los signos de los cuales una cosa puede ser significada, y la palabra, que no es signo de todos los signos sino sólo de aquellos que se hacen con la articulación de la voz;
- palabra y nombre, en general, tienen igual valor; la razón demuestra que todas las partes del discurso son nombres, pero palabra y nombre no tienen valor idéntico, ya que por algún motivo es que

<sup>20</sup> 5, 12. 14-15 (pp. 744-750).

<sup>21</sup> 6, 17-18 (pp. 754-756).

se llaman *verba* = impresión auditiva y *nomina* = representación de la conciencia;

— entre los signos de idéntico valor se halla el nombre;

— resta poco claro el tema de los signos que se significan recíprocamente, pues no se ha encontrado ningún signo que se signifique a sí mismo, significando a los otros<sup>22</sup>.

Agustín comprende que su hijo, y lógicamente el lector, se preguntarán qué sentido puede tener todo el largo y complicado discurso que han venido sosteniendo. La explicación de Agustín es importante ya que permite comprender el método seguido:

“Es difícil decir en este punto adónde pretenda llegar contigo a través de tantos rodeos. Tú, tal vez, supones que estamos haciendo ejercitaciones y que con una serie de argumentos, pretendemos apartar el espíritu de cuestiones serias, o que estamos tratando algo de poca o mediocre utilidad; o bien se sospecha que la discusión deba obtener un gran resultado, y ya deseas conocerlo u oírlo. Yo, en cambio, deseo que consideres que con este discurso no hacemos un ejercicio común, si bien lo estamos haciendo, mas no del mismo modo que lo realizan los niños. No estoy pensando en conceptos de escaso o mediocre interés. En cambio, si digo que se trata de la vida feliz y sempiterna, a la que deseo que Dios nos conduzca, con la misma verdad, por los grados proporcionados a nuestro débil paso. Temo parecer ridículo, pues he entrado en un largo camino para la consideración de los signos, y no de las cosas que esos mismos signos significan. Me excusarás si contigo hago ejercicios preliminares no para deleitarme, sino para templar la fuerza y la penetración de la mente, con que podamos no sólo soportar, sino también amar el calor y la luz de aquella región donde está la vida feliz”<sup>23</sup>.

#### *Prosigue el diálogo.*

Una vez aclarada la utilidad de la búsqueda y justificado el método que se ha escogido, Agustín pasa a considerar los signos que no significan otros signos, sino la cosa significable<sup>24</sup>. De este tipo de signos se distingue el aspecto fonético del semántico, y a partir de esa distinción Agustín recuerda la ley natural del lenguaje: “Hemos ya acordado, y justamente, que dado un signo se espera lo que este significa, y de su análisis se formula un enunciado afirmativo o negativo...”<sup>25</sup>. Luego da un ejemplo: siendo la palabra *hombre*: nombre y animal racional, el primero se dice en cuanto signo, el segundo en cuanto cosa significada. Hombre es un hombre porque hace suficientemente comprender de querer saber, en cuanto es signo. Pero si se pregunta si es

<sup>22</sup> 7, 19-20 (pp. 756-760).

<sup>23</sup> 8, 21 (p. 760).

<sup>24</sup> 8, 22 (p. 762).

<sup>25</sup> 8, 23 (p. 764).

animal hay que responder que lo es, ya que por la regla establecida la mente correría a lo que es significado por las dos sílabas: *hom - bre*, y respondería: *es animal*, o daría la entera definición: *animale rationale, mortale*<sup>26</sup>. Del ejemplo se saca una conclusión: “Porque no puedo no pensar que la conclusión se refiera al objeto que es significado por esas dos sílabas, en el acto en que esas palabras son pronunciadas, según la regla indudable, la que es naturalmente muy válida, oídos los signos, la intención del pensamiento se traslada a las cosas significadas”<sup>27</sup>.

Partiendo de esa conclusión se formula una nueva afirmación: las cosas significadas son superiores a los signos, ya que lo que es medio necesariamente es inferior al fin a que está destinado<sup>28</sup>. Y, dando un paso más, debe decirse: “Cuanto es mejor enseñar que hablar, tanto mejor es el hablar que las palabras. Mucho mejor es, pues, el contenido de la enseñanza (*doctrina*) que las palabras”<sup>29</sup>.

