



Comunicación y lenguaje en el *De magistro* de san Agustín

Fernando Pascual, L.C.

Toda comunicación que se establezca entre dos o más seres humanos implica una intencionalidad, un querer conducir a otro hacia o hacerle partícipe de algo que resulta conocido por quien habla. Es posible reflexionar sobre esta temática a partir de un texto famoso de Agustín, el *De magistro*, que busca desde el inicio descubrir el sentido y la utilidad de nuestro hablar, de nuestro comunicarnos con los otros.

Agustín compone el *De magistro* en Tagaste, el año 389. Se encuentra en un especial momento de su vida personal. Después de su conversión y su bautizo en Milán, el año 387, y de su viaje de regreso a las tierras africanas de su infancia, continúa su actividad espiritual y filosófica a través de una intensa vida monástica en su ciudad natal. En esta obra recoge el diálogo con su hijo, Adeodato, ya mozo de unos 16 años y que encontraría una muerte prematura el siguiente año (390)¹.

El recorrido intelectual de nuestro texto no resulta fácil por los avances y retrocesos que se van sucediendo en las discusiones. Las distintas discusiones giran alrededor del fenómeno de la comunicación, sea ésta llevada a cabo por medio de palabras o con alguna modalidad diferente; una comunicación que permite el que dos personas

¹ Cf. las indicaciones que el mismo Agustín ofrece sobre el *De magistro* y sobre la gran inteligencia de Adeodato en *Confesiones* 9,6,14.

entablen una relación que sea, en cierto modo, educativa o recordativa. Las dos posibilidades (educar o recordar) son vistas como antitéticas, en el sentido de que la primera supone el paso del no saber al saber en el discípulo u oyente, gracias a la acción del maestro; la segunda, en cambio, supone una actualización de lo que ya es patrimonio intelectual del oyente, el cual reaviva, mediante el recuerdo, un contenido concreto, por lo que en el acto de comunicación el que habla no enseñaría nada al que escucha...

Nuestro texto puede ser dividido en tres partes. En la primera se hace un estudio del lenguaje y los signos que lo componen (capítulos 1-7); en la segunda, se profundiza en el tema de los significados (capítulos 8-10); en la tercera, se afronta el tema central, la enseñanza (capítulos 11-14)². Veamos, pues, cuáles son los distintos momentos argumentativos del texto, y a qué conclusiones nos pueden llevar respecto al tema de la comunicación humana.

1. Diálogo, palabras y signos

El inicio de la discusión apunta, de un modo claro, a unificar las experiencias comunicativas bajo un elemento común: el que todas tendrían como objetivo el enseñar. Así, la primera pregunta del diálogo apunta a la intención de nuestro hablar: «¿A ti qué te parece que queremos lograr cuando hablamos?» (1,1)³. Adeodato responde, según lo que le parece en ese momento, con dos alternativas: lo que pretendemos es enseñar o aprender. Agustín reconoce que es claro que queremos enseñar al hablar, pero no ve tan claro que uno pretenda aprender. En efecto, cuando uno pregunta (lo cual parecería ser una clara señal de querer aprender), buscaría, en cierto modo, *enseñar* al otro aquello que uno quiere (1,1). Esta reflexión sobre el preguntar como

² Cf. D. GENTILI, *Introduzione al De magistro*, in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi II. La grandezza dell'anima. Il libero arbitrio. La musica. Il maestro*, introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Città Nuova, Roma 1976, p. 713. Estas partes pueden ser denominadas con tres palabras actuales: semiótica, semántica y didáctica (cf. E. SILVESTRINI, *L'educazione come proceso interiore. S. Agostino e S. Tommaso. Confronti con la Pedagogia Moderno-Contemporanea*, Borla, Roma 1992, p. 114). Existen otros modos de dividir el texto (cf. *Ibidem*, pp. 119-121).

³ «Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?». Las traducciones al castellano son más. Como edición crítica se ha seguido la siguiente: SANCTI AURELII AUGUSTINI, *Contra academicos, De beata vita, De ordine* (cura et studio W.M. Green), *De magistro* (cura et studio K.-D. Baur), *De libero arbitrio* (cura et studio W.M. Green), *Corpus Christianorum, Series Latina 29, Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2*, Brepols, Turnhout 1970. Me he permitido escribir “v” en vez de “u” allí donde era posible según otras modalidades de escritura latina.

enseñar no queda olvidada en el camino intelectual que recorren padre e hijo, pues reaparece por boca de Adeodato al inicio del capítulo 7: cuando preguntamos algo a alguien lo que queremos es que el interrogado *sepa* (podríamos decir, *aprenda*) lo que deseamos escuchar como respuesta (7,19). En la discusión que sigue encontramos que en cierto momento Adeodato pide una aclaración sobre el sentido de una pregunta formulada por Agustín (sobre si el hombre es hombre), aclaración de la que espera *aprender* lo que pide Agustín a fin de poder responder de modo adecuado (8,22).

Pero volvamos al inicio del texto. Adeodato no ve tan claro que toda conversación pretenda solamente enseñar. En efecto, si definimos el hablar como emitir palabras, hay casos en los que hablamos sin querer enseñar. Así ocurre cuando cantamos, lo cual hacemos muchas veces estando solos, «sin que esté presente nadie que aprenda» (1,1). Es decir, el canto en solitario sería un modo de hablar sin intención de enseñar nada a otros. Agustín, entonces, da a entender que existen dos fines del dialogar humano: el primero, enseñar; el segundo, suscitar el recuerdo en nosotros o en quien escucha. El segundo fin, recordar, estaría presente en momentos como los que se dan cuando cantamos solos (1,1)⁴. Pero Adeodato no acepta esta solución, pues, según cree, el fin del canto sería el deleite, no el suscitar un recuerdo. Agustín supera esta dificultad con una reflexión sobre el motivo del deleite: no está en las palabras que se cantan, sino en la melodía que se añade a la mismas, la cual es distinta de la acción de pronunciar palabras (1,1).

Vencidas estas primeras objeciones, Adeodato introduce una nueva: en la plegaria también hablamos, y es claro que en ella no queremos ni enseñar ni recordar nada a Dios (1,2). Agustín construye la respuesta desde una reflexión que arranca del dato revelado: la oración ha de hacerse en particular, encerrado en la propia habitación, en lo interior del corazón, porque Dios no necesita ni que le enseñemos ni que le recordemos nada. La oración, explica Agustín, se realiza sin palabras. En el caso de los sacerdotes que rezan en voz alta, su hablar tiene sentido no respecto de Dios, sino respecto de los hombres, para que escuchen y puedan elevarse por la memoria hacia Dios (1,2). El

⁴ El que pueda darse uno de estos dos fines, enseñar o recordar, aparece a partir de ahora en distintos momentos. Cf., por ejemplo, el inicio de 1,2 (los fines del hablar serían enseñar o suscitar el recuerdo), o al final de 4,8 (se alude al enseñar o rememorar signos por medio de signos). En el resumen de 7,19 se mantiene la dualidad de fines: hablamos para enseñar o para recordar. Lo mismo ocurre en 9,25: se enuncia un nombre para enseñar o para recordar al oyente algo que el emisor considera *útil* para ser enseñado o recordado. El tema de lo útil y la utilidad aparece en diversos momentos, como veremos.

que habla, en cambio, ofrece hacia afuera un signo de su querer («suae voluntatis signum foras dat per articulatam sonum», 1,2)⁵, por lo que, se intuye, busca solamente o enseñar o recordar. Es interesante esta observación que nos permite precisar que la palabra, un signo que refleja las *cosas*, también refleja, en cierto modo, la voluntad de quien habla⁶. El término *cosa* (*res*) no debe entenderse sólo como algo que está ahí, fuera de nosotros. También son algo comunicable (una *res*) el cúmulo de experiencias, deseos y emociones que forman parte del mundo interior de cada ser humano.

