

LIBERATING WORDS: TEACHING AS *ADMONITIO* IN AUGUSTINE OF HIPPO'S *DE MAGISTRO*

Pamela Chávez Aguilar
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
pchaveza@uc.cl

Abstract

This paper intends to relate the action of *docere* as *admonitio* in St. Augustine's *De magistro*, with the idea of free will, freedom and the process of liberation that takes place along the historic-biographical course. The master's words point at something, thus placing the disciple in the face of diverse free actions: attention, experience, judgment and assent. Being an active subject, the disciple prepares to act along the original *admonitio* by which human beings long for truth, *in via* towards full-fledged freedom.

Keywords: Saint Augustine of Hippo; *On the Teacher*; *admonitio*; freedom; truth.

Received: 15 - 09 - 2016. Accepted: 16 - 11 - 2016.

PALABRAS QUE LIBERAN. EL ENSEÑAR COMO
ADMONITIO EN *DE MAGISTRO DE AGUSTÍN DE HIPONA**

Pamela Chávez Aguilar
Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile
pchaveza@uc.cl

Resumen

Este artículo propone relacionar la acción de *docere* como *admonitio* en el diálogo *De magistro* de san Agustín, con la idea de libre albedrío, libertad y el proceso de liberación que tiene lugar en el transcurso histórico-biográfico. Las palabras del maestro señalan hacia algo, situando al discípulo ante diversas acciones libres: la atención, la experiencia, el juicio y el asentimiento. Como sujeto activo, el discípulo se dispone a actuar en la línea de la *admonitio* originaria por la que el ser humano anhela la verdad, *in via* hacia la plena libertad.

Palabras clave: San Agustín de Hipona; *El Maestro*; *admonitio*; libertad; verdad.

Recibido: 15 - 09 - 2016. Aceptado: 16 - 11 - 2016.

*Este artículo ha sido elaborado en el marco del proyecto "Libertad interior y ser en relación en San Agustín: el problema ante la sociedad, la historia y Dios", FONDECYT N° 11130237, Chile, 2014-2015.

Introducción

La obra de Agustín de Hipona (s. IV-V) ha sido ampliamente estudiada durante siglos y, no obstante, se abre siempre a renovadas lecturas. Al inmenso acervo de estudios sobre sus escritos se suman actualmente nuevas orientaciones que profundizan la comprensión de su pensamiento no sólo constatando su vínculo innegable con el pensamiento neoplatónico y con autores como Plotino y Porfirio, sino con autores clásicos latinos como Varrón y Cicerón y autores cristianos como Mario Victorino y Ambrosio (Pacioni, 2014: 126). Esta nueva mirada está dando sus frutos en dirección a comprender el inagotable pensamiento de Agustín, que unifica en sí elementos de culturas muy diversas. En nuestra opinión, una proyección de investigación cada vez más relevante será la profundización en el sentido bíblico de sus escritos (Madrid, 2002: 328ss) y el diálogo con perspectivas y problemas del pensamiento filosófico y teológico contemporáneo.

El presente estudio se sitúa en el horizonte de una problemática de renovada actualidad: la cuestión de la libertad. En su tiempo, Agustín se planteó la relación de ésta con la gracia divina; la moderna filosofía de la conciencia desarrolló su carácter de independencia, soberanía de sí, no coacción y autonomía; el pensamiento contemporáneo, por su parte, ha reflexionado, por ejemplo, sobre la importancia de la libertad en su dimensión ético-política, como antídoto contra el totalitarismo en cuanto muestra que el ser humano es siempre promesa de “natalidad”, de un nuevo comienzo (Arendt, 2014: 633; 2002: 342). No obstante, el excesivo énfasis en la independencia tiende a mostrar al sujeto humano como un ente aislado, ocultando su carácter relacional y limitando el sentido de la libertad. Por esta razón, resulta fecundo repensar fuentes antiguas en búsqueda de un ensanchamiento comprensivo. El pensamiento de Agustín de Hipona ofrece una reflexión amplia y profunda desde su perspectiva filosófico-teológica y su antropología relacional, que la filosofía “post-metafísica” vuelve a valorar.¹

¹ Pensemos por ejemplo en obras como: Nancy, J.-L. (2013) Marion, J.-L. (2008); Chrétien, J.-L. (2002); citados en Cipriani (2015: 333).

El artículo indaga la relación de la libertad con la enseñanza en el diálogo *De magistro*,² por lo que enlaza también con las preguntas fundamentales de la filosofía de la educación. En particular, como veremos, la reflexión agustiniana, como la socrática, abre la senda de lo que en la época contemporánea se han denominado “pedagogías liberadoras” o prácticas educativas de libertad. Éstas no entienden el enseñar como el depósito de conocimientos que los maestros hacen en unos discípulos de actitud meramente receptiva, sino como un diálogo vivo de interlocutores en que el sujeto que aprende es co-presente y tiene responsabilidad personal en el llegar a decir *su* propia palabra, pronunciada desde el fondo de su ser.³

El diálogo *De magistro*, breve pero no fácil de entender, ha sido leído desde diversos ángulos, como su teoría del lenguaje,⁴ del conocimiento o de la educación. Una ineludible clave hermenéutica es la que refiere el propio Agustín en sus *Retractaciones*: “Por el mismo tiempo escribí un libro titulado *El Maestro*. En él se disputa e investiga, y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio: *Uno es vuestro Maestro, Cristo* (Mt 23, 10)” (*retr.*, I, 12).⁵ No es posible limitar las lecturas que sin duda continuará suscitando y es razonable aceptar como parte de la riqueza de la obra su diversidad de niveles metafísicos, gnoseológicos, lingüísticos, teológicos e incluso místicos (Trapé, citado en Cipriani, 2015: 287). Este artículo se propone mostrar que la comprensión de la acción de enseñar como *admonitio* puede vincularse con la idea de libre albedrío y libertad en

² En este artículo se usan las abreviaturas de las obras de Agustín del *Augustinus-Lexikon: Confessionum libri tredecim (conf.)*; *De ciuitate dei libri uiginti duo (ciu.)*; *Enarrationes in Psalmos (en. Ps.)*; *Epistulae (ep.)*; *In Iohannis euangelium tractatus (Io. eu. tr.)*; *De libero arbitrio libri tres (lib. arb.)*; *De magistro liber unus (mag.)*; *Retractationum libri duo (retr.)*; *Sermones (s.)*. Los textos de Agustín en español corresponden a las traducciones de las *Obras de san Agustín* de la Biblioteca de Autores Cristianos.

