

La palabra interior. La filosofía del lenguaje en San Agustín

I. UTILIDAD/INUTILIDAD DE LOS SIGNOS¹

1. De magistro. La inutilidad de los signos

El breve libro *De magistro* se divide en dos partes. La primera (nn. 1-32) afirma que los signos son necesarios para conocer la cosa: *rem non posse nos monstrare sine signo* (n. 6). Se divide a su vez en tres partes: la primera, trata de los signos que muestran signos: *signis signa monstrari* (nn. 7-18); la segunda, de los signos que significan cosas (nn. 21-29); la tercera, de las cosas que se muestran sin signos: *res quae sine signis monstrantur per se ipsas* (nn. 30-31).²

Sólo voy a analizar, de esta primera parte, el punto segundo: *illam partem consideremus cum signis, non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus* (n. 22).

a) La utilidad aparente de los signos

La palabra *homo* puede entenderse de dos maneras: como *cosa*, y entonces es una palabra de dos sílabas; o como *signo*, y entonces significa *otra cosa*, un animal racional. «Nam et istae duae syllabae

1. Amplia bibliografía sobre el tema en: D. PINTARIC, *Sprache und Trinität. Semantische Probleme in der Trinitätslehre des hl. Augustins* (Salzburg/München, 1983). Destaco especialmente el artículo de D. B. JACKSON, «The Theory of Signs in st. Augustine's *De doctrina christiana*», en *Revue des Etudes Augustiniennes* 15 (1969) 9-49.

2. No hay ninguna. Sólo se exceptúa la acción misma de hablar, pero ¡se hace con signos!

nihil aliud sunt quam istae duae syllabae; et id quod significant nihil aliud est quam id quod est» (n. 22).³

Ahora bien, al oír las palabras, nuestra atención se dirige inmediatamente, no a los signos, sino a las cosas. «Signo dato id quod significatur attendere» (n. 23). «Sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus quorum ista sunt signa» (n. 22).

En resumen, *homo* es a la vez *nombre* y *animal*: *illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat*. Pero al oír la palabra *homo*, lo normal es entender la cosa significada: *ad id quod duabus syllabis significatur*. Es regla natural: «ea regula, quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio» (n. 24).

Resultado de esta primera parte: si los signos son signos de las cosas (*verba signa sunt rerum*), entonces los signos son necesarios para conocer las cosas: *nihil sine signis doceri* (n. 31).⁴

b) *La inutilidad real de los signos*

1. *Los signos no sirven para dar a conocer la cosa*. La segunda parte comienza abruptamente negando la última afirmación de la primera: *quod nihil invenis quod per sua signa discatur* (n. 33).

No son los signos el origen del conocimiento de la cosa (el significado), sino la cosa misma. El conocimiento de la cosa (el significado) es el origen del signo. Sé que el signo es signo cuando conozco la cosa de la que es signo (cuando conozco su significado), *signum esse didici quando cuius rei signum esset inveni* (n. 33). Entiendo el significado del signo, cuando veo la cosa: *significationem (percipimus) re quae significatur aspecta* (n. 34). En resumen, «per ea signa quae verba apellantur nos nihil discere; potius enim, ut dixi, vim verbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita, discimus, quam illam tali significatione percipimus» (n. 34).⁵

Si unimos la afirmación de la primera parte: *res significantur per signa*; con la de esta segunda: las palabras sólo son signos de las cosas, cuando ya conocemos las cosas; obtenemos *el primer triángulo* de la filosofía agustiniana del lenguaje: la cosa (conocida) en la mente, el signo en la boca, la cosa en la realidad.

La idea (de la cosa) *media* entre el signo y la cosa misma. La idea es imagen de la cosa; el signo es expresión de la idea. Tenemos esbozada la teoría del lenguaje que San Agustín desarrollará en *De doctrina christiana* y en *De Trinitate*.

3. Repite el ejemplo con la palabra *leo*.

4. «Nihil esse omnino quod sine signis possit ostendi» (n. 32).

5. La cosa (conocida) es el significado del signo; pero la «cosa» (nota *passim* SAN AGUSTÍN) puede ser sensible o inteligible.

2. *Los signos no sirven para comunicar el conocimiento de la cosa.* Si los signos no sirven para dar a conocer la cosa, al menos servirán para comunicar a otros el conocimiento que hemos obtenido de la cosa misma.⁶

Tampoco: *ne hoc quidem relinquitur verbis ut his saltem loquentis animum indicetur* (n. 41). ¿Por qué? Dejando aparte otras razones,⁷ sobre todo por la ambigüedad de las palabras. Muchas veces entendemos la lengua y, sin embargo, no comprendemos el pensamiento del que nos habla.

Me hablan, por ejemplo, de la *virtus* de los animales y me aseguran que muchos animales superan al hombre en *virtus*. Lo rechazamos. Pero hemos entendido mal. Mi interlocutor decía *virtus* en el sentido de *vires* y yo lo entendía en el sentido de virtud moral. El daba a la cosa pensada un nombre distinto del mío: *rem quam cogitat alio quam nos nomine appellat* (n. 43). ¡Ojalá pudiéramos, más allá de las palabras, ver el pensamiento mismo de quien nos habla! «Si eius cogitationem possemus inspicere, quam verbis iam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit» (n. 43).