Una precisión conclusiva del tema de la oración nos abre a una nueva serie de problemas: la intención de todo hablante, incluso cuando aludimos a Cristo, no es la de enseñar palabras, sino significados, significados que son expresados por medio de palabras capaces de despertar en nuestra memoria el recuerdo de las cosas mismas (1,2)⁷. Es decir, la comunicación no puede verter sobre palabras encerradas en sí mismas como si fuesen referencias que se cruzan con otros signos sin llegar nunca a un contenido, sino que tienen valor y sentido en tanto en cuanto nos ayuden a acceder a los contenidos significativos que nos llevan al conocimiento de la realidad.

Conviene hacer notar ya desde ahora una idea que encontraremos más adelante. Aunque el fin del hablar sea el enseñar (o el recordar), no podemos establecer una identidad completa entre hablar y enseñar, pues de lo contrario la única manera de enseñar sería la que se construyese sobre palabras (10,30). De todos modos, queda claro que buena parte de la discusión de nuestro diálogo se centra en la enseñanza verbal, la que recurre a palabras significativas, y sobre ellas vamos a reflexionar ahora.

La correspondencia entre palabras, consideradas como signos, y realidades significadas, no puede ser realizada sin algunas observaciones importantes, como el darnos cuenta de la existencia de palabras que no parecen ofrecer significados concretos. En efecto, si se establece una correspondencia radical de forma que toda palabra, en cuanto

⁵ Esta fórmula nos permite entrever que existe un lenguaje exterior que busca reflejar el lenguaje interior que vive en el interior de cada uno. Cf. O. BUCCI *Prefazione* a E. SILVESTRINI, *L'educazione come processo interiore*, p. XII. Es oportuno tener presente desde ahora que no siempre el lenguaje exterior refleja lo que pensamos, como veremos más adelante al considerar el capítulo 13 (especialmente al final, en 13,44).

⁶ Toda la discusión ha iniciado a partir de la consideración de lo que *pretende* el que habla...

⁷ «Memoria, cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas, quarum signa sunt verba» (1,2).

signo, represente o se refiera a algo, resultaría entonces que habría palabras que no fuesen signos, por lo que no toda palabra podría ser considerada como signo. El ejemplo aducido es el de la palabra “nihil”: en ella no se significaría nada... (2,3).

La segunda observación alude al hecho de que para explicar las palabras (signos) se recurre a otras palabras (también signos), y la cosa es más compleja cuando tenemos que explicar palabras muy comunes, como es el caso de la preposición *ex* (2,3). En el fondo de lo que se trata es de ver en qué sentido toda palabra debería ser signo, si existen realidades conocidas que puedan ser expresadas (mostradas) sin la mediación de un signo, y qué pasa cuando el signo alude a una palabra que, a su vez, significa (es signo de) algo... (2,3-4,10)⁸.

Esta problemática vuelve a aparecer en 10,29: existen cosas que pueden ser mostradas sin necesidad de signos, aunque también hay otras que sólo pueden ser enseñadas por medio de signos. Los ejemplos que se aducen en la intervención de Adeodato son interesantes: si alguien pregunta qué es hablar, o qué es enseñar, el que responde parecería mostrar “sin signos” (con su acción) la posible respuesta a la pregunta... Sin embargo, esta afirmación no está exenta de problemas, como indica el mismo texto: si a uno que me pregunta qué es pasear le respondo con mi propia acción de pasear, es posible que se quede con una idea equivocada: pasear sería lo que ha hecho Fulano al caminar delante de mí... Algo parecido puede decirse del “enseñar qué sea el enseñar”: no puede realizarse sin signos (10,30). La conclusión entonces parecería clara: no sería posible enseñar nada sin signos (10,30)⁹. A pesar de los problemas, y con un vuelco argumentativo que desconcierta, Agustín llevará a la conclusión contraria: sí es posible enseñar sin signos (10,32). Pero no anticipemos el análisis de este pasaje, sobre el que volveremos en su momento.

⁸ La situación en momentos se hace bastante compleja, cuando se alude a signos de signos de signos de cosas. En forma de resumen, tomamos el ejemplo de la palabra *flumen*: «Cum verbum signum sit nominis et nomen signum sit fluminis et flumen signum sit rei, quae iam videri potest...» (4,9).

⁹ El problema es recogido de nuevo con otro ejemplo en 10,32: si veo a un cazador con los medios para cazar pero no conozco los instrumentos que lleva consigo, y si le preguntase qué es lo que pretende, y si me respondiese con un acto de cacería, no quedaría en mí claro lo que es el cazar ni lo que es un instrumento para cazar. De todos modos, Agustín da a entender a Adeodato que una persona muy inteligente podría comprender, desde el ejemplo, lo que es la caza. Esta idea de la persona inteligente anticipa, en cierto modo, la solución final: hay una presencia o un diálogo del Maestro interior que nos permite pasar de lo observado (particular, contingente) al nivel de las verdades intelectuales (universales, necesarias).

¿Cómo podemos entender el término *signum*? Podemos definirlo como una realidad que significa algo (2,3). Más adelante, en 4,9, Agustín dirá: «Dicimus enim et signa universaliter omnia, quae significant aliquid». El conocimiento del signo resulta posible sólo a partir del conocimiento de las cosas. Si escucho por vez primera la palabra “cabeza” y no conozco su significado, para mí tal palabra no es significativa; lo será cuando haya asociado a la misma un significado que ya sea conocido por mí gracias a la ayuda de la vista. En otras palabras, no es el signo el que nos lleva a conocer algo, sino que es el conocimiento de la cosa significada la que nos permite conocer el signo (10,33-34).