³ Freire, P. (2002); Piacenza (1987: 117 s.); Ruiz-Pesce (2006: 65); Rubio (1987: 223); Teran (1973: 506).

⁴ Domínguez (2003: 11, 16 ss).

⁵ San Agustín, *retr.*, I, 12 (PL 32, 602): *Per idem tempus scripsi librum cuius est titulus, de Magistro: in quo disputatur et quaeritur, et inuenitur, magistrum non esse, qui docet hominem scientiam, nisi Deum, secundum illud etiam quod in Evangelio scriptum est: Unus est Magister vester Christus (Matth. XXIII, 10).*

Agustín de Hipona, poniendo de relieve un rol liberador de la palabra. Se expone en tres pasos; en primer lugar, se desarrolla la idea de enseñar como *admonitio*; luego, se analiza la estructura de *liberum arbitrium-libertas-libero* y, finalmente, se relaciona ésta con el enseñar.

1. *Docere, discere, admonitio*

El diálogo *El maestro* fue escrito posiblemente en su ciudad natal, Tagaste, entre fines de 389 e inicios de 390 (Anoz, 2001; 135). Es un tiempo de gran dinamismo intelectual; tras ser bautizado y habiendo comenzado a dedicarse enteramente al servicio de Dios y de los hermanos, Agustín se encuentra en la tarea interior de vincular y armonizar la nueva fe cristiana con la literatura y filosofía pagana que había aprendido (Capánaga, 2009: 573). El diálogo está basado en conversaciones reales con su hijo, prematuramente muerto, según señala en *Confesiones*:

Hay un libro nuestro que se titula *El Maestro*; Adeodato es quien habla allí conmigo. Tú sabes que son suyos los conceptos todos que allí se insertan en la persona de mi interlocutor, siendo de edad de dieciséis años. Muchas otras cosas tuyas maravillosas experimenté yo; espantado me tenía aquel ingenio. Pero ¿quién fuera de ti podía ser autor de tales maravillas? (*conf.*, IX, VI, 14).⁶

En él ya no utiliza recursos literarios como la descripción ambiental y circunstancial de sus primeros diálogos, apareciendo únicamente dos interlocutores: Agustín y su hijo Adeodato. Es un diálogo filosófico en su forma y contenido, que, a través de preguntas y respuestas, mediante la dialéctica y la lógica, investiga con la intención de buscar la verdad y enseñar (Pacioni, 2014: 132 ss). Considerando su carácter filosófico, su contenido y la valoración del propio autor, puede afirmarse que la obra contiene diversos planos de interpretación, distinguibles pero relacionados entre sí: filosofía del lenguaje, de la educación y del conocimiento; metafísica del hombre interior, su relación con la verdad

⁶ San Agustín, *conf.*, IX, VI, 14 (PL 32, 769): *Est liber noster qui inscribitur, de Magistro: ipse ibi mecum loquitur. Tu scis illius esse sensa omnia quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sexdecim. Multa eius alia mirabilia expertus sum. Horreri mihi erat illud ingenium; et quis praeter te talium miraculorum opifex?*

y su fundamento teológico. Este último aspecto, no obstante, será desarrollado más detenidamente en obras posteriores como *La doctrina cristiana*, *La catequesis de los principiantes* y *La Trinidad*.

Sin entrar en la discusión sobre la estructura del diálogo, ampliamente discutida y diversamente interpretada, es preciso ofrecer una visión de base que permita dar los siguientes pasos. Para ello, seguimos la lectura propuesta por Goulven Madec, que sobresale en claridad e integralidad. Según ésta, en el diálogo pueden distinguirse dos partes; la primera, es una discusión sobre el lenguaje (*mag.*, 1-37) que contiene, a su vez, tres temas: los propósitos del lenguaje (*mag.*, 1-2), nada se enseña sin signos (*mag.*, 3-30) y nada es enseñado por los signos (*mag.*, 31-37); la segunda parte, propone la tesis de Cristo, único Maestro de la verdad (*mag.*, 38-46). Madec destaca que el diálogo no consiste en el desarrollo progresivo y lineal de una tesis y desconcierta al lector con aparentes confusiones y contrasentidos. El detallado análisis sobre el lenguaje y los signos que hace Agustín junto a Adeodato tiene la intencionalidad de definir su función en la acción de enseñar, pero, paradójicamente, revela su insuficiencia para este fin. Madec muestra que mediante el recurso a pares contrarios (*docere-discere*) y la “paradoja táctica” de constatar la imposibilidad de las palabras del maestro para enseñar, Agustín no quiere plantear un escepticismo respecto al diálogo o la enseñanza o un reduccionismo material del lenguaje, sino orientar a la comprensión de un nivel más hondo. La verdadera condición de posibilidad de enseñar no es sino la interioridad del espíritu humano, abierto al percibir y entender y en relación ontológica e íntima con la verdad (Madec, 1975: 63-71).

Con base en esta estructura podemos acceder al contenido del diálogo. La primera parte comienza con la pregunta guía acerca de si se puede enseñar algo mediante palabras. El hablar es descrito como acción de emitir palabras ante alguien, con la intención de enseñar (*docere*), aprender (*discere*) o despertar el recuerdo en sí mismo o en otro. En el caso de una locución interior, como ocurre en la oración, no se pretende enseñar o recordar algo a Dios sino que sin palabras sonantes, el ser humano busca a Dios en lo íntimo de su alma, es decir, quiere hacer consciente ante sí la presencia de Dios.⁷ Así, se pone de manifiesto el

⁷ Agustín relaciona esto con los pasajes bíblicos de 1 Cor 3, 16; Ef 3, 17; Sal 4, 5-6.

hombre interior, su querer expresado en la locución y, al mismo tiempo, una realidad o las cosas designadas por las palabras (*mag.*, I, 1-2).⁸