Es angustioso, confiesa San Agustín, esa opacidad que el signo opone a la comprensión del pensamiento ajeno. «Illa magis angunt quae superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum eiusdem linguae simus, loquentium cogitata cognoscere» (n. 44).

De todos modos, San Agustín no les niega totalmente a los signos la función de comunicar el conocimiento. «Ecce iam remitto et concedo, cum verba eius auditu cui nota sunt accepta fuerint, posse illi esse notum de iis rebus quas significant loquentem cogitavisse» (n. 45).

Notemos entonces *un segundo triángulo* en el pensamiento de San Agustín sobre el lenguaje: el sujeto A comunica (mal) su conocimiento de la cosa al sujeto B por la mediación del signo. Lo volveremos a encontrar en las obras posteriores.

Notemos también que, en el primer triángulo, el concepto mediaba entre la cosa y el signo. En este segundo, el signo media entre dos sujetos.

3. *Los signos no sirven para conocer la verdad.* La verdad no la enseñan ni los signos, ni los hombres, sino sólo el Maestro interior, o sea, la misma Verdad (nn. 45-46).⁸

6. O recordárselo, si ya conocían la cosa (cf. n. 2).

7. No sabemos lo que decimos (n. 41); mentimos (n. 42); oímos mal la palabra (n. 44).

8. Para el problema de la verdad en SAN AGUSTÍN, puede verse: J. PEQUEROLES, *San Agustín. Un platonismo cristiano* (Barcelona, 1985); cap. 9: «El fundamento del conocimiento de la verdad: la *memoria Dei*».

El tono general de *De magistro* es negativo. Los signos no sirven para conocer las cosas, ni para comunicar (bien) el conocimiento, ni para conocer la verdad. Pero San Agustín avisa que de la utilidad de los signos hablará en otra ocasión. «De utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias si Deus siverit requiremus» (n. 46).⁹

2. *De doctrina christiana. La utilidad de los signos*

La obra *De doctrina christiana* se divide en dos partes. La primera estudia *modus inveniendi quae intelligenda sunt* (abarca los tres primeros libros); la segunda, *modus proferendi quae intellecta sunt* (en el libro cuarto).

Los tres libros de la primera parte, a su vez, se dividen en dos grupos: el primero, que trata de las cosas (*res*) y el segundo y tercero, que tratan de los signos (*signa*).

El primer libro empieza definiendo qué es cosa y qué es signo. ¿Qué son *res*? *Quae non ad significandum aliquid adhibentur*. ¿Qué son *signa*? *Res quae ad significandum aliquid adhibentur* (n. 2).

El primer libro trata, pues, de las «cosas» y es un resumen de la fe, esperanza y caridad cristianas, que a su vez se resumen en el amor del sumo Bien, Dios.

El libro segundo estudia los signos y su función: *res per signa discuntur*. En *De doctrina christiana*, la concepción agustianiana del signo es más positiva que en *De magistro*.

En primer lugar, nos da San Agustín una definición del signo en general. «Signum est res, praeter speciem sciam quam ingerit sensibus, alius aliquid ex se faciens in cogitationem venire» (n. 1). Por ejemplo, la huella es signo del animal; el humo, del fuego, etc.

En segundo lugar, clasifica los signos en naturales (*naturalia*) y convencionales (*data*). Y los define. Signos naturales son aquellos en los que no interviene la intención: «naturalia sunt quae sine voluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt». Así, el humo significa el fuego y la huella el paso del animal (n. 2). En cambio, son signos convencionales: «data vero signa, quae sibi quaeque viventia invicem dant al demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui vel sensa aut intellecta quaelibet». En todo signo convencional hay una intención de expresión y comunicación: «nec ulla causa est nobis significandi, id est signi dandi, nisi ad depromendum et traiciendum in alterius animum id quod animo gerit is qui signum dat» (n. 3).

9. Seguramente es una referencia a la obra *De doctrina christiana*.

En esta última definición, San Agustín nos dice dos cosas. Primero, el signo es expresión (intencionada) del interior del sujeto (*motus animi vel sensa aut intellecta*). Además, el signo es instrumento de transmisión del interior de un sujeto al de otro sujeto.

Reencontramos, pues, el segundo triángulo del *De magistro* (y lo volveremos a encontrar en los textos posteriores). El sujeto A transmite al sujeto B, por medio del signo, información sobre su vivencia interior.¹⁰

En *De magistro*, el signo ante todo era significación del objeto. En *De doctrina christiana*, el signo ante todo es expresión del sujeto (para otro sujeto).

Finalmente, trata San Agustín de los signos convencionales *humanos*, que son principalísimamente las palabras: «verba prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit» (n. 4). Y como las palabras son temporales y pasajeras, las letras, que son signos de palabras (*signa verborum*), las fijan y conservan (n. 5).

El resto del libro II da reglas para leer correctamente el texto: aprender lenguas, tener amplios conocimientos, hacerse con los mejores códices, etc.