Es interesante notar, según una tripartición que ofrece Agustín y acepta Adeodato, que existirían tres modos de explicar los signos. El primero, mostrar signos con otros signos; el segundo, mostrar signos con las cosas significadas; el tercero, mostrar signos con las acciones significadas (4,7; 7,20). Al final de una serie de reflexiones y ejemplos Agustín y Adeodato concluyen que toda palabra es signo, mas no todo signo es palabra (4,9, cf. 11,36). Se hace más completo el cuadro cuando se recuerda que hay signos que se significan a sí mismos (4,10), y hay otros signos que son recíprocos: uno significa el otro y viceversa, como es el caso de la relación que se establece entre *nomen* y *verbum* (5,11-12). La relación que existe entre estos dos términos no excluye la diferencia que los separa, pues mientras *nomen* alude al excitar el recuerdo en el espíritu y ocasionar así el conocimiento, *verbum* se refiere, en cambio, al término acústico que apunta directamente a suscitar la sensación auditiva (5,12; 7,20). De este modo reencontramos la temática inicial (y final) de los razonamientos que se suceden: el hablar está orientado a suscitar en cada uno un recuerdo...

Ante la serie de problemas que se dan cuando queremos aclarar la relación entre *verbum* y *nomen*, especialmente por lo que se refiere a elementos de enlace entre las palabras (como es el caso, ya discutido, de las conjunciones, preposiciones, adverbios, etc.), Agustín y Adeodato sienten la necesidad de recurrir a ejemplos que gozan de un especial prestigio por venir de personas o de textos especialmente valiosos. Así, se pone ante la consideración de los dialogantes un texto de la Sagrada Escritura (2Cor 1,19, citado en 5,14)¹⁰, desde el cual se da a entender que no son los sonidos significativos los que pueden darse en una persona, sino su contenido (aquello que se expresa a través de las

¹⁰ El pasaje es introducido por Agustín con una clara alusión a la autoridad del mismo: «Ergo, ut ea potissimum auctoritate utamur...» (5,14).

palabras). El ejemplo aducido es suficientemente claro al respecto: decir que en Cristo hay sólo un *sí* (*est*, dice el texto), no significa creer que en Cristo se den las letras de esa palabra, sino su significado. El ejemplo permite ilustrar la profunda separación que existe entre las palabras en su dimensión material (fonética si son pronunciadas, visiva si se encuentran escritas)¹¹, y sus contenidos inteligibles, que escapan a cualquier posible materialización.

Más adelante encontramos otro intento de recurrir a personas o documentos cualificados. Adeodato, al ver que no eran capaces de hallar la solución a los problemas que estaban discutiendo, pide a Agustín que encuentre a alguna persona, reconocida como experto dotado de autoridad, que pueda ser consultada para superar la situación de *impasse* en la que se encuentran¹². Al responder, Agustín da a entender que confía en la fuerza de la razón para salir de la situación de estancamiento, sin que haya necesidad de recurrir a la ayuda de la autoridad. Con una serie de ejemplos insiste en que no hace falta el apoyo de los “elocuentes” para comprender algo que es patente en sí mismo: que todos los elementos de la oración, también las conjunciones, pueden ser nombres (5,15-16)¹³.

2. Signos y significados

A petición de Agustín, Adeodato ofrece un amplio resumen de los resultados alcanzados a lo largo de las discusiones de los primeros seis capítulos (7,19-20). Este resumen sirve para *recordar* (lo cual es, no lo *olvidemos*, uno de los fines del hablar) y para establecer un puente entre lo que se está elaborando y la meta que pretende alcanzar Agustín. Según nuestro autor, es importante subrayar que las discu-

¹¹ Una alusión a la condición comunicativa de la escritura se encuentra en 4,8: mediante ella expresamos para el sentido de la vista lo que es propio del sentido del oído (4,8).

¹² «Te oro, ut aliquem de illis reperias, quibus verborum notitia summa conceditur, cuius auctoritate potius id quod cupis efficias» (5,15).

¹³ De todos modos, y para satisfacer a espíritus lentos o rebeldes, Agustín no duda en buscar el apoyo de la autoridad de Cicerón para corroborar sus afirmaciones... (5,16). Es de señalar que el conjunto de la obra tiende más bien a dejar de lado a la autoridad para trabajar desde las posibilidades intelectuales de los dos interlocutores (cf. también 9,28), lo cual puede contrastar con el clima de fe con el que terminará el diálogo y con la opción que encontramos hacia el final del *Contra academicos* (3,20,43): «Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum». También en *De ordine* (2,9,26), que exalta el papel de la razón, Agustín da un gran espacio a la autoridad, en cuanto que es anterior temporalmente al acto de la inteligencia (si bien en sí misma lo principal radica en la razón).

siones anteriores no han sido simples juegos de palabras, sino que estaban orientadas hacia el conocimiento de una vida eterna y bienaventurada, vida a la que se accedería de un modo mejor, según parece, no por medio del análisis de los signos, sino de las mismas cosas, con la ayuda del mismo Dios (8,21). El que aparezca el tema de la vida eterna en este momento puede dejar perplejo al lector, pues el texto empezó directamente con una pregunta sobre el hablar, sin establecer una guía o un proyecto temático respecto de lo que iban a ser las discusiones futuras. De todos modos, y en el contexto de la conversión de Agustín, la sorpresa no es tal, pues la relación entre búsqueda de la felicidad y búsqueda de la verdad es algo muy presente en los escritos filosóficos del convertido de Tagaste. Además, el final del diálogo recoge el tema de la felicidad y de la vida bienaventurada, tal y como nos la ha enseñado Cristo (14,46), por lo que se puede decir que no podemos separar el fenómeno educativo de la tendencia que todo hombre experimenta de conseguir la anhelada felicidad.

El tema de la vida eterna y feliz queda sólo en el horizonte, pues la discusión continúa el camino difícil y fatigoso del estudio de los signos (8,21). El texto nos ofrece un análisis sobre aquellos signos que no significan otros signos, sino que significan cosas significables. La pregunta acerca de si el hombre es hombre ilustra este recorrido, y la conclusión resulta ser sumamente interesante: la palabra *hombre* puede ser entendida como signo (con sus dos sílabas), o puede ser usada en cuanto referente de un significado, y, por lo tanto, alude más a este significado que al hecho de ser un signo lingüístico, sin que se excluya el que *hombre* sea también un nombre (8,22-24). De este modo se superan falacias como la ocasionada por algún socarrón que afirmase que un *león* sale de la boca de una persona por el hecho de pronunciar la palabra *león*: de la boca sólo sale el nombre, pero no la realidad significada... (8,23). Quedan superados igualmente problemas semejantes, como el de que una persona (Adeodato, Agustín, cualquier hombre) se convierta en un nombre que puede dividirse en dos sílabas¹⁴.

La siguiente etapa de los razonamientos apunta precisamente a la comparación entre palabras (en cuanto signos), significados y cosas significadas. Esta comparación busca establecer cuál de estas tres realidades tenga un valor superior a las demás. La comparación se construye sobre un paralelismo complejo que podemos establecer entre

¹⁴ En este sentido, se puede entender la frase de que «yo no soy hombre» en cuanto quiere decir que yo no soy las sílabas que componen esta palabra (8,24).

nombres y cosas, conocimientos de los nombres y conocimientos de las cosas (9,27-28).