El análisis de la segunda gran cuestión, que nada se enseña sin signos, se inicia con la consideración de que las palabras, por medio de las cuales se llevan a cabo las preguntas y respuestas del diálogo, son signos grabados en la memoria que traen al espíritu (*mens*) la presencia de las cosas mismas. El recurso a signos se hace necesario para la condición humana, en cuanto ésta es una unidad de hombre exterior y hombre interior. Las palabras (*verba*) son esas articulaciones de la voz que significan algo, hieren (*verberare*) el oído despertando la sensación y se transmiten a la memoria para dar origen al conocer. El enseñar-aprender tiene una forma que remite a reglas de lenguaje y a la experiencia de realidad. Al hablar u oír palabras, la atención (*animus, vigilantia*) es despertada y se dirige (*intentio*) hacia aquello que significan. Los signos son vehículos para comunicar y enseñar y nada se puede enseñar sin signos o lenguaje (*conf.*, X, VI, 9; *mag.*, II, 3; III, 6; IV, 9; V, 12; VIII, 22-24; X, 30).⁹

Esta constatación, no obstante, admite una excepción que llevará a la tercera cuestión. La primera instrucción recibida es la experiencia de realidad y el lenguaje de la naturaleza: el 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 las cosas innumerables que en ellos nacen. La primacía de la existencia, del contacto directo con lo real y la propia experiencia, se ve en el lugar que da al conocimiento de lo que proviene de la percepción sensorial; ésta es una base de certeza interior, como había expresado ya en *Contra los académicos*. Las palabras tienen valor para enseñar y aprender, pero lo primero es el conocimiento de la cosa significada y luego el reconocimiento al ser nombrada; nada se aprende sólo por los signos que se llaman “palabras” sino que el conocimiento de la cosa enseña el significado de la palabra. Aprendemos no por las palabras sino por la visión del objeto ante nuestros ojos que nos ha hecho conocer y retener un nombre. Las palabras sólo incitan (*admonitio*) a buscar las cosas u objetos y es el conocimiento de las cosas el que se busca a través del recuerdo o la comprensión de un significado (*mag.*, X, 32- XI, 36).¹⁰

⁸ San Agustín (PL 32, 1193-1196).

⁹ San Agustín (PL 32, 783); (PL 32, 1196; 1198. 1200-1201; 1207-1209; 1212).

¹⁰ San Agustín (PL 32, 1213-1215).

De esta manera, el diálogo transmite una confianza en lo real y expresa su lugar en el orden del conocimiento.

En la segunda parte del diálogo encontramos una tesis fundamental del pensamiento agustiniano: el maestro interior y su identificación con Cristo. Con el fin de conocer la realidad consultamos el testimonio de los sentidos, las imágenes que de ellas guarda la memoria o la verdad interior, si se trata de realidades intelectuales. Así llega Agustín a la idea de la luz interior de la verdad, que permite a la mente ver las realidades mostradas interiormente con una mirada simple y reconocerlas como verdaderas. No obstante, esta luz interior no es total, sino que se da para el ser humano parcialmente, por partes y según la capacidad que va desarrollando cada uno para oír al Maestro interior; esto concuerda con el hecho de que el discípulo se encuentra en diversas situaciones vitales, pudiendo ocurrir que no pueda aprender (*discere*) todavía. Lo que Adeodato admite como cierto y conocido no se lo ha enseñado Agustín. En una especie de contrastación de las palabras escuchadas con el pensamiento interior, cree o duda lo que ignora si es verdadero, contradice y niega lo que sabe que es falso o afirma lo que sabe que es verdadero. Lo central no es hacer escuchar palabras sino poner al discípulo en contacto con la realidad que se quiere enseñar. De este modo, puede captar las cosas con la mente, ver por sí mismo como “discípulo de la verdad” y juzgar las palabras que escucha. La importancia dada a la experiencia y el juicio constituye un fundamento crucial en orden a la libertad, en cuanto las palabras pueden ser usadas como vehículo tanto de veracidad como de encubrimiento debido a ignorancia, olvido, error o voluntad de engaño (*mag.*, XII, 39- XIII, 42).¹¹

La verdad consultada interiormente es identificada con Cristo, eterna sabiduría de Dios, apoyando esta idea en textos neotestamentarios como Ef 3, 16- 17 y 1 Cor 1, 24; así, se ve claro que la teoría de la iluminación de Agustín tiene por supuesto la creencia en el Dios cristiano, lo que lleva a plantear la cuestión de la relación entre fe y razón. La confianza en la Escritura abre a la inteligencia de las verdades divinas, aunque de momento sean verdades sólo creídas que manifiestan así su utilidad, según la palabra profética que Agustín cita aquí y en el *Sermón* 43: “Si no creyéreis, no entenderéis” (*s.*, 43, 7).¹² La iluminación de la mente

¹¹ San Agustín (PL 32, 1216-1218).

¹² San Agustín, s. 43, 7 (PL 38, 523-530): *Nisi credideritis, non intelligetis* (Is 7,9 sec.LXX).

humana por Dios cumple una función filosófica como garante de la intersubjetividad y de que la verdad interior no es sólo psicológica sino objetiva y alcanzable por la mente de los seres humanos.¹³

El dinamismo de la captación interior de la verdad ilumina el auténtico rol de los maestros. Éstos expresan conocimientos disciplinares o morales y, luego, “los discípulos juzgan en sí mismos si han dicho cosas verdaderas, examinando según sus fuerzas aquella verdad interior. Entonces es cuando aprenden” (*mag.*, XIV, 45).¹⁴ La verdad de lo aprendido es reconocida por el discípulo en la actividad contemplativa. Por ello, dice Agustín que el maestro nunca puede enseñar (*docere*), en coherencia con lo expresado en la Escritura que enseña a no llamar a nadie maestro en la tierra, porque uno solo es el maestro de todos y está en los cielos (*mag.*, XIV, 45- 46).¹⁵

En la conclusión del diálogo, Adeodato expresa lo que ha aprendido con la *admonitio* de Agustín: que las palabras no hacen otra cosa que incitar al hombre a que aprenda y que, si hay algo verdadero, sólo puede enseñarlo quien habita en el interior del hombre. Pero aquí se hace necesaria una aclaración terminológica.