El libro III da reglas para interpretar los distintos sentidos del texto, a fin de hallar el auténtico. Distingue entre sentido literal y figurado. El primero es preferible siempre. Cuando el sentido literal no se refiere a la fe o a la caridad, hay que entenderlo figuradamente. No entramos en este estudio.

II. LA VOZ Y LA PALABRA

1. Los tres elementos del signo

A primera vista, los elementos del signo parecen ser dos: su propio ser (*quod sunt*) y la referencia a otro ser, a la cosa (*quod signa sunt, quod significant*).¹¹

Pero la condición que hace posible que el signo signifique la cosa es el conocimiento de la cosa por parte del entendimiento: mediación del pensamiento entre el signo y la cosa.

No hay signo sin referencia a la cosa. Pero el signo no se refiere

10. Cf., en el mismo libro I: «Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus, in audientis animum per aureas carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus et locutio vocatur...» (n. 12).

11. *De doctrina christiana*, libro II, 1.

a la cosa si el entendimiento no conoce la cosa. Luego no hay signo sin la mediación del entendimiento.

En el signo hay un elemento sensible y otro inteligible. Los sentidos captan el *signo*. El entendimiento capta el *significado* del signo, o sea, la *cosa significada*.

Tres son, pues, los elementos del signo: el signo, la cosa y el pensamiento. Veamos los textos.

1. En *De magistro* (n. 34) los elementos del signo parecen ser sólo dos: *in signo duo (sunt), sonus et significatio*. El sonido sin el sentido es sólo *vox: vox tantummodo sonans*. El sonido con el significado es *vox significans (rem)*.

El sonido se da a conocer a los sentidos por sí mismo: *sonum (percipimus) eo ipso aure pulsata*. El significado lo conoce el entendimiento, al conocer la cosa: *significationem autem re quae significatur aspecta*.

Así pues, la *vox* sólo es *significans* si media el pensamiento entre el signo y la cosa. Por tanto, tres elementos.

2. No se puede afirmar, por tanto, que en *De magistro* haya desaparecido el *dicibile* del *De dialectica*.

En efecto, en *De dialectica*, San Agustín distingue cuatro elementos en el lenguaje: *verbum, dicibile, dictio, res* (cap. 5). Pero, en esta obra, *dictio* es un signo con significado (*vox* más *dicibile*); y en cambio *verbum* es un signo sin significado (sólo *vox*). Por tanto, los elementos del lenguaje, en *De dialectica*, son también tres: *dicibile, dictio, res*.

¿Y a qué llama San Agustín *dicibile*? A la *cosa conocida* (en el entendimiento), que la *dictio* expresa exteriormente. *Dicibile* es aquello que conoce el entendimiento,¹² cuando el sentido oye el sonido (*vox, verbum*).

Es el mismo esquema que hemos encontrado en *De magistro*. Y el que volveremos a encontrar en todo el pensamiento agustiniano sobre el lenguaje. El signo se refiere a la cosa mediante el pensamiento. Primero, la cosa; segundo, la cosa conocida; tercero, la cosa nombrada.

3. En la definición de signo que hallamos en *De doctrina christiana*, se entrelazan los tres elementos del mismo: «Signum est res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire».

También se señala, en esta definición, que, en el signo, hay un elemento sensible (el signo) y otro inteligible (el significado).

12. «Quod in verbo intelligitur et animo continetur» (cap. 5).

4. En *De quantitate animae* (32, 65-67), primero, se distinguen en el signo dos elementos: *sonus* y *res quam significat sonus*. Pero en seguida se añade que el conocimiento de la cosa precede y es condición del nombramiento de la cosa: «Dic ergo utrum posses gnarus latinae linguae nominare in loquendo solem, si non intellectus solis praecederet sonum. —Nullo modo possem».

El sonido es sensible; y el significado, inteligible. Por tanto se pueden comparar entre sí como el *cuerpo* y el *alma*: «Cum nomen ipsum sono et significatione constet, sonus autem ad aures, significatio ad mentem pertineat; nonne arbitraris in nomine, velut in aliquo animante, sonum esse corpus, significationem autem quasi animan soni?».

La *vox* se convierte en *vox significans (rem)*, gracias al entendimiento que conoce la cosa; lo mismo que un cuerpo se convierte en cuerpo vivo gracias al alma en él presente. *Significatio quasi anima soni est*.

5. En el *sermo* 288, distingue San Agustín entre *voz* y *palabra* (*vox* y *verbum*). *Vox* es un sonido sin significado; *verbum*, un sonido con significado. El *verbum* dice una cosa a los sentidos y otra al entendimiento: *aliud ad aures ferat, aliud menti inferat*.

La palabra resulta de la unión, gracias al entendimiento, de la voz y del significado. *Verbum es vox significans (rem)*.

Siempre tres elementos: el signo, la cosa y el pensamiento.