Pero antes de que se inicie a fondo esta discusión, Agustín nos recuerda nuevamente que las palabras son usadas precisamente con el fin de enseñar¹⁵, y en esto radica el que la doctrina sea superior a las palabras (9,26-27). Si recordamos esta idea podemos vislumbrar ya la solución final del diálogo: lo importante no son las palabras, sino los significados, y esto es fundamental para comprender el fenómeno humano de comunicación de los saberes.

Es en este momento cuando Agustín vuelve sobre un tema ya afrontado anteriormente. Existirían cosas que puedan ser mostradas sin necesidad de signos (como el pasear, el estar sentado, etc.); pero otras sólo pueden ser enseñadas a través del recurso a los signos, como la locución y la misma acción de enseñar, aunque las discusiones oscilan a veces en la dirección contraria a esta conclusión, como si no se pudiese enseñar nada sin signos (9,28-10,31)¹⁶. Aunque no sea posible establecer una identidad entre significar algo y enseñar, resulta claro que significamos para enseñar (no es justo, sin embargo, decir que enseñamos para significar, 10,30).

Agustín parece dispuesto a dar un vuelco a todo el recorrido intelectual, como si el resultado conseguido (no se puede enseñar nada sin recurrir a signos, 10,31) fuese falso. Para este cambio radical, vemos que Agustín inicia por invertir la dificultad que rodeaba al querer enseñar sin signos (como en el caso ya mencionado de uno que explique qué es el caminar con el ponerse al caminar más deprisa) para subrayar que sí hay muchas cosas que se pueden mostrar sin signos. Después de recurrir al ejemplo (que ya hemos considerado antes) de los utensilios del cazador, Agustín nos pone ante el teatro, en el cual se nos muestran las cosas mismas sin signos (10,32).

Un lector crítico podría sorprenderse de que Adeodato no levante ninguna dificultad ante este ejemplo, pues el teatro *representa*, es decir, transmite mensajes (en ocasiones muy distintos de la realidad, como en algunas tragedias) a través de los hombres, que se convierten en signos *encarnados* de algo a veces muy distinto de ellos mismos.

¹⁵ «Verba enim sunt, ut his utamur; utimur autem his ad docendum» (9,26).

¹⁶ Estas consideraciones arrancan desde unos versos de Persio (poeta latino del siglo I d.C.), si bien Agustín quiere dejar de lado la discusión acerca de lo que pretendía decir el poeta, pues «non enim horum auctoritati subiecti sumus in talibus rebus» (9,28). En *Contra academicos* encontramos una expresión parecida de rechazo de ciertas autoridades si el acogerlas pudiese significar un obstáculo a la libertad de la filosofía, del pensamiento que realiza un camino de búsqueda (cf. por ejemplo, 1,3,9 y 1,9,24).

Pero el ejemplo es acompañado por otro: también hay cientos de realidades naturales (sol, luna, estrellas) en las que Dios y la naturaleza nos muestran directamente la realidad, sin necesidad de signo alguno, lo cual daría la prueba evidente de que no es necesario el signo para enseñar (10,32)¹⁷. En otras palabras, las realidades que contemplamos se convierten en portadoras de significados en sí mismas, sin necesidad de mediación alguna de los signos¹⁸.

La falta de una respuesta inmediata de Adeodato ante estas observaciones queda explicada en parte por la ruptura que se produce en el texto a partir precisamente del final de 10,32. A partir de este momento Agustín inicia un largo discurso que sólo deja, ya hacia el final, un breve momento para que Adeodato exprese su “juicio” sobre lo dicho, pues Agustín está convencido de que si se hubiese seguido el método de las preguntas el resultado hubiese sido idéntico, en cuanto que la verdad ya estaba presente en Adeodato (14,46).

El paso siguiente sorprende, pero tiene su lógica: Agustín entrevé la posibilidad de que no haya nada que se aprenda a través de sus signos. En efecto, si alguien me muestra un signo y desconozco el significado del mismo, no puedo aprender nada; en cambio, si conozco el significado del signo, éste no me enseña nada no sabido anteriormente (se limitaría, entonces, a recordar o evocar). El recorrido intelectual humano parte precisamente desde el desconocer los signos hacia el llegar a conocerlos cuando a cada signo podemos dar su significado (un significado conocido precedentemente por nosotros). Lo que importa, por lo tanto, es tener en uno mismo el significado (el ejemplo usado alude a la *realidad de la cabeza*) para luego poder conectar este significado con un signo que lo signifique (por medio de la palabra *cabeza*, 10,33). Es decir, lo primero es conocer las cosas; luego, desde ellas, es posible conocer los signos que pueden indicarlás o significarlás (10,34).

Por lo mismo, el esfuerzo de Agustín es persuadir a Adeodato de que «nosotros no aprendemos nada a través de aquellos signos que son llamados palabras» (10,34). Son las cosas conocidas las que nos permiten conocer las palabras, las que nos abren el acceso a la significación que se esconde en el sonido. Entonces, ¿para qué sirven las pala-

¹⁷ Ello no se opone a una afirmación que encontramos anteriormente, según la cual las cosas son significables (expresables en signos) sin ser ellas mismas signos (4,10). Este punto es esencial en el esfuerzo por elaborar una teoría del signo como camino para el crecimiento humano en el saber.

¹⁸ Este segundo ejemplo no está exento tampoco de problemas, pues la naturaleza no es un sujeto intencional que quiera “enseñar” algo sin signos...

bras? Para orientar nuestra atención hacia aquellas realidades que, si no conocemos, podremos llegar a conocer por medio de la visión o de cualquier otro sentido del cuerpo, o incluso por medio de la inteligencia (10,35-11,36). El conocer, por lo tanto, no viene por medio de las palabras, sino de las cosas¹⁹.

3. Hacia el descubrimiento del Maestro interior

En este momento se recogen las discusiones iniciales sobre el escuchar, un fenómeno que se explica nuevamente en la clave de la doble alternativa: aprender o recordar. Al escuchar algo que es dicho por otro, o sabemos lo que significan las palabras (y entonces recordamos) o no lo sabemos (por lo que no podemos ni recordar ni aprender: a lo sumo se nos invita a buscar el significado de lo dicho, 11,36). Podemos añadir por nuestra parte que en este último caso la palabra no deja de ser útil, pues se convierte en una invitación, para quien tenga ciertamente algún interés, a ir más allá del horizonte de lo ya conocido, a abrirse a nuevos conocimientos, a nuevos contenidos (aunque sólo se trate de atribuir un significado ya conocido a una palabra hasta ahora desconocida).

Al lado de la evocación verbal de cosas que sabemos, es posible también el acceso a historias de hechos que no hemos presenciado, pero que nos son comunicados por medio de palabras cuyo significado sí nos resulta conocido. El caso de los tres jóvenes, Ananías, Misael y Azarías, que son arrojados al horno encendido es el ejemplo aducido por Agustín (10,33; 11,37). Este ejemplo nos permite acceder a la comprensión del fenómeno de la creencia (o de la fe, en su dimensión humana), pues no sabemos (por evidencia o por experiencia) lo que ocurrió a los tres jóvenes, sino que lo creemos.