Morán reúne los principales términos que usa Agustín para expresar el contenido de *admonitio*: *admonere*, *admonitus*, *commonitio*, *commonere*, *commonefacere*, *commemorare*, *commemoratio*, *animadvertere*, *animadversio*, *innuere*, *indicare*. Pese a que conoce el uso del término como consejo o advertencia, predomina en Agustín el significado del latín clásico de traer a la memoria, recordar algo a alguien, anunciar (Morán 1968; 258 ss.; Magnavaca, 2014: 46). En este sentido, puede considerarse como una parte de la *exercitatio animi*, del proceso dialógico a través del cual se llega al descubrimiento de la verdad. Cualquier elemento de la realidad visible o del pasar cotidiano puede ser anuncio de un significado profundo e invisible en lo inmediato y que hay que desentrañar: los avatares de la adversidad que proclaman la fugacidad de lo terreno y anuncian lo que debe ser la verdadera vida feliz, los elementos de la

¹³ San Agustín, *mag.*, XI, 37- 38; XIV, 46 (PL 32, 1215-1216; 1220); Piacenza (1987:115 s.); García (1987: 187 ss).

¹⁴ San Agustín, *mag.*, XIV, 45 (PL 32, 1220): *tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt.*

¹⁵ San Agustín (PL 32, 1219-1220). El texto citado por Agustín es Mt 23, 8-10.

naturaleza que advierten hacia una belleza y grandeza todavía mayor; en forma especial, la *admonitio* del maestro que llama a entrar dentro de sí, contemplar allí la realidad a la luz de la verdad y, enseñado (*docere*) por ésta, realizar un juicio propio y libre (Magnavacca 2014: 261; Morán, 1968: 259).

Podría considerarse como *admonitio* originaria del ser humano aquella fuente que halla en su propio ser, consistente en el anhelo que le llama a buscar la verdad y también el ser, la felicidad, el bien, la belleza. Tal anhelo es un llamado de Dios mismo, como búsqueda de la Suma Verdad que habita en el interior de cada ser humano. Dios *enseña* al hombre interiormente, pero también exteriormente (*admonemur et foris*), mediante la misma realidad que es cierto signo y mediante otros humanos, como los maestros y sus palabras. Cristo pudo enseñar (*docere*) exteriormente que Dios habita en el interior del hombre (*mag.*, XIV, 46).¹⁶

De esta manera, *docere* es una actividad derivada de la *admonitio* originaria. Enseñar es dirigirse a la fuente del anhelo, para que despierte, busque ver y entonces vea. Y porque es desde “fuera”, *admonitio* tiene también el sentido de indicar, hacer notar, advertir mediante algo nuevo, enseñar o recordar al interlocutor, avisar diciendo palabras, incitar a buscar un significado, mover a consultar.¹⁷ *Docere* consiste en una comunicación a la interioridad de otro, señalando hacia algo, con el fin de que realice por sí mismo la tarea de *discere*, es decir, atender y juzgar para luego asentir, negar o dudar. Enseñar y aprender constituyen un camino cooperativo de indagación y el enseñar no puede separarse del investigar. En este camino el maestro acompaña, guía y también aprende del contacto con otro; de su parte requiere respeto y confianza en la capacidad del discípulo y claridad en la dirección hacia la que ha de guiar; de parte del discípulo requiere confianza en sí mismo y en el maestro, proceso de interiorización y experiencia de lo real.

2. *Liberum arbitrium, libertas, libero*

La comprensión de la libertad en san Agustín requiere considerar tres aspectos. En primer lugar, la autodeterminación, *liberum arbitrium* o propiedad de la persona de ser fuente de sus actos internos y externos;

¹⁶ San Agustín (PL 32, 1220); Pascual (2003: 46).

¹⁷ San Agustín, *ep.*, 20, 3 (PL 33, 87); *mag.*, III 5- 6; VII 20; IX 25- 26; X 35; XI, 36. 38; XIV, 45 (PL 32, 1197-1198; 1206-1207; 1210; 1215-1216; 1219-1220).

en segundo lugar, la condición de existir en relación al horizonte escatológico de plenitud de la libertad. Entre ambas se abre la dimensión de la temporalidad, que hace que la libertad se despliegue en medio de la biografía de cada individuo y de la historia de la humanidad, lo que caracterizará el tercer aspecto.

Liberum arbitrium pertenece a la experiencia filosófica fundante en Agustín. Tras la propia existencia, una de las primeras certezas atestiguadas íntima e inmediatamente es que hay una voluntad en el ser humano, un poder interno de automovimiento por el cual se vuelve a una determinada realidad, siendo suyo el querer o el no querer. Se trata de la evidencia interior de sí mismo como voluntad, tal como aparece en *El libre albedrío*:

Confieso algo innegable: todos tenemos esta voluntad (...). Porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente [como] que tengo voluntad y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad no encuentro qué cosa pueda llamar mía si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero (*lib. arb.*, I, 12, 25; III, 1, 3).¹⁸

Agustín defendió el libre albedrío contra todo determinismo materialista, astrológico o fatalista, como principio garante de la responsabilidad moral, sin el cual carecerían de sentido los mandatos y exhortaciones de la Escritura. La autodeterminación aparece como propiedad esencial de la voluntad; tal principio metafísico y moral permanecerá a lo largo de toda la obra de Agustín (Hofmeister, 2009: 44 ss., 47).

La voluntad experimentada como certeza íntima e inmediata puede entenderse como conciencia del sujeto de ser la fuente de donde mana su vida consciente, sus palabras y sus acciones, de su moverse desde sí mismo hacia lo que le motiva o produce gozo, de estar su voluntad en su

¹⁸ San Agustín, *lib. arb.*, I, 12, 25 (PL 32, 1234): *Fateor, negari non potest habere nos voluntatem; III, 1, 3 (PL 32, 1272): non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea.*

poder y de ser causa de sí, como expresa en *Ciudad de Dios*: “la voluntad del hombre es la causa de sus actos” (*ciu.*, V, IX, 3).¹⁹

En Agustín, la certeza de esta autodeterminación y autoposición es acompañada del reconocimiento del propio límite y de los elementos que se relacionan con el “yo” dentro y fuera de sí mismo. En el hombre interior encuentra, en primer lugar, las afecciones involuntarias. El “yo” está en relación con algo distinto a su querer dentro de su propia estructura interior, de acuerdo a la desconcertada constatación existencial de Pablo: “no hago el bien que quiero sino el mal que no quiero” (Rom 7, 19); el yo está en relación con otros movimientos que le pasan o pasan en él pero que no quiere deliberadamente o que incluso deliberadamente no quiere. De alguna manera está presente en la experiencia de Agustín, cierto “yo contigo”, fuente tanto de luces como de sombras para la vida interior. El conflicto entre aparentes dos voluntades narrado por Agustín en *Confesiones* VIII, podría entenderse como no coincidencia entre el yo que quiere ser y el yo padecido, entendido como lo que experimenta en sí mismo como recibido desde una recóndita profundidad interior. Ambos suponen el yo que se autoposee y se reconoce como quien dispone de sí en una opción independiente (Meis, 1982: 77-95). Exteriormente, el límite se manifiesta en la espacialidad y temporalidad que sitúa al ser humano corporalmente en medio de necesidades y le hace vulnerable al mal padecido y al entramado de los acontecimientos históricos de ciudades y pueblos (*ciu.*, III, 10).²⁰