2. Los tres problemas del signo

Del texto del *De magistro* se deduce que, para San Agustín, la filosofía del lenguaje comporta tres problemas: semántico, hermenéutico y metafísico.

a) El problema semántico: el origen del sentido del signo

Para comprender al que me habla o el texto escrito, es necesario saber la lengua, o sea, entender el sentido de los signos, o sea, saber a qué cosa se refieren.

El sentido del signo lo da la cosa. Primero conocemos la cosa y después el signo con que la nombramos. Sólo si conozco la cosa conoceré el significado del signo.

b) El problema hermenéutico: la interpretación del sentido del signo

No basta saber la lengua para comprender el sentido de la palabra o del texto. El signo puede tener varios sentidos.

Es necesario saber qué sentido da al signo el que habla o escribe, para saber a qué cosa se refiere.

El sentido del signo lo discierne la interpretación. Son necesarias reglas de interpretación para determinar el sentido.

c) *El problema metafísico: la verdad del sentido del signo*

Hasta aquí, gracias al conocimiento de la lengua y a las reglas de la hermenéutica, comprendemos el sentido de la palabra o del texto. *Sé lo que dicen.*

Pero queda todavía otra cuestión: *¿es verdad lo que dicen?* Falta dilucidar la verdad del sentido.¹³

En resumen, si conozco el *objeto*, conoceré el sentido del signo; si conozco el *sujeto*, conoceré qué sentido le da al signo; si conozco el *Ser*, conoceré la verdad del sentido.

Un breve texto de *Las confesiones*¹⁴ resume admirablemente los tres problemas del signo.

En este pasaje, San Agustín comienza a comentar (por enésima vez) el libro del *Génesis* e intenta comprender el significado de sus primeras palabras: *In principio fecit Deus coelum et terram.*

San Agustín sabe latín y entiende la traducción latina del *Génesis*, que tiene delante. Pero no sabe qué sentido dio Moisés a las palabras *cielo y tierra.*

Si Moisés estuviera presente, San Agustín le preguntaría y (si ambos hablaran en latín) podría conocer el sentido auténtico de las palabras de Moisés. «Si (Moyses) esset (ante me), tenerem eum et rogarem eum et per te obsecrarem ut mihi ista panderet, et praeberem aures corporis mei sonis erumpentibus ex ore eius».

San Agustín sabría entonces qué quiso decir Moisés: *scirem quid diceret.* Pero todavía no sabría si era verdad lo que dijo Moisés. La verdad del sentido no la enseña Moisés, sino la misma Verdad, presente al espíritu. «Sed unde scirem an verum diceret? Quod si et hoc scirem, num ab illo scirem? Intus utique mihi, intus in domicilio cogitationis, nec hebraea nec graeca nec latina nec barbara veritas sine oris et linguae organis, sine strepitu syllabarum diceret: Verum dicit. Et ego statim certus confidenter illi homini tuo dicerem: Verum dicit».

13. Cf. o. c. en nota 8.

14. *Confesiones*, XI, 3, 5.

III. LA PALABRA INTERIOR Y LA PALABRA EXTERIOR

1. La palabra interior y el sentido

a) *In Ioannis Evangelium 1 y 14*

Para comprender, en lo posible, la procesión del Verbo en la Trinidad (*Verbum erat apud Deum*), San Agustín invita a considerar el verbo o palabra interior que hay en el hombre cuando conoce una cosa.

La palabra exterior es el sonido; la palabra interior, *illud quod intelligis de sono*. «Est verbum et in ipso homine, quod manet intus: nam sonus procedit ex ore. Est verbum quod vere spiritualiter dicitur, illud quod intelligis de sono, non ipse sonus» (1, 8).

La diferencia entre ambas palabras es patente. Pongamos un ejemplo: *Deus*. La palabra exterior tiene dos sílabas, pero ¡Dios no se compone de dos sílabas! Digo *Deus* i pienso *magna et summa substantia*. Una cosa es el sonido; otra, la cosa que entiendo al oír el sonido: «Ecce verbum dico cum dico: Deus. Quam breve est quod dixi, quatuor litterae et duae syllabae. Nunquidnam hoc totum est Deus, quatuor litterae et duae syllabae? An quantum hoc vile est tantum carum est quod in eis intelligitur? Quid factum est in corde tuo cum audisses: Deus? Quid factum ist in corde meo cum dicerem: Deus? Magna et summa quaedam substantia cogitata est, quae transcendat omnem mutabilem creaturam, carnalem et animaleam».

Tres son, pues, los elementos en juego: el sonido, la cosa y la palabra interior (*verbum in corde*), que es conocimiento de la cosa: *quando ista cogitas, hoc est verbum de Deo in corde tuo* (1, 8).

La palabra interior es *anterior* a la palabra exterior. Cuando busco una palabra (exterior) para decir la cosa, ya tengo la palabra interior, que es el conocimiento de la cosa. «Quando concipis verbum quod proferas, rem vis dicere, et ipsa rei conceptio in corde tuo iam verbum est; nondum processit, sed iam natum est in corde» (14, 1).