Agustín no aborda el problema de que todo aquello que sirve a un fin es inferior al fin mismo, se declara satisfecho con demostrar que “el conocimiento de los conceptos que se significan, aunque no es más importante que el conocimiento de los signos, es superior a los signos mismos”<sup>30</sup>.

Deben considerarse ahora aquellas cosas que se pueden conocer sin palabras o signos. Nótese a este punto la lógica implacable que el santo impone al diálogo, por la que conduce a Adeodato a aceptar que las palabras no enseñan cosas, pero pasando primero por la afirmación, aparentemente contradictoria, de que nada puede ser enseñado sin signos. Para comprender el razonamiento de los “dialogantes” se hace necesario seguir con cierto detalle la evolución del discurso. La cuestión se plantea de la siguiente manera: todas las cosas que, cuando ya hemos sido interrogados, podemos inmediatamente ejecutar, ¿pueden ser mostradas sin signos o hay excepciones? La respuesta hallada por Agustín y su hijo es:

“Nada todavía se ha encontrado que pueda ser mostrado por sí mismo, excepto el lenguaje, que es signo de sí y de otros conceptos. Sin embargo, como también él mismo es signo, nada hay que, según parece, pueda ser enseñado sin signos... Queda, pues, establecido que nada se puede enseñar sin signos, y que debemos preferir el conocimiento mismo a los signos con que conocemos, aunque no todas las cosas que pueden ser conocidas con signos son mejores que sus signos”<sup>31</sup>.

Se ha terminado el análisis de los tres puntos planteados. Agustín pasa entonces a demostrar que hay cosas que se pueden enseñar sin signos. Es falso, pues, lo que se decía al comienzo: nada puede enseñarse sin signos. En realidad nada se aprende mediante los respectivos

<sup>26</sup> 8, 24 (p. 766).

<sup>27</sup> 8, 24 (p. 766).

<sup>28</sup> 9, 25 (p. 768).

<sup>29</sup> 9, 26 (p. 770).

<sup>30</sup> 9, 28 (p. 772).

<sup>31</sup> 10, 29-31 (pp. 772-776).

signos. Cuando se me da un signo, si no conozco de qué cosa sea signo nada puede enseñarme. De modo que se puede sostener que “es el signo el que se conoce por la cosa conocida, más que la cosa por su signo mismo”<sup>32</sup>.

La conclusión es clara: nada aprendemos por medio de los signos que llamamos palabras; nosotros aprendemos el valor de la palabra, es decir el significado que se oculta en el sonido, junto con el conocimiento de la cosa significada, más que aprender la cosa por tal significación<sup>33</sup>.

El enunciado del principio que surge de lo anterior nos pone en las puertas de la teoría del Maestro interior:

“Son razonamiento y conclusión verdaderísimos que, cuando se pronuncian las palabras, o se conoce o no se conoce el significado: si se conoce, se recuerda más que aprender; si no se conoce, no se recuerda sino que más bien se es invitado a la búsqueda”<sup>34</sup>.

#### *El Maestro interior.*

La transición al tema del Maestro interior representa uno de los momentos más altos y bellos del diálogo. Partiendo de un ejemplo bíblico: la historia de los tres jóvenes en el horno<sup>35</sup>, Agustín llega a la conclusión de que “*si no creéis, no comprenderéis*”<sup>36</sup>. Se trata de una cita del profeta Isaías, que Agustín desarrolla en un magnífico pensamiento: “Lo que comprendo también lo creo, pero no todo lo que creo también lo comprendo. Todo lo que comprendo lo sé, pero no todo lo que sé lo comprendo. Mas no por ello desconozco la utilidad de creer muchas cosas de las que no tengo certeza. A tal utilidad agregó también la historia esa de los tres niños. Por tanto, ya que muchas cosas no tengo certeza, tengo ciencia de la gran utilidad de crearlas”<sup>37</sup>.

A renglón seguido se enuncia la tesis del *Maestro interior*:

“Del universo inteligible no hablamos con la persona que está afuera, sino que dialogamos con la verdad que está dentro de nuestra misma mente presidiendo, estimulados al coloquio probablemente por las palabras. Aquel con quien hablamos, enseña y es Cristo del que se ha dicho que habita en el hombre interior, *él es la incomunicable Fuerza y la sempiterna Sabiduría de Dios*. Con él se pone en coloquio toda alma racional, pero se revela a cada uno según la propia capacidad para comprender, conforme a la buena o mala voluntad”<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> 10, 33 (p. 780). Ver 10, 31-32 (pp. 776-778).