Pese a que el yo como voluntad constituye una dimensión incoercible del alma, en cuanto ni siquiera la coacción externa de un acto puede obligar a alguien en su íntimo querer, no está exento de fragilidad. La amenaza permanente de la caída muestra que el libre albedrío es, según la expresión de Agustín, un bien intermedio, necesario, pero no suficiente para la realización de sí mismo. La profundización en su carácter vulnerable, muestra la importancia de la apertura al don que puede conducirlo a un nuevo horizonte. Dios aparece a la vez como auxiliador del hombre en su trance vital e histórico y como promesa y garante de reconciliación y paz en la plenitud de la libertad final.

Si el ser humano, consciente de su finitud y límite, reconoce su ligazón y necesidad de Dios para ser y para hacer el bien, responde

¹⁹ San Agustín, *ciu.*, V, IX, 3 (PL 41, 150): *quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt.*

²⁰ San Agustín (PL 41, 85-86).

a la verdad de su ser creatural (*lib.arb.* III, I, 1; *ciu.*, XV, XXI).²¹ Este reconocimiento le permite abrirse a la fe y la gracia y a su relación con el libre albedrío, cuestión a la que Agustín dedicó parte importante de sus últimas obras en discusión con los pelagianos y semipelagianos. De esta forma, el yo que se sabe existente y poseedor de voluntad entiende que su libertad no es ilimitada, en contraste con el libre querer divino, que obra por bondad y sin necesidad (*en. Ps.*, 134, 10-11).²²

El encuentro del yo con la voluntad divina plantea el problema de los alcances de la autoposesión. ¿Es posible la libertad humana y a la vez la acción de la gracia y la providencia divina? La ampliamente discutida cuestión de libertad y gracia encuentra una aclaración en el análisis fenomenológico de Edith Stein. Esta autora contemporánea analiza el acto de voluntad, que es aquel que reside en el *liberum arbitrium*. La voluntad se mueve desde ella misma y se dirige hacia algo; se mueve por un “motivo” o incentivo al que responde, manifestando la intencionalidad del alma; la respuesta de la voluntad es más o menos fuerte, por eso se traduce o no en hechos. El dinamismo interior comienza con la acción de Dios; por ejemplo, Dios siembra en el alma un pensamiento bueno, el cual incita o interpela a la voluntad; ésta puede ser débil o encontrar obstáculos en las circunstancias acompañantes. Pero la actitud de la voluntad no se identifica con la decisión. La actitud procede de la “vivencia” interna del bien buscado y amable, experimentado con mayor o menor fuerza. La acción de la gracia divina actúa eficazmente sobre la actitud de la voluntad, haciéndola más fuerte, liberándola de diversas cadenas, como la constituida por la costumbre; la acción divina puede ser también providente, ayudando en las circunstancias externas que rodean un acto. Pero la decisión libre o el libre albedrío de la voluntad está expresado en el *Fiat!* que consuma el acto; es el paso a la acción libre y consciente, el verdadero lugar de la libertad, que san Agustín nunca negó ni siquiera en sus escritos antipelagianos, como pone de manifiesto Edith Stein (2003: 828). Existe libre albedrío donde un yo que se autoposee pronuncia un *Fiat!*; puede reconocerse la acción de la gracia divina allí donde se da un fortalecimiento interior del querer del yo en relación a su poder; puede también reconocerse la providencia en la presencia concreta de personas coadyuvantes: un amigo, un maestro, un

²¹ San Agustín (PL 32, 1269); (PL 41, 467).

²² San Agustín (PL 37, 1745).

ser humano fraterno. El análisis steiniano es confirmado por las propias palabras de Agustín en *Retractaciones*, donde contextualiza su obra *El libre albedrío* en la polémica antimaniquea, explicando así su énfasis en la libertad de la voluntad; del mismo modo, el posterior contexto de la polémica antipelagiana le llevará a insistir en el tema de la gracia. Lo cierto es que ni ésta estaba ausente al comienzo de su obra ni renuncia alguna vez a la libertad de la voluntad (*retr.*, I, 9, 4).²³

El segundo aspecto presente en la visión agustiniana es el horizonte de la libertad plena. El libre albedrío, frágil pero sostenido en el camino por la presencia divina, se orienta hacia su plena realización; no siendo totalmente alcanzable en el presente, precisa una comprensión teológica y escatológica. ¿En qué consiste esta verdadera libertad? Primeramente, en sentido negativo, es liberación de la esclavitud del pecado; carecer de crímenes o pecados graves es un primer paso hacia la libertad, aunque sea aún imperfecta: “En parte, libertad; en parte, esclavitud: aún no es entera, aún no es pura, aún no es plena la libertad porque aún no es la eternidad” (*Io. eu. tr.*, XLI, 10).²⁴ El paso siguiente consiste en el amor (*caritas*), que no teme, sino que se deleita en el bien y adhiere a él. El amor es la fuente más auténtica del automovimiento; por eso, para Agustín, Cristo es el verdaderamente libre y nosotros somos libres en esperanza, llamados a la libertad y al amor. En esta perspectiva, san Agustín muestra la ligazón del yo que se autoposee a un bien que le trasciende. El ser humano liberado por Cristo en el tiempo histórico-salvífico, está aún en camino, *in via*, no *in patria*; en palabras de Agustín “es posada de caminante” (*Io. eu. tr.*, XLI, 13)²⁵ buscando amar la justicia, lo que todavía no puede hacer en forma perfecta aunque sí inicial. En definitiva, la plena libertad es la realización de la libertad de la voluntad, de una “buena voluntad” cuya felicidad consiste en amar (Hofmeister, 2009: 51).