Esta palabra interior no pertenece a ninguna lengua: *illud quod corde conceperas nulla lingua tenebatur*. Pero para decirla a otro, he de utilizar la lengua de mi interlocutor. «Si Latinus est, vocem latinam quaeris; si Graecus est, verba graeca meditaris; si Punicus est, attendis si nosti linguam punicam; pro diversitate auditorum diversas linguas adhibes, ut proferas verbum conceptum».

Notemos en este texto: la palabra exterior es para decir la cosa: *quando concipis verbum quod proferas, rem vis dicere*. Pensamos y hablamos para decir la cosa. La cosa es el fin del pensamiento y del lenguaje. Y la palabra interior media entre el signo y la cosa. El signo se refiere a la cosa a través del conocimiento (de la cosa).

La palabra interior tiene como objeto la cosa. El *verbum mentis* es *verbum rei*. Cuando pienso a Dios, el *verbum mentis* es *verbum de Deo* (1, 8); cuando pienso al Verbo, es *verbum de Verbo* (*Sermo* 120, 3).

La palabra interior es anterior a toda palabra exterior, es anterior a toda lengua. La palabra interior no nace de la palabra exterior. Es relación inmediata con la cosa, con la realidad (sensible o espiritual). La palabra exterior no es necesaria para conocer la cosa, sino sólo para comunicar el conocimiento de la cosa.

En resumen, la palabra interior expresa la cosa; la palabra exterior expresa la palabra interior.

b) *De Trinitate, XV, 10-15*

En estos capítulos del libro XV de *De Trinitate*, San Agustín trata de las semejanzas y desemejanzas de nuestro verbo con el Verbo.

El *verbum mentis* del conocimiento humano puede ilustrar a la vez la procesión eterna del Verbo, del Padre; y la encarnación temporal del Verbo en Jesucristo. El *verbum mentis* (o *cogitatio*) procede de la memoria; el *verbum mentis* se encarna en el *verbum oris*.

En *De Trinitate*, el *verbum mentis* no sólo es conocimiento de la cosa (presente en la realidad); también puede ser recuerdo o reconocimiento de la cosa (presente en la memoria). En este sentido, el *verbum mentis* procede de la memoria, de lo que sabemos (*scientia*) en la memoria.

Como hemos dicho, San Agustín halla una semejanza lejana del Verbo en la palabra interior, o sea, en *la palabra anterior a la palabra* (sonido o imagen). «*Quisquis potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur: hoc enim est quod ad nullan pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est: quisquis inquam hoc intelligere potest, iam potest videre per speculum atque in hoc aenigmate aliquam Verbi similitudinem*» (10, 19).¹⁵

La palabra interior nace del conocimiento que tenemos en la memoria: *ex ipsa scientia quam memoria tenemus nascatur verbum*.

El *verbum mentis* nace o de la cosa (si no nos era conocida) o de la ciencia de la cosa (si ya la conocíamos): *formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est quod in corde dicimus* (10, 19).

Esta palabra interior no es latina ni griega. Pero para comunicar

15. Cf. cap. 11: «*Quapropter quicumque cupit ad qualemcumque similitudinem Verbi Dei, quamvis per multa dissimilem, pervenire, non intueatur verbum nostrum quod sonat in auribus, nec quando voce profertur, nec quando silentio cogitatur*».

la a otros, hemos de utilizar la lengua de cada uno. «Cum id opus est in eorum quibus loquimur perferre notitiam, aliquod signum quo (cogitatio) significetur assumitur». De esta manera, *per signa corporalia etiam corporis sensibus verbum quod mente gerimus innotescat* (10, 19).

En resumen, una vez más, nos encontramos con tres elementos esenciales en el lenguaje: el signo, la cosa y el pensamiento. *Ipsas res in sermone nostro earum quas cogitamus signa sunt rerum* (10, 19).¹⁶

Si en el capítulo 10 se ponía el acento en la procesión del *verbum mentis*, de la *scientia* de la memoria, ahora, en el capítulo 11, se señala que el *verbum mentis* se encarna en el *verbum oris*, es decir, que el *verbum oris* es el cuerpo del *verbum mentis*, que es *vox verbi*.

«Illud (verbum) quod profertur carnis ore, vox verbi est: verbumque et ipsum dicitur, propter illud a quo ut foris appareret assumptum est. Ita enim verbum nostrum vox quodam modo corporis fit, assumendo eam in qua manifestetur sensibus hominum. Sicut Verbum Dei caro factum est assumendo eam in qua et ipsum manifestaretur sensibus hominum» (11, 20).

Más arriba hemos establecido que el *verbum mentis* tiene por objeto la cosa y, por tanto, que es *verbum rei*. Ahora nos dice San Agustín que el *verbum oris* es signo del *verbum mentis*: *verbum quod foris sonat signum est verbi quod intus lucet* (11, 20).

El proceso es, por tanto, triádico: de la cosa al *verbum mentis* (que es conocimiento de la cosa); y del *verbum mentis* al *verbum oris*, que es su expresión y manifestación a otros.

Un poco más adelante resume San Agustín su concepción del *verbum mentis*. Primero, es una palabra anterior a toda palabra: *omnia quibus significatur signa praecedunt*; segundo, nace del conocimiento de la cosa que hay en la memoria: *gignitur de scientia quae manet in animo* (11, 20).