Aquí radica la diferencia entre aceptar lo que entendemos y aceptar lo que no entendemos, y desde ella podemos descubrir la relación que existe entre el creer y el entender. «*Quod ergo intellego, id etiam credo; at non omne, quod credo, etiam intellego. Omne autem, quod intellego, scio; non omne, quod credo, scio*» (11,37)²⁰. La fe (el creer)

¹⁹ «Non enim ea verba, quae novimus, discimus aut quae non novimus didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta, quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit» (11,36).

²⁰ Antes se ha cita el texto de *Is* 7,9, «nisi credideritis, non intellegetis», que aparece y es comentado en otros textos de Agustín. Cf. A. ARÓSTEGUI, *Interpretación agustiniana del "Nisi credideritis, non intellegetis"*, en "Revista de filosofía" 24 (1965), 277-283; L. ALICI, *L'altro nell'io. In dialogo con Agostino*, Città nuova, Roma 1999, p. 40.

no es algo irracional, pues Agustín entiende que es útil creer una gran cantidad de cosas que no conocemos²¹.

El tema de la fe humana es ilustrado también con un ejemplo bastante claro: cuando se nos informa que hay luna nueva, si no la vemos, normalmente creemos en las palabras, pero también es frecuente el no creer. Después, si vemos, ya no conocemos por medio de las palabras, sino directamente, gracias a las cosas mismas y a los sentidos (12,39). Este ejemplo está colocado en el marco de una serie de reflexiones acerca de la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual. El primero depende de la luz (en el ámbito de lo visible) o de los elementos de este mundo (en el ámbito de los demás sentidos). El segundo, en cambio, mira hacia el interior del propio hombre, en el cual reside la verdad²². En el ámbito sensible es posible recordar y guardar imágenes y “documentos” de lo que hemos percibido, de forma que al hablar, si lo hacemos con recta intención (*bona conscientia*), no mentimos, pues nos estamos refiriendo a realidades. El que nos escucha acoge lo que decimos o bien porque también ha visto las mismas cosas (y entonces nuestras palabras no enseñan nada), o bien porque da fe a lo que decimos. En este segundo caso, el que escucha no aprende, sino que se fía y cree en las palabras (12,39).

Desde la analogía del conocimiento sensible Agustín no tiene ninguna dificultad en describir algo parecido en el mundo intelectual. Si yo digo algo que conozco internamente por medio de la luz de la verdad que se encuentra dentro de mí, el que me escucha lo conoce también gracias a esa misma luz (que habita en su interior) y no por medio de mis palabras. Por eso, el método de las preguntas (la mayéutica socrática) ayuda a penetrar y a expresar correctamente algo que uno puede percibir en su interior, algo que no se aprende, sino que permanece, tal vez escondido, en cada uno (12,40). Ya anteriormente se había dado la clave para comprender este fenómeno: el secreto de

²¹ «Nec ideo nescio, quam sit utile credere etiam multa, quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam. Quare pleraque rerum, cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur scio» (11,37). Sobre esta “utilidad del creer” se volverá más adelante. Juan Pablo II, en la encíclica *Fides et ratio* (nn. 32-33) habla de la mutua ayuda que se prestan entre sí la fe y la razón, la creencia y el conocimiento intelectual, también en el ámbito de lo intramundano. Hemos comentado este pasaje en F. PASCUAL, *De la fe humana a la fe cristiana. Reflexiones en torno a los nn. 31-33 de la encíclica Fides et ratio*, en “Ecclesia. Revista de cultura católica” 13 (1999), pp. 155-177.

²² Podemos evocar aquí un texto de Agustín escrito uno o dos años después del *De magistro*: «Noli foras ire, in teipsum redi, in interiori homine habitat veritas; et si tuam naturam mutabilem inveneris, trascende et teipsum» (*De vera religione*, 39,72, in SANCTI AURELI AUGUSTINI, *De doctrina christiana, De vera religione, Corpus Christianorum, Series Latina* 32, Brepols, Turnhout 1970).

nuestra comprensión radica en el juzgar desde la verdad interior lo que recibimos desde el exterior. Esa verdad interior (lo dice el convertido Agustín) es Cristo, si bien no todos lo reciben de modo adecuado, por lo que es tan importante una disposición favorable a la acogida por medio de una voluntad buena (11,38).

Si Adeodato preguntase si ha aprendido algo (a nivel intelectual) gracias a Agustín, éste no tendría reparo en hacer ver la diferencia entre una información sensible y otra de tipo intelectual. El ejemplo es bastante expresivo: uno puede afirmar que ha visto volar a un hombre, y que los sabios son mejores que los necios. El que escucha puede negar lo primero (en función de los datos de experiencia que tiene) o, al menos, puede decir que nunca lo ha visto, aunque tal vez lo acepte en un acto de confianza en el que habla. En cuanto a lo segundo, resulta fácil decir que es así, sin necesidad de ninguna experiencia ni de haberlo aprendido, pues uno mismo se da cuenta de la superioridad del sabio sobre el necio al comparar los dos significados entre sí (12,40). Por lo mismo, Agustín quiere que Adeodato se percate de que no ha aprendido nada a través de las palabras de su padre («ne [...] aliquid te didicisse verbis meis», 12,40)²³.

Las disposiciones que un oyente puede encontrar frente a las cosas que decimos pueden ser tres. La primera consiste en ignorar si lo que decimos es verdadero; en este caso, uno o cree, o duda, u opina («credere aut opinari aut dubitare»). La segunda consiste en reconocer que lo dicho es falso, por lo que se opone y niega («adversari atque renuere»). La tercera consiste en saber que es verdadera, y así puede dar su asentimiento («attestari»). En ninguna de estas tres posibilidades se aprende nada... (12,40). Esta clarificación es de importancia, pues todo depende del control que cada uno ejerce sobre la información que recibe, control que es posible, según la tesis del texto, desde la verdad interior.

Encontramos aquí una nueva e interesante observación sobre la utilidad. Agustín afirma que las palabras son inútiles para aquellas personas que no pueden ver las cosas acerca de las cuales se habla, a no ser que sea útil el creer algo que se ignora (13,41). No se explica aquí en qué consista la utilidad de creer cosas que ignoramos, pero

²³ La intervención final de Adeodato es, en este sentido, paradójica: «Ego vero *didici* admonitione verborum tuorum...» (14,46, la cursiva es mía). Adeodato no puede evitar el usar el verbo *aprender* para referirse a lo que ha acogido o a lo que se ha suscitado en sí mismo gracias a la estimulación (al recuerdo) a través de las palabras de Agustín...

bastaría con evocar el *Contra academicos* para darnos cuenta de que sin creer es imposible vivir...²⁴.