En la perspectiva del “entre” el devenir temporal y el fin pleno hacia el que se dirige, cobra sentido el tercer aspecto de la concepción agustiniana de la libertad: el acto de liberar y ser liberado, expresado en la forma verbal *libero* (*Io. eu. tr.*, XL, 11; XLI, 8).²⁶ Si bien el libre albedrío

²³ San Agustín (PL 32, 597).

²⁴ San Agustín, *Io. eu. tr.*, XLI, 10 (PL 35, 1697-1698): *Ex parte libertas, ex parte servitus: nondum tota, nondum pura, nondum plena libertas, quia nondum aeternitas.*

²⁵ San Agustín, *Io. eu. tr.*, XLI, 13 (PL 35, 1700): *stabulum est viatoris.*

²⁶ San Agustín (PL 35, 1692; 1696-1697).

de la voluntad es parte de la ontología humana, su despliegue hacia la plenitud de la libertad está inmerso en un trayecto vital y es un bien que hay que conquistar una y otra vez, hasta el fin de la existencia y de la historia. La buena voluntad no es una substancia estática sino un dinamismo interior, cuya posibilidad de pérdida radica en la fragilidad del ser humano, lo que da un dramatismo especial a la existencia humana y abre la puerta al problema del mal que se hace.

La idea de liberación no es extraña a la filosofía platónica, pero toma un sentido especial en la metafísica cristiana. El pensamiento teológico introduce la idea de la presencia y actuación liberadora de Dios en la historia, del tiempo actual inaugurado por la redención de Jesucristo y la tensión del itinerario interior del ser humano finito, aspecto que Agustín destaca especialmente. La libertad se desenvuelve al modo de la experiencia bíblica del éxodo del pueblo de Israel, liberado de la esclavitud por un Dios que establece con él una alianza. La historia de la salvación ahonda este aspecto sinuoso, caminante y a la vez trascendente de la libertad. Como señala Meis (1982: 85 ss.), el ser humano no es plenamente libre en la actualidad del mundo, sino sólo la posibilidad de realizar la libertad. El permanente peligro de su no realización hace necesarias las iniciativas histórico-salvíficas de liberación de parte de Dios, como la restauración de la imagen divina en el alma y su paulatina curación hasta que pueda dejarse guiar gozosamente por el Amor.²⁷

San Agustín se refiere en diversos lugares a este aspecto. En *Confesiones*, por ejemplo, contraponen las vivencias de sentirse atado y liberado: “¡Oh Señor!, siervo tuyo soy e hijo de tu sierva. Rompiste mis ataduras, yo te ofreceré un sacrificio de alabanza” (*conf.* IX, I, 1).²⁸ La imagen de la “atadura” expresa diversas formas de pérdida de libertad interior, que impiden dirigirse al bien o alcanzarlo plenamente: ignorancia y confusión causada por sectas seductoras pero falsas; apego y ambición desmedido respecto a creaturas o al yo; quehaceres que

²⁷ Esto es coherente con tres dimensiones presentes en el pensamiento agustiniano: el nivel filosófico, esencialista, abstracto, universalista, que coincide con la metafísica neoplatónica; el nivel teológico, que recoge la experiencia bíblica y, finalmente, el nivel existencial, relacionado con su propia existencia. Cfr. Florez (1954: 551 s).

²⁸ San Agustín, *conf.* IX, I, 1 (PL 32, 763): *O Domine, ego servus tuus; ego servus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo sacrificium laudis* (Psal. CXV, 16-17).

sujetan como la “cátedra de la mentira” a la que renuncia; la pesadez de la costumbre o el vicio; situaciones opresivas que aquejan a pueblos y ciudades. La atadura representa la propia debilidad para elevarse por sí mismo a una vida superior y confirma la necesidad de gracia liberante (*conf.*, IX, II, 2- 4; IX, I, 1; *ciu.*, V, XVIII, 1).²⁹ El ser “desatado” o liberado (*libero*) es una experiencia interior de transformación de la voluntad hacia el querer de Dios.

De este modo, la certeza de sí mismo como opción independiente y frágil, da paso a la certeza de lo que precede al yo: el amor divino y su modo de presencia liberadora en la naturaleza, en la historia y en su propio ser. La anticipación divina no quita libertad, sino que es precisamente la condición de posibilidad de ella. La autodeterminación interior no puede interpretarse como independencia existencial; es propio del ser humano estar ligado a su corporalidad, la naturaleza, la historia, la comunidad humana, Dios. La libertad como horizonte y la confianza en la presencia divina ofrecen el marco posible para el dinamismo del libre existir humano.

3. Palabras que liberan

Admonitio ha aparecido como la acción central del maestro en el texto agustiniano. Siguiendo a Morán, puede decirse que es uno de los conceptos que dan unidad a toda la obra agustiniana, un concepto aparentemente inofensivo, pero latente en toda su doctrina, desde los primeros escritos hasta los de madurez (1968: 257 s.); aquí proponemos vincularlo con otro concepto central, la libertad.

En el diálogo *El maestro*, Agustín, al igual que Adeodato, interviene ciento cincuenta y nueve veces. Sus alocuciones toman mayoritariamente la forma de preguntar, afirmar, admitir, aprobar, asentir, manifestar error, interpelar a pensar, complementar e interpretar al interlocutor. Organizan el diálogo guiando, sintetizando, concluyendo; como una función afectiva, algunas intervenciones expresan admiración por la opinión del interlocutor reforzando su confianza. En la presentación del discurso continuo final (*mag.*, 33-46), Agustín propone las ideas del Maestro interior y del lugar del creer en el entender. Por su parte, Adeodato escucha, piensa lo escuchado, responde, asiente, manifiesta estar de acuerdo, admite, reconoce, niega, cuestiona, duda, pide

²⁹ San Agustín (PL 32, 763-765); (PL 41, 162).

aclaraciones, sintetiza lo hallado. Esta estructura manifiesta una activa participación en el proceso de indagación por parte del discípulo.

Como ha señalado García Álvarez (2015: 260 ss.), la forma del diálogo tiene la extrañeza de interrumpir dos veces las discusiones transformándose en un discurso continuo u *oratio perpetua*. En la primera (*mag.*, 7, 19- 20), Adeodato sintetiza lo dicho; en la segunda (*mag.*, 10, 32- 14, 26) Agustín expone su pensamiento. Desde el punto de vista de la estructura *docere-discere*, el discurso de Adeodato reúne lo hallado, incorporándolo como conocimiento; el discurso seguido de Agustín es también un reunir el pensamiento, pero llevándolo más allá, planteando la tesis que fundamenta lo anterior: Cristo, Maestro interior (*mag.*, XI, 37). Ambas intervenciones resultan fundamentales en el proceso.