Según esto, el proceso tendría, no tres, sino cuatro pasos: la cosa (en la realidad), el conocimiento de la cosa (en la memoria), el *verbum mentis* (en el entendimiento), el *verbum oris*.

2. La palabra interior y la comunicación del sentido

La palabra interior no necesita de la palabra exterior. Pensamos sin palabras. Mejor dicho, pensamos con palabras espirituales (*verba mentis*), que son anteriores a toda palabra sensible.

16. En el conocimiento sensible una cosa es *decir* y otra *ver*. Pero el conocimiento intelectual es a la vez un *decir* y un *ver*. «Foris enim cum per corpus haec fiunt aliud est locutio, aliud visio; intus autem cum cogitamus utrumque unum est», en *De Trin.*, XV, 10, 18. Cf. XV, 15, 24: «verbum eius rei quam videndo dicimus».

Pero la palabra exterior es necesaria para comunicar a otros nuestra palabra interior, nuestro conocimiento de la cosa. El proceso completo: palabra interior (en el sujeto A), palabra exterior, palabra interior (en el sujeto B); aparece especialmente en los textos de la predicación agustiniana.

El *sermo* 288 es el texto más explícito. Empieza describiendo el *verbum mentis*, la palabra interior anterior a toda palabra exterior. Las ideas nos son ya conocidas. Bastará con reproducir el texto. «Ecce voluisti aliquid dicere. Hoc ipsum quod vis dicere iam corde conceptum est; tenetur memoria, paratur voluntate, vivit intellectu. Et hoc ipsum quod vis dicere non est alicuius linguae. Res ipsa quam vis dicere, quae corde concepta est, non est alicuius linguae, nec graecae, nec latinae, nec punicae, nec hebraeae nec cuiusquam gentis. Res est tantum corde concepta, parata procedere» (n. 3).

Esta palabra interior es conocida del sujeto que va a hablar, pero todavía desconocida para el oyente. «Ergo res est quaedam, sententia quaedam, ratio corde concepta, parata procedere, ut insinuetur audienti. Sic igitur quomodo nota est ei in cuius corde est, verbum est iam notum dicturo, nondum audituro. Ecce ergo verbum iam formatum, iam integrum manet in corde; quaerit procedere ut dicatur audienti» (n. 3).

El predicador que quiere transmitir su palabra interior, considera qué clase de oyente tiene delante, para saber qué *vox* tiene que utilizar. «Videte verbum corde conceptum, quaerit procedere ut dicatur; attendit cui dicatur. Invenit Graecum? Graecam vocem quaerit, qua procedat ad Graecum. Invenit Latinum? Latinam vocem quaerit, qua procedat ad Latinum. Invenit Punicum? Punicam vocem quaerit, qua procedat ad Punicum. Remove diversitatem auditorum, et verbum illud quod corde conceptum est nec graecum est, nec latinum, nec punicum, nec cuiusquam linguae. Talem vocem quaerit procedendi qualis assistit auditor» (n. 3).

San Agustín concreta su doctrina aplicándola al concepto y a la palabra *Deus*. Una cosa es la *vox*: un sonido de dos sílabas; otra cosa es la palabra interior (*quod concepi corde*): *magnum aliquid est*. Las *voces* son muchas y distintas según las lenguas, pero la palabra interior (*quod cogito*) es una sola y la misma: *quod est*. «Ut enuntiaretur Latino, alia vox adhibita est; ut Graeco, alia. Si Punico enuntiare vellem, aliam adhiberem; si Hebraeo, aliam; si Aegyptio, aliam; si Indo, aliam. Quam multas voces faceret personarum mutatione verbum cordis, sine ulla sui mutatione vel varietate?» (n. 3).

Finalmente, ¿qué ocurre en el oyente cuando oye la palabra del predicador? En el que habla, la palabra interior es anterior a la palabra exterior. En el que oye, el orden es inverso: primero oye la *vox*, después entiende el *verbum*. «Ecce iam scio quod volo dicere, corde teneo, ministerium vocis inquiri; antequam sonet vox in ore

meo, iam tenetur verbum in corde meo. Praecessit ergo verbum vocem meam, et in me prius est verbum, posterior vox. Ad te autem ut intellegas prior venit vox auri tuae, ut verbum insinuetur menti tuae. Nosse enim non posses quod in me fuerat ante vocem, nisi in te fuerit post vocem» (n. 4).

Otros textos van a recalcar la mediación (*sonus medius*) del *verbum oris* en la comunicación del pensamiento (*verbum mentis*) de un sujeto a otro.

Observemos *ordinem rerum*, dice el *sermo* 293. Primero, el *verbum mentis* en mí; segundo, la *vox*; tercero, el *verbum mentis* en ti. «Si cogito quid dicam, iam verbum est in corde meo; sed loqui ad te volens, quaero quemadmodum sit etiam in corde tuo quod iam est in meo. Hoc quaerens quomodo ad te perveniat et in corde tuo insideat verbum quod iam est in corde meo, assumo vocem et assumpta voce loquor tibi. Sonus vocis ducit ad te intellectum verbi; et cum ad te duxit sonus vocis intellectum verbi, sonus quidem ipse pertransit; verbum autem quod ad te sonus perduxit iam est in corde tuo, nec recessit a meo» (n. 3).¹⁷

El lenguaje, para San Agustín, es un medio sensible necesario para comunicar el pensamiento.