<sup>33</sup> 10, 34 (p. 780).

<sup>34</sup> 11, 35 (p. 782).

<sup>35</sup> Ver Dn 3.

<sup>36</sup> 11, 37 (p. 784).

<sup>37</sup> 11, 37 (p. 784). Ver Is 7, 9 (LXX).

<sup>38</sup> 11, 38 (p. 784). Ef 3, 16-17; ver 1 Cor 1, 24.

Para probar su tesis Agustín recurre a la distinción entre objetos sensibles e inteligibles. Para las cosas inteligibles, por medio de la razón consultamos la verdad interior (*interiorem veritatem ratione consulimus*). Para las cosas corporales la mente se sirve de los sentidos, cual intérpretes, para conocer<sup>39</sup>. Fundándose en dicha distinción es que el santo sostiene que las palabras no tienen siquiera el cometido de revelar, cuanto menos, el pensamiento verdadero del que habla, ya que no se puede saber si conoce aquello de que habla. Añadiendo a esto la existencia de mentirosos y engañadores, se comprende con facilidad que las palabras no sólo velan el ánimo, sino que también lo ocultan<sup>40</sup>.

Las palabras, por lo tanto, no corresponden al pensamiento íntimo. Agustín enuncia dos casos: “cuando un discurso aprendido de memoria se repite varias veces, se dice pensando en otras cosas. Sucede a menudo cuando cantamos un himno. En segundo lugar, cuando sin nuestra voluntad sale una palabra por otra, por un error de nuestra misma lengua”<sup>41</sup>.

A esta altura podría pensarse que Agustín le niega todo valor a la palabra, pero en realidad está lejos de tal suposición. La finalidad que se propone el diálogo es mostrar que *Cristo es el Maestro interior*, mientras que *el hombre con la palabra enseña desde afuera*<sup>42</sup>. La utilidad de la palabra no es escasa, pero no hay que darle mayor valor del que tiene; y se nos promete que en otra ocasión, se examinará la utilidad de la palabra en general<sup>43</sup>. En realidad, el hecho de relativizar el valor de la palabra ha permitido comprobar que “ya no debemos tener fe solamente, sino empezar también a comprender la verdad de lo que ha sido escrito por autoridad divina; es decir, que no debemos considerar a nadie maestro en la tierra, porque el único maestro de todos está en el cielo. Lo que después signifique en el cielo, lo enseñará ese mismo que por medio de los hombres nos amonesta con signos desde afuera, para que sepamos volver a él en la interioridad. Amarlo y conocerlo es nuestra felicidad, la que todos proclaman buscar, pero pocos son los que se alegran verdaderamente de encontrarla”<sup>44</sup>.

#### *Resumen final*

Concluida la *oratio perpetua* Agustín le pregunta a su hijo qué piensa de la tesis expuesta. La respuesta de Adeodato es a un mismo tiempo resumen del diálogo y punto final del *De Magistro*:

“Yo realmente he aprendido de la admonición de tus palabras, que el hombre de las palabras es sólo amonestado a aprender, y que es muy poco ese cierto manifestarse, por el discurso, del pensamiento del que habla. He aprendido también que

<sup>39</sup> 12, 39 (p. 784).

<sup>40</sup> 12, 40 y 13, 42 (pp. 784 y 788).

<sup>41</sup> 13, 42 (pp. 788-790).

<sup>42</sup> 14, 45 (p. 792).

<sup>43</sup> 14, 46 (p. 792).

<sup>44</sup> 14, 46 (pp. 792-794). Ver Mt 23, 8-10.

enseña, si se dice la verdad, sólo aquel que, mientras hablaba desde fuera, nos ha advertido que habita en la interioridad. Con su gracia tanto más lo amaré, cuanto más progrese en aprender”<sup>45</sup>.

### 5. — Algunas conclusiones

A — El diálogo tiene una notable estructuración interna, lógica y organizada. El hecho de que no resulte fácil advertir todo esto inmediatamente no hace más que aumentar el mérito de Agustín, quien conduce con mano segura la conversación, sin nunca perder de vista la meta final.