En la estructura anterior, un primer indicio de libre albedrío y voluntad liberada es el mismo hecho del disponerse a escuchar. La ruptura del hombre con Dios, expresada en la soberbia desobediente de Adán, radica en un volverse desde la palabra de Dios a la sola escucha de sí mismo, en una especie de sordera y aislamiento. Dios, siempre presente en el interior del hombre creado a su imagen, interpelando a una relación dialogal y filial e iluminando con la luz de la verdad, es como una locución interior que le guía e ilumina. De este modo, la vuelta del hombre a Dios ha de ser por la renovada actitud de libre y humilde escucha de la voz del maestro interior. Cipriani (2015: 288, 295 ss.) destaca dos momentos de la comprensión por parte de Agustín del maestro interior. En el primero, aplicando una idea de inspiración plotiniana, Cristo, que es la Verdad o Verbo eterno de Dios está presente y habla a todos los hombres interiormente por medio de la razón. En el segundo, influido por los escritos paulinos, Cristo, el Verbo hecho hombre, muerto y resucitado, por medio de la fe habita en el corazón del hombre que cree en él con su Espíritu, para encenderlo de amor, iluminarlo y guiarlo al Padre. Ambos están enlazados con el llamado a la vida interior del hombre donde habita Dios y lugar de la libertad. La visión de Agustín sobre Cristo como único *magister*, tiene un carácter esencialmente liberador frente a cualquier pretensión de poner a un maestro como superioridad inapelable en lugar de servidor y acompañante (*mag.*, I, 2; Mandouze, 1998: 304 ss).

La acción llevada a cabo por el maestro se inserta en el ámbito de la formación. Como ha señalado Mujica, el concepto de *formare* para san Agustín está ligado a la acción de Dios que crea al ser humano a su imagen; éste, tras la caída, debe ser conformado nuevamente a la imagen

del Hijo. El uso predominante de la voz pasiva, “ser formado”, enfatiza que la acción de formar encuentra su principio en Dios, como luz y amor que fortalecen el entender y el querer; en definitiva, Dios forma al ser humano (Mujica, 2009: 503, 507). No obstante, en nuestra opinión, el énfasis de esta autora en el aspecto dócil y pasivo de la participación humana, podría no dejar traslucir suficientemente la dimensión activa y libre del ser humano en la acogida y recepción del don.

Con el fin de comprender la conformación del alma ayudada por el maestro, pueden usarse dos imágenes: modelar y llamar. En la acción de modelar que hace el alfarero con la vasija, participa especialmente la mente y manos del artista; la materia o arcilla y otras condiciones externas tienen una entidad especial que también son cierta causa de la obra final. En la acción del maestro, su mente y sus palabras se encuentran con un ser libre y espiritual, con aperturidad a recibir un mundo interno y externo; la distinción esencial de la libertad hace que la *formatio* se realice como llamada. El énfasis de Agustín está dado en el nacimiento o formación de la “palabra interior” en el sujeto, obra que resulta de la conjugación de la iluminación de verdad interior y de la acción reflexiva y libre del sujeto que la consulta y aprende; por ello, en este diálogo filosófico agustiniano importa, más que la transmisión de una doctrina, la forma de ejercicio preparatorio (*exercitatio animi*) para que Adeodato y el lector inicien el itinerario hacia la comprensión de la verdad de la tesis del Maestro interior (Lamarre, 2015: 320, 325; *mag.* VIII, 21).

El ser humano puede ser interpelado por una persona, quien le indica hacia algo a lo que volver la mirada, como la acción del maestro que advierte al discípulo una verdad; puede ser también interpelado no deliberadamente por las cosas que sin palabras hacen nacer la pregunta por su sentido, significado u origen. Ambas presencias llaman a un movimiento del libre albedrío: querer escuchar, contemplar, preguntar. Puede decirse que el primer asentimiento del alma es abrirse a la acción de otro dentro de sí misma; el segundo, es asentir a la verdad una vez contemplada, habiendo analizado las razones y comprobada interiormente su verdad; el tercero, el ascender voluntario desde una verdad contemplada hacia su sentido último o significado, es decir, hacia la presencia de Dios en ella. En todos estos aspectos se deja ver la autodeterminación o libre albedrío en el autodirigirse a atender y, especialmente, en el *fiat* que en el ámbito del conocer se configura como asentimiento a la verdad. La dimensión temporal hace que las verdades

a las que la persona puede asentir vayan variando biográficamente, tornando imprescindible el carácter humanizado, individualizado y paciente de *docere*.

La plenitud de la libertad, que se proyecta trascendiendo el solo tiempo presente, se anuncia en éste mediante el hecho cierto de ser el hombre capaz de la verdad. El anhelo originario y la posibilidad de captación de verdades eternas, según la teoría del Maestro interior, es el modo presente de estar la verdad eterna en el interior humano y la señal de la plena libertad que se prepara como en germen. La acción vocativa del maestro supone una *admonitio* originaria en el interior humano: la llamada de la verdad que se expresa en su anhelo hacia ella.

Cipriani ha destacado que el esquema del Maestro interior tiene una fuerza liberadora: ningún ser humano puede identificarse con la verdad ni ser tenido como su fuente o su poseedor; la verdad que descubrimos no la debemos a una persona finita, por más que podamos estar agradecidos de su ayuda en el proceso. Es la verdad que habita en el interior humano la que enseña, la que manifiesta internamente lo que es verdadero. El Maestro interior actúa como una llamada a la conversión interior; el proceso mismo de interiorización es factor de libertad en el discípulo, pues al contacto con el Maestro interior crece su amor por la verdad, amor *in via* de plenitud. Por eso aprender o ser enseñado por la verdad, dice Cipriani, es un acto a la vez de subjetivación y de trascendencia de sí, de entrar en sí mismo pero ir más allá de sí mismo, una cierta “excedencia” o “desbordamiento” de sí en Otro, siguiendo la expresión de Jean-Luc Nancy (2013, citado en Cipriani, 2015: 331). Interioridad y trascendencia son parte del camino de liberación vivido y señalado por Agustín.