En la filosofía del lenguaje de San Agustín, hemos hallado tres elementos esenciales: *res*, *verbum in corde*, *verbum in ore*. Ni el primero, ni el segundo pueden pasar de un sujeto a otro. Sólo queda el *verbum oris* como *vehículo*¹⁸ de transmisión del *verbum mentis*, que ya sabemos que es *verbum rei*.

En la transmisión de un mensaje, hemos de distinguir dos momentos: la emisión y la recepción.

La emisión es un proceso de materialización: el *verbum mentis* inteligible (del sujeto A) se «encarna» en el *verbum oris* sensible. Movimiento descendente: de lo inteligible a lo sensible.

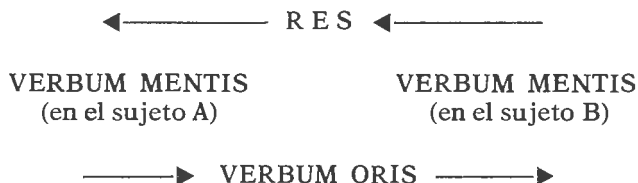
La recepción es un proceso de desmaterialización: el sujeto B oye el *verbum oris* sensible y comprende su significado inteligible. Entonces hay en el sujeto B el mismo *verbum mentis* que en el sujeto A: ambos piensan la misma cosa. Movimiento ascendente: de lo sensible a lo inteligible.

Un texto (del *sermo* 120) resume con toda precisión los cuatro pasos de la comunicación del pensamiento a través del lenguaje: 1) *de verbo meo in corde meo*, 2) *in ore meo*, *in voce mea*, 3) *in auribus vestris*, 4) *in cordibus vestris* (n. 3).

17. Cf. un texto semejante en *Sermo* 225, 3.

18. Cf. *sermo* 225, 3: «quaero sonum quasi vehiculum» (del *verbum cordis*). Equivalentemente en el *sermo* 293, 3: «sonum vocis ducit ad te intellectum verbi».

El proceso es circular: parte de la cosa y termina en la cosa, como muestra el siguiente esquema



IV. LOS PRESUPUESTOS DE LA FILOSOFIA AGUSTINIANA DEL LENGUAJE

1. Presupuestos teológicos¹⁹

El triángulo semántico agustiniano: *signum, significatio, res*; explica la *comunicación* del sentido entre dos sujetos. Para explicar el *origen* del sentido, es necesario suponer un segundo triángulo: Dios, la cosa, la memoria trascendental.

El sentido se halla primero en la cosa, puesto allí por Dios, origen de todo ser y sentido. Una vez reconocido por el hombre (gracias a su preconocimiento en la *memoria*), el sentido es puesto en el signo por el hombre, para manifestarlo y comunicarlo.

a) *El origen del sentido*

Dios crea la cosa imponiendo la forma inteligible a la materia sensible. La cosa sensible es imagen de la Idea inteligible en Dios (participación real). Toda realidad sensible puede considerarse por tanto como una palabra de Dios.

19. «Philosophie der Sprache [de SAN AGUSTÍN] gründet letztlich in Theologie», W. BEIERWALTES, «Zu Augustins Metaphysik der Sprache», en *Agustianian Studies* 2 (1971) 179-195 (la cita es de la p. 185). Cf. también G. H. ALLARD, «L'articulation du sens et du signe dans le Doctrina christiana», en *Studia Patristica* 15 (1976) 377-388.

Por otro lado, Dios comunica al hombre (en la memoria trascendental), le enseña su propio lenguaje. Es decir, el hombre preconoce el modelo inteligible (la Idea), por eso puede reconocer la imagen sensible (participación gnoseológica).

b) *El conocimiento del sentido*

La imagen de la cosa, a través de los sentidos, llega a la memoria sensible. El hombre la reconoce, porque preconoce su Idea en la memoria trascendental. Llamemos a este reconocimiento *palabra interior*. En resumen, la palabra interior procede a la vez de la cosa y del preconocimiento de la *memoria*.

Conocer intelectualmente es pasar la palabra impresa (en la *memoria*) a expresa (en la *cogitatio*), con ocasión (*admonitio*) del conocimiento sensible.

Idealismo agustiniano: en rigor, no conocemos la cosa sensible, sino su Idea (su modelo inteligible, que aquélla participa y cuyo preconocimiento se halla en la memoria trascendental).

c) *La comunicación del sentido*

La palabra exterior manifiesta la palabra interior y posibilita la comunicación del sentido a otro sujeto, como hemos expuesto anteriormente.

d) *Trinidad y Creación*

La filosofía de la palabra de San Agustín es un reflejo de su teología. El Verbo procede del Padre (por generación) y lo expresa. El mundo procede del Verbo (por creación) y lo expresa. Entre el Padre y el Verbo hay semejanza perfecta (identidad). Entre el Verbo y el mundo sólo hay semejanza imperfecta.