B — Se observa que existe una estrecha relación entre el tema del lenguaje y el de la educación. Ambos aspectos son complementarios, de forma que no es conveniente separarlos produciendo una división entre las dos partes del diálogo. Conviene abordar *el De Magistro* en una *lectura unitaria*.

C — La experiencia personal de Agustín y sus ideas más profundas aparecen una y otra vez a lo largo de la conversación. Aún cuando pueda aceptarse la fuerte influencia de la filosofía, sobre todo neoplatónica, en sus desarrollos, la tesis fundamental está claramente fundada sobre datos bíblicos y de fe.

D — La fe, por medio de la Sagrada Escritura, le dice que hay un solo Maestro que está en los cielos. Sin embargo, la razón no solamente se ve obligada a aceptar el dato de fe, sino que también puede comprenderlo: “No debemos tener sólo fe, sino comenzar a tener también comprensión de la verdad”<sup>46</sup>.

E — Es cierto que Agustín termina reduciendo el lenguaje a su materialidad y exterioridad, pero no lo hace para probar la imposibilidad de la palabra o la enseñanza, sino sus condiciones de posibilidad. Se quiere poner de relieve la interioridad y profundidad del espíritu del hombre.

F — En obras sucesivas, como por ejemplo en el *De Trinitate*, Agustín desarrollará todas las posibilidades latentes en la tesis del Maestro interior.

<sup>45</sup> 14, 46 (p. 794).

<sup>46</sup> 14, 46 (p. 792).

## MOVIMIENTO APARENTE Y MOVIMIENTO REAL

por Guillermo HAHN — Silvia S. BAKIRDJIAN de HAHN (San Miguel)

“¿No será la ilusión de este movimiento producto de un movimiento interno de nuestra conciencia?”<sup>1</sup>

Filosóficamente hablando, en el Occidente de los últimos dos siglos estamos signados por algo así como “la revancha de Heráclito”. Predominan los esfuerzos por comprender y explicitar el difícil “panta rei” que se esconde bajo la impasible máscara del ente consolidado por la “ratio”. De la monumental construcción hegeliana rescatamos como el mensaje más valioso la idea de que el Ser es proceso, el hombre libertad y la libertad autocreación. Es decir, movimiento del Ser a la Nada y de la Nada al Ser, movimiento que se mantiene así mismo cuando se devela el cambio aparente. Y si algo criticamos al viejo genio, con o sin fundamento, es la sombra de “continuismo” encapsulada en una Razón aparentemente sustancializada.

El mensaje se patentiza cuando Husserl proclama que el hombre es tiempo, y se radicaliza con Heidegger, que hace Tiempo al mismo Ser, de modo que en adelante sólo podemos hablar de “siendo”: “el Todo haciéndose”, diría Bergson, o “un cambio de dirección en estado naciente”. Parecería que no es posible torturar más a las pétreas palabras para permitir que a través de ellas se muestre la evanescencia del Movimiento puro.

Pero si esta “revancha” nos devuelve a Heráclito, en líneas generales el gran derrotado de los anteriores veinte siglos, el precio es muy alto. Porque los “grandes” que heredaron a Parménides son muy coherentes, en sí mismos y entre ellos, como quien sabe claramente que “lo que es, es”. Y resulta imposible expurgarlos de su “parmenidismo” sin perder toda su riqueza vital.

Por supuesto, sabemos que Platón está vivo: leemos, conocemos, comentamos a Platón. Y al hacerlo *sentimos*, tenemos convicción interna, de que hay en él algo vivo ahora. Pero si no aceptamos más que como una curiosidad histórica sus “esencias inmutables” hiperuránicas ¿podemos *con-cordar* (corazón a corazón) con él? Y sin esa concordancia ¿podemos hacer crecer a partir de él algo *vivo hoy*, algo de vida y muerte, en nuestra propia filosofía?

Sin el “motor inmóvil” o la “sustancia fiel a sí misma”, ¿podemos tomar de Aristóteles y Santo Tomás algo más que textos fuera de contexto? Es imprescindible, en un filosofar serio, la tarea crítica, y con ello resultan ineludibles las discusiones sobre la interpretación

<sup>1</sup> Ouspensky, P. D., *Tertium Organum*, 1911; trad. cast. H. Flores Sánchez, Bs. As., Kier, 1977.