Conclusión

En el diálogo *El maestro*, Agustín y Adeodato dialogan sobre las palabras, la acción de enseñar, la primacía de la experiencia, el maestro en su rol mediador y Cristo, único Maestro. La palabra como *admonitio* muestra su función liberadora porque mediante ella el maestro, que no puede enseñar nada, pone al discípulo ante un camino propio de indagación de la verdad, que solo se realiza en el libre asentimiento, auxiliado por la luz interior y en cuyo transcurso va desatando cadenas, errores e ignorancias. Educar en libertad presupone claridad del fin, confianza en la capacidad de la razón de hallar la verdad y preparación

del alma para que pueda realizar diversas ascensiones, ejercitando la agudeza del entendimiento y aumentando la fuerza del querer en forma apropiada al paso de cada caminante (*mag.*, VIII, 21).³⁰

La estructura de *admonitio* revela una intención pragmática de la palabra del maestro, en cuanto busca mover al discípulo a la acción de pensar, investigar y expresar su acto de asentimiento, duda o negación. De esta manera, es posible afirmar que junto a los elementos dialécticos, retóricos y lingüísticos que contiene, es posible leer el diálogo en la perspectiva de los enunciados realizativos, que no sólo manifiestan lo que dicen sino que realizan algo mediante la misma acción (Domínguez, 2003: 30; Austin, 1982: 47; Chrétien, 2002, citado por Cipriani, 2015: 333). Esta proyección del estudio queda abierta a futuras indagaciones.

Bibliografía

- Agustín de Hipona (2013). *Confesiones*. OC II. Madrid: B.A.C.
- ____ (2009). *El libre albedrío*. OC III. Madrid: B.A.C.
- ____ (2009). *El maestro*. OC III. Madrid: B.A.C.
- ____ (2004). *Ciudad de Dios*. OC XVI-XVII. Madrid: B.A.C.
- ____ (1995). *Las Retractaciones*. OC XL. Madrid: B.A.C.
- ____ (1986). *Cartas 1^º*. OC VIII. Madrid: B.A.C.
- ____ (1968). *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. OC XIII. Madrid: B.A.C.
- ____ (1967). *Enarraciones sobre los Salmos 4^º*. OC XXII. Madrid: B.A.C.
- ____ (1964). *Sermones 1^º*. OC VII. Madrid: B.A.C.
- Anoz, J. (2001). Cronología de la producción agustiniana. En *Augustinus*, XLVII, 186-187, 229-312.
- Arendt, H. (2014). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Alianza.
- ____ (2002). Agustín, el primer filósofo de la Voluntad. En *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
- Austin, J. L. (1982). *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós.
- Capánaga, V. (2009). Introducción a El maestro. En *San Agustín, Obras Completas III*. (573-600). Madrid: B.A.C.
- Cipriani, N. (2015). 'Cristo, Maestro Interiore' in Sant'Agostino. En *Revista Agustiniana*, 170-171, 287-318.
- Domínguez, A. (2003). Introducción. En Agustín de Hipona. *El maestro o Sobre el lenguaje*. Madrid: Trotta.

³⁰ San Agustín (PL 32, 1207).

- Florez, R. (1954). Puntos para una antropología agustiniana. En *Augustinus Magister. Congrès International Augustinien*. (551-557). Paris: Études Augustiniennes.
- Freire, P. (2002). *Pedagogía de la esperanza: un reencuentro con la pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- García Álvarez, J. (2015). *De magistro: un camino hacia Cristo, único Maestro*. En *Revista Agustiniana*, 170-171, 257-286.
- García, L. (1987). En torno a la iluminación. En *Jornadas de Filosofía Agustiniana. Montalbán*, 386/7, 187-198.
- Hofmeister, R. (2009). Autodeterminação, liberdade e libre-arbitrio: Sobre a vontade em *De libero arbitrio I*. En Burlando, G. (ed.), *De las pasiones en la filosofía medieval*. (43-59). Santiago: PUC.
- Lamarre, J.-M. (2015). Saint Augustin: les signes, l'enseignement et le Maître intérieur. En *Revista Agustiniana*, 170-171, 319-334.
- Madec, G. (1975). Analyse du *De magistro*. En *Revue des Etudes Augustiniennes*, XXI, 63-71.
- Madrid, T. (2002). San Agustín hoy: dónde y cómo. *Augustinus*, XLVII, 186-187, 313-331.
- Magnavacca, S. (2014). *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Mandouze, A. (1998). Augustinus Magister et Augustinus Minister. En *Teología y Vida*, XXXIX, 3, 295-306.
- Meis, A. (1982). La libertad como gracia en *De spiritu et littera* de san Agustín. En *Anales de la Facultad de Teología*, 33, 77-95.
- Morán, J. (1968). La teoría de la 'admonición' en los Diálogos de san Agustín. *Augustinus*, XIII, 257-271.
- Mujica, M. L. (2009). El significado pedagógico del verbo 'formare' en san Agustín. En *Augustinianum*, XLIX, 2, 503-522.
- Pacioni, V. (2014). Los Diálogos de Agustín. Guía de Lectura, por Nello Cipriani. En *Augustinus*, LIX, 232-233, 119-151.
- Pascual, F. (2003). Comunicación y lenguaje en el *De magistro* de san Agustín. En *Alpha Omega*, VI, 1, 37-57.
- Piacenza, E. (1987). *De Magistro* y la semántica contemporánea. En *Jornadas de Filosofía Agustiniana. Montalbán*, 386/7, 75-140.
- Rubio, P. (1987). Educación estilo agustiniano. En *Jornadas de Filosofía Agustiniana. Montalbán*, 386/7.
- Ruiz-Pesce, R. (2006). San Agustín: existencia dialógica y *ordo amoris*. Lecturas actuales de *Confessiones* y *De Magistro*. En Jiménez, J.

- (coord.) *San Agustín, un hombre para hoy*. (63-92). Buenos Aires: Religión y Cultura.
- Stein, E. (2003). *¿Qué es el hombre?*, OC IV. Burgos: Monte Carmelo et al.
- Teran Dutari, J. (1973). La liberación en el pensamiento de san Agustín. Reflexiones desde nuestra perspectiva latinoamericana. En *Stromata*, XXIX, 1-2, 503-523.