De modo análogo, la palabra interior procede (naturalmente) de la *scientia* de la *memoria* (con ocasión del conocimiento sensible). El signo procede (convencionalmente) de la palabra interna, pero no la expresa. La palabra de la *cogitatio* es semejante a la palabra de la *memoria*. Pero el signo no es semejante a la palabra interior. El signo sólo significa.

De otro modo, las Ideas de Dios se expresan imprimiéndose en las cosas y en la *memoria*. La palabra impresa en la *memoria* se expresa en la *cogitatio*. Finalmente, la palabra expresa del entendimiento se manifiesta y comunica en el signo sensible.

2. Presupuestos filosóficos

La palabra interior es sin duda el concepto central de la filosofía agustiniana del lenguaje. Con distintos nombres media entre la cosa y el signo: *res, dicibile, dictio* (en *De dialectica*); *res, significabile, signum* (en *De magistro*); *res, verbum mentis, verbum oris* (en *De Trinitate*). Como ha escrito J. Pépin: «Ce que l'esprit comprend dans le mot et tient enferm  en soi, est sans contredit l'une des données cardinales de la théorie augustinienne de la connaissance».²⁰

El esquema triangular del pensamiento agustiniano sobre el lenguaje y la función mediadora de la palabra interior son comunes al pensamiento griego. Los estoicos distinguían la cosa (*tyñjanon*), el significado (*lekton*) y el signo (*semainon*). Aristóteles de modo semejante diferencia la cosa (*pragma*) del significado (*logos*) y del signo (*onoma*). Los términos de palabras interior (*verbum mentis*) y palabra exterior (*verbum oris*) parecen tener también un origen griego: *logos proforik s* y *logos endi zetos*, en los estoicos; *exo logos* y *eso logos*, en Aristóteles.

Santo Tomás seguir  dentro de la misma tradición cuando resalte la función mediadora del concepto: «Voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus».²¹ «Nomina non significant res nisi mediante intellectu».²²

La filosofía moderna del lenguaje, en sus más cualificados representantes, coincide con la tradición en distinguir tres elementos en el signo: el *signo* expresado, el *sentido* mental y la *referencia* a la cosa.²³

Pero desde la misma filosofía moderna del lenguaje la teoría antigua adolece de platonismo, en cuanto que desvaloriza la palabra sensible. Así como el alma, en Platón, está constituida sin el cuerpo, así el *verbum mentis* sin el *verbum oris*. El *verbum oris* no es necesario para pensar, sino sólo para comunicar el pensamiento. Es mero *instrumento* de expresión y comunicación. Primero pensamos (sin palabras) y después hablamos.

La filosofía moderna del lenguaje considera que la palabra no es sólo instrumento del pensamiento, sino principalmente *cuerpo*²⁴ del

20. J. PEPIN, *Saint Augustin et la dialectique* (Villanova University, 1976), p. 40. W. BEIERWALTES considera el *verbum mentis*, «das Wesen der Sprache» (O. C., p. 182).

21. *Summa Theologica* 1, 13, 1.

22. *De veritate* 2, 1.

23. Recordemos el conocido triángulo de OGDEN-RICHARDS, que en el signo ling stico establece una doble relación directa, la del significante con el significado y la del significado con la referencia; y una relación indirecta, la del significante con la referencia.

24. En un sentido, no platónico, sino en cierto modo aristotélico.

pensamiento. Que no sólo comunica el pensamiento ya constituido, sino que sobre todo constituye el pensamiento. Que no podemos pensar sin palabras.²⁵

En otros términos, el lenguaje es condición de posibilidad del conocimiento del objeto. El sujeto conoce el objeto desde el a priori condicionante del lenguaje (y de la tradición que el lenguaje vehicula).

Dentro de la moderna filosofía del lenguaje, algunas corrientes son más radicales (e incomprensibles). Como el estructuralismo, que suprime el sujeto. O como Gadamer, que llega a cuestionar la misma existencia de un pensamiento no lingüístico. La palabra interior anterior a toda palabra exterior (*nullius linguae*) sería la principal dificultad de la teoría agustiniana del lenguaje. «¿Es que puede existir tal cosa? Nuestro pensamiento ¿no se produce siempre en el cauce de una determinada lengua?»²⁶

Comprender el lenguaje no es, para Gadamer, invertir el proceso de la expresión, no es descifrar el signo, no es remontarse desde el signo hasta el significado, anterior y trascendente al signo. Gadamer identifica ser y lenguaje: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*.²⁷

A modo de conclusión y según mi juicio, diré, primero, que no se pueden abandonar los tres pilares del pensamiento clásico sobre el lenguaje: *pensamos el ser y decimos el ser pensado*. Hay que seguir afirmando la primacía del ser sobre el pensar (*pensamos mal el ser*) y la primacía del pensar sobre el decir (*decimos mal lo pensado*). En definitiva, hablamos porque pensamos (el ser).

En segundo lugar, es verdad (tanto en la filosofía