El ejemplo que sigue evoca una nueva situación: es posible que uno *enseñe* a otros algo que uno mismo ignora, al referir de palabra argumentos (como los que se usan para defender la inmortalidad del alma) que no acepta, y encontrar en el que escucha una confirmación interior de la verdad de esos argumentos considerados como falsos por el que habla... En este caso resulta evidente un aspecto nuevo que interfiere en toda relación dialógica: las palabras pueden no reflejar la convicción interior de quien habla. La cosa se hace más clara si recordamos a los que mienten y engañan, a los que encubren, por medio de palabras, lo que tienen en su pensamiento (13,41-42)²⁵. Otras dos situaciones ilustran la disociación entre palabras y pensamientos. La primera es el caso de cantar un himno aprendido de memoria sin comprender su significado. La segunda es el error involuntario de emitir una palabra cuando queremos decir otra, lo cual puede inducir también a error al que escucha aunque el que habla haya querido decir algo verdadero (13,42).

Establecida la no identidad entre pensamientos y palabras a nivel de quien habla, se da el paso al estudio de un nuevo tipo de problemática. Es posible, nos dice Agustín, que una persona que habla confiera un sentido o matiz particular y no bien conocido a algunas de las palabras que usa, y sólo él (quizá también algunos otros) conoce el significado según el cual están siendo usados esos términos. A la vez, algunos oyentes no captan ese sentido particular dado a esas palabras, las cuales son comprendidas o traducidas según otros significados asociados a las mismas, y por ese motivo es posible que rechacen lo que se dice (el significado que creen expresado por el hablante). Si nosotros pudiésemos penetrar en el pensamiento del otro y entender en qué sentido usa todas las palabras (a esto podría ayudar, según dicen algunos, las definiciones)²⁶ se evitarían muchas discusiones inútiles, pues hablante y oyente entenderían el mismo significado bajo el mismo

²⁴ El tema será el título explícito de otra obra de Agustín, *De utilitate credendi*, escrita unos dos años después del *De magistro*. La vida está llena de momentos en los que creemos cosas que no vemos, y, en la mayoría de los casos, obtenemos muchas ventajas de vivir de esta manera.

²⁵ Ya el mundo antiguo distinguía entre lo que uno dice y lo que uno piensa. Cf. EURÍPIDES, *Hipólito* 612 (es mi lengua la que ha jurado, pero no mi corazón), y la reflexión sobre este pasaje en PLATÓN, *Teeteto* 154d.

²⁶ En el texto Agustín parece no estar muy de acuerdo con esta idea, pues resulta difícil encontrar un buen definidor.

término (13,43)²⁷. La disociación entre palabra y pensamiento nos muestra hasta qué punto las palabras pueden impedirnos el llegar a comprender lo que uno piensa, como se indica de modo explícito en el siguiente número: no podemos, desde las palabras, conocer los pensamientos de las personas (13,44)²⁸.

El último momento del discurso de Agustín sirve para confirmar la presencia de la verdad en cada uno. Si llegásemos a la situación ideal en la que las palabras expresasen correctamente las cosas pensadas (contenidos) por parte de quien habla, y se lograra así un acceso a su pensamiento, no sería el pensamiento del maestro lo que interesaría en la enseñanza, sino el acceso a la verdad. En otras palabras, nadie envía a sus hijos a estudiar para que retengan los pensamientos de los profesores, sino para que aprendan, lo cual se produce cuando, desde dentro, cada alumno juzga sobre la verdad o falsedad de lo que se dice²⁹. Por lo mismo, no tiene mucho sentido decir que uno aprende de los doctores, sino más bien reconocer que quien habla es una persona instruida o *enseñada* (un *docto*) que también ha recibido y acogido la verdad en su interior (14,45).

Esto no quita, sin embargo, el que las palabras sean útiles (aunque el argumento no es profundizado en el texto, sino pospuesto para otra ocasión)³⁰, pero el fin de toda la discusión es llegar a entender (no sólo creer) la verdad que leemos en el Evangelio y que nos invita a no

²⁷ Ya en el pensamiento de Platón se hacía imprescindible el establecer un acuerdo sobre el significado y las definiciones de las palabras usadas. Puede verse, sobre este punto, *Fedro* 237cd. Algo parecido ocurre en Aristóteles, quien siente necesidad de aclarar los términos empleados en algunos de sus tratados, y que nos ha dejado, en el escrito *Delta* de la *Metafísica*, un pequeño diccionario filosófico que busca precisamente tener presente los distintos sentidos que pueden darse a algunas de las palabras fundamentales en su reflexión sobre las causas...

²⁸ Agustín deja de lado los problemas de tipo acústico, como el no oír bien lo que el otro ha dicho y discutir de modo acalorado sobre algo que fue dicho correctamente pero que no ha sido escuchado con claridad... Se trata de algunas (son muchas más) de las interferencias posibles que entran en juego en las distintas formas de diálogo.

²⁹ El juego entre interioridad y exterioridad es central en el pensamiento agustiniano y, en cierto sentido, recoge la herencia platónica que continuará en numerosas escuelas pedagógicas del mundo occidental. Sobre esta temática en Platón, cf. P. BONAGURA, *Exterioridad e interioridad: la tensión filosófico-educativa de algunas páginas platónicas*, EUNSA, Pamplona 1991.

³⁰ Se puede considerar al *De doctrina christiana* (escrito en diversos momentos de la vida de san Agustín) como una obra que ofrece numerosas reflexiones sobre los distintos modos de indicar las cosas por medio de signos, lo cual podría interpretarse como una continuación de las temáticas que el *De magistro* había dejado para otro momento... Cf. L. ALICI, *L'altro nell'io*, p. 59, n. 179 y pp. 147-155 (en donde se ve *De doctrina christiana* en su conjunto como una teoría sobre el signo).

llamar a nadie maestro sobre la tierra. La mediación humana, a pesar de tantas reservas y delimitaciones, sigue en pie, pues lo que más nos interesa, el saber lo que hay en los cielos, «docebit ipse, a quo etiam per homines signis admonemur foris, ut ad eum intro conversi erudiamur» (14,46).

Los momentos finales recogen, de modo “dramático” (representativo), lo que han sido las ideas centrales del diálogo. Agustín pide a Adeodato que exponga su parecer ante lo afirmado en su largo monólogo. Si conocía lo que ha sido explicado, por medio de preguntas (mayéuticamente) hubiera sido capaz de mostrar que ya poseía estos conocimientos; si, por el contrario, no conoce la verdad de esas afirmaciones, ni Agustín le ha enseñado nada (porque «nunquam possum docere») ni tampoco el Maestro (pues «tu adhuc non potes discere», 14,46). Según esto, nadie sería capaz de enseñar a nadie y, a la vez, los que pueden aprender necesitarían una serie de disposiciones (de las que aquí no se habla) desde las cuales estarían capacitados para acoger la acción de Dios en su interior.

Ya señalamos antes que la última respuesta de Adeodato muestra su gratitud por haber *aprendido*, a través de la admonición recibida a través de los vocablos de Agustín, que las palabras sirven sólo para incitar el recuerdo, por lo que de las dos alternativas con las que empezó el diálogo (el hablar sirve para enseñar o para recordar) sólo quedaría en pie la segunda, si bien en un sentido que no da a entender una preexistencia del alma, sino un reconocer una verdad que se hace evidente al intelecto por medio de la acción del Maestro interior, sin que esto implique un desprecio a la acción de ayuda del maestro humano. Por lo mismo, queda muy agradecido con el discurso de Agustín, pues ha respondido a todas las objeciones que le venían en mente, y ha tocado todos los puntos que eran pertinentes al tema en cuestión³¹. Es interesante notar que las últimas palabras de Adeodato son un elogio al diálogo humano, en cuanto que por medio del mismo es posible responder a lo que uno pueda estar buscando³².

³¹ «Nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur» (14,46).

³² De un modo parecido, al final del primer libro del *De ordine* Licencio reconoce la enorme cantidad de favores que la providencia dispensa a través de la acción de Agustín, el cual confiesa que es plenamente consciente de ello, y por ello no deja de dar gracias a Dios por tal resultado (cf. *De ordine* 1,11,33).

Algunas reflexiones conclusivas

El recorrido intelectual del *De magistro* evidencia desde el inicio uno de los temas centrales del pensamiento agustiniano: el papel y los límites de la acción del hablante sobre el alma del oyente. En este sentido, la conclusión (que reduce a muy poco la “eficacia” de la acción del maestro humano) no debe engañarnos, pues la dirección y disposición de las palabras que el hablante ofrece al oyente apunta precisamente a manifestar, a pesar de los límites del lenguaje simbólico (basado en signos), verdades en las que todos podemos comulgar por encontrarnos bajo la acción del único Maestro y bajo la experiencia de un mundo único, verdades asequibles por igual a todos (a no ser que exista algún impedimento de tipo subjetivo que dificulte la experiencia o la escucha del Maestro interior).

Se ha dicho recientemente que el *De magistro* no es una obra pedagógica, sino una obra que analiza las condiciones en las cuales se hacen posible tanto el conocimiento humano como la comunicación entre las personas³³. En este sentido, la obra nos permite profundizar en dos aspectos de la comunicación humana: la dimensión lingüística y la dimensión educativa³⁴, sin que entre ambas dimensiones se establezca un divorcio radical: la significatividad de las palabras apunta precisamente a la posibilidad de establecer puentes de relación dialógica entre los seres humanos, y se construye sobre la realidad en cuanto conocida y conocible por el hombre. Separar lenguaje y ser (realidad) lleva a destruir el sentido de toda comunicación y a imposibilitar, de un modo irremediable, cualquier actividad educativa.

No podemos olvidar, sin embargo, que el lenguaje, basado en palabras que tienen una dimensión material (acústica, visiva), puede no ser siempre usado ni comprendido de modo correcto, lo cual posibilita, lo hemos visto con Agustín, fenómenos como el engaño, la mentira, el error, las confusiones y otras interferencias propias tanto de la debilidad del instrumento usado como de las intenciones y dificultades que se dan en el hablante y en el oyente. En otras palabras, el lenguaje

³³ Cf. M. SCHOEPFLIN (a cura di), *Il “De magistro” di sant’Agostino e il tema dell’educazione nel cristianesimo antico*, Paravia, Torino 1994, p. 33, que cita una introducción de Antonio Pieretti a este texto agustiniano. Como indica otro estudioso, «l’attenzione si focalizza essenzialmente sulle condizioni di possibilità della conoscenza, non tanto sui suoi specifici modi di realizzazione, e, in maniera del tutto particolare, si sofferma sulla comunicabilità della conoscenza stessa» (M. PARODI, *Introduzione a SANT’AGOSTINO, Il maestro*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997, 2ª ed., p. 9).

³⁴ Cf. E. SILVESTRINI, *L’educazione come proceso interiore*, pp. 141-147.

no nos permite un acceso transparente y perfecto al pensamiento de las personas, ni a las realidades que queremos expresar a través del mismo...

Los signos (y, entre ellos, las palabras), en cuanto significativos, sirven para estimularnos en nuestro camino intelectual (idea que encontramos desde el inicio de la discusión y que reaparece en diversos momentos de la misma, como hemos ido anotando en este análisis), y para poder estimular a los que entran en contacto comunicativo con nosotros. Aunque las palabras han quedado circunscritas a limitaciones de importancia, resulta claro que el mismo Agustín reconoce que tienen su importancia y que debería profundizar más en la misma³⁵. La relación entre palabras, experiencia y Maestro interior permite superar, por un lado, el riesgo del orgullo intelectual, que pretende abarcar la realidad con instrumentos pobres e imperfectos como los que usamos ordinariamente (nuestras palabras, nuestras experiencias); por otro, el escepticismo que se rinde ante las dificultades explicativas y nos deja encerrados en nosotros mismos y en nuestras dudas ante las limitaciones de cualquier teoría de los signos³⁶.

Desde luego, la conclusión del *De magistro* puede parecer paradójica: no hay maestro humano porque no hay un transmitir el saber desde la experiencia personal de un ser humano a otro ser humano. Esto no significa, sin embargo, ni negar la utilidad de las palabras, ni disminuir el valor de la fe (entendida en cuanto creencia humana) como camino para crecer en la propia vida personal, para entrar en contacto, como interioridad, con la única fuente del saber, que es la misma Sabiduría presente en nosotros como Maestro interior³⁷. El lenguaje, por lo tanto, es útil, pero el pensamiento del discípulo es indepen-

³⁵ No podemos ofrecer aquí una visión global del pensamiento agustiniano sobre el signo y la palabra. Una ayuda para colocar el *De magistro* en un marco más general de las ideas de san Agustín sobre el lenguaje puede verse en L. ALICI, *L'altro nell'io*, pp. 135-164.

³⁶ Cf. M. PARODI, *Introduzione* a SANT'AGOSTINO, *Il maestro*, p. 34.

³⁷ Así lo expresa un comentador: «se la didattica si considera in termini di comunicazione di conoscenza e scienza, non si dà docente perché nessun uomo, per quanto dotto e impegnato nella missione educativa, può comunicare la scienza che egli possiede e che ha scoperto in sé; non esiste discente perché i vari mezzi e sussidi dell'apprendimento non comunicano la scienza come scoperta della verità che ci costituisce pensiero e valore. Per lo stesso motivo non si dà insegnamento, e quindi neanche rapporto maestro-scolaro, se lo si considera come comunicazione di scienza mediante la parola» (D. GENTILI, *Introduzione* al *De magistro*, in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi II*, p. 715; cf. anche p. 717).

diente respecto del maestro humano y dependiente directamente de la acción divina en el propio interior³⁸.

Otro aspecto común a las distintas teorías de la comunicación puede ser evidenciado si comparamos nuestro diálogo con una obra que la precede temporalmente, el *Contra academicos*. En esa obra se da un relieve especial a las condiciones de posibilidad, a la atmósfera que envuelve y permite una relación comunicativa. Se analiza en distintos momentos cómo sea posible que una persona escuche y atienda a otra persona y la considere portadora de saberes, sujeto dotado de *autoridad* o *competencia* para hablar y para transmitir verdades que interesan³⁹, sin que esta autoridad ofusque el valor principal de la razón, que es la que juzga, en última instancia, sobre la verdad de lo que viene dicho en cada momento o por cada personaje.

El *De magistro*, por su parte, nos coloca directamente ante el fenómeno del diálogo, ante el lenguaje que usamos en las relaciones comunicativas, para profundizar en qué sentido unos signos puedan servir en cuanto transmisores de contenidos distintos de su propia materialidad, relacionados, por medio de convenciones humanas, con los significados asociados a tales signos. En las discusiones no faltan momentos en los que, de modo semejante al *Contra academicos*, se recurre a autoridades para iluminar algunos de los puntos discutidos; algunas autoridades son valoradas positivamente, mientras que otras (como ocurre en el caso del texto antes citado del poeta Persio) son consideradas de poco valor. Ello no resulta fuente de dificultades para que se mantenga en pie un principio que aparece con fuerza en uno de los momentos de la discusión: reconocer la superioridad del sabio sobre el necio (12,40)⁴⁰.

La única autoridad que tiene una vigencia indiscutida es la que viene de Dios (que es la Verdad), en cuanto camino para crecer en la sabiduría, pues sólo Él nos podría introducir en la vida eterna (8,21). De todos modos, aunque la apertura a la revelación resulte clara, en el

³⁸ Cf. M. MARTÍNEZ, *Introducción al Del maestro*, en *Obras de san Agustín*, tomo III: *Obras filosóficas*, BAC, Madrid 1971, 4ª ed., p. 572.

³⁹ Cf. el análisis que sobre este punto hemos ofrecido en F. PASCUAL, *Experiencia y autoridad en el Contra academicos de san Agustín*, en "Alpha Omega" 5 (2002), pp. 159-185.

⁴⁰ Aunque en *Contra academicos* se ofrecen fuertes críticas a los argumentos de autoridad (por ejemplo, en 1,3,9 y 1,9,24), no se impugna en ningún momento el principio de la superioridad del sabio (principio desde el cual se construye la confutación del escepticismo). Lo interesante es notar que la superioridad del sabio es algo que uno puede conocer por sí mismo, sin que ello implique un sometimiento servil a quien se apropia de una autoridad sobre un campo del saber que no es de su competencia. Este es uno de los puntos centrales del pensamiento de Platón, encarnado de modo magistral en la *Apología*.

De magistro el peso de toda la argumentación la llevan Agustín y Adeodato: la autoridad, por lo tanto, queda circunscrita y valorada desde las posibilidades de juicio de cada interlocutor.

Podemos hacer presente, en estas conclusiones, un momento del *De magistro* sobre el que no hemos reflexionado hasta ahora. Agustín alaba la prudencia y sensatez de Adeodato por no haber dado un asentimiento precipitado a una serie de conclusiones que parecerían seguirse del hilo de los razonamientos. Quien no es temerario conserva la paz, pues es peligroso e inquietante aceptar como verdadero algo que luego en la discusión se nos puede mostrar como falso. Es correcto, ciertamente, ceder ante argumentos sólidos, pero es peligroso confundir lo desconocido por lo conocido. En tal caso, al ser refutados podemos temer a la razón («in tantum odium vel timorem rationis incidamus») hasta el punto de no poder prestar fe ni a las verdades más obvias («ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur», 10,31).

Este inciso ilustra uno de los mensajes fundamentales del *De magistro*: cada ser humano, en el camino de la vida, recoge infinidad de informaciones, sea a través de los sentidos (la experiencia), sea a través del diálogo y la enseñanza. Muchas de esas informaciones pueden ser imprecisas, falsas o comprendidas de modo inadecuado. El reconocer los límites en nuestro acceso al saber nos lleva a vivir con la suficiente prudencia para discernir, en las distintas situaciones dialógicas, entre lo verdadero y lo falso, de modo que se eviten asentimientos de los que luego tengamos que arrepentirnos⁴¹.

Nuestro texto nos muestra la imposibilidad de una enseñanza humana si ésta es entendida como un tránsito de los conocimientos del maestro humano al discípulo. Queda abierta la opción de una comunicación de frases complejas que el discípulo no había considerado antes, como es el caso de una narración histórica en la que se conocen los términos usados pero no el acontecimiento concreto no presenciado. A la vez, se evidencia la centralidad del Maestro divino en el interior de cada hombre, quien con su acción puede justificar la adquisición de nuevos conocimientos (sea a través de la experiencia, sea a través del estímulo por medio de las palabras del maestro humano).

De este modo se muestra la grandeza y la debilidad del lenguaje como vehículo de comunicación y de ayuda en el acceso del saber.

⁴¹ Este es uno de los puntos de fuerza del escepticismo, pero también su error, pues generalizar el miedo a equivocarse implica, como se ve de modo claro en *Contra academicos*, caer en el error de vivir alejado de la verdad por haber renunciado a discernir prudentemente acerca del valor de los distintos caminos del saber.

Grandeza porque necesitamos del lenguaje para ayudarnos unos a otros en nuestro camino hacia la verdad. Debilidad porque el conocer no puede quedar circunscrito a las limitaciones propias de todo signo. Desde la dialéctica entre lo interior y lo exterior, lo adquirido y lo reconocido, se construye la ciencia, conservada y vivida en cada cultura gracias al lenguaje significativo, el cual nos permite participar en la única verdad que puede unir a todos los seres humanos por encima de las divisiones que nacen de no pocos errores presentes en las experiencias dialógicas. Como decía un gran pensador fallecido el año 2002, Octavio Nicolás Derisi, el lenguaje es la *obra maestra de la cultura*, la fuente de nuestro contacto con una realidad que nos trasciende y que nos lleva a Dios. «Por eso, de toda creación humana, la palabra y el lenguaje son la creación más semejante a la Creación divina»⁴². Desde el lenguaje, y con el lenguaje, seguimos en camino, abiertos a recibir, con un corazón bien dispuesto, el don de la felicidad que reside sólo en el encuentro eterno con el Dios que nos ama.

Summary: *The present study seeks to explain the communicative value of language starting with the reflections that Saint Augustine offers in his work De magistro. Words only acquire their meaningful value in relation to each speaker's inner world, so that without the reality of experience or without the contact with the interior Teacher, any dialogue among people would be impossible.*

Key words: Saint Augustine, language, education, sign, experience, reason, authority.

Palabras clave: san Agustín, lenguaje, educación, signo, experiencia, razón, autoridad.

⁴² O.N. DERISI, *La creación humana del lenguaje*, en "Espíritu" 114 (1996), p. 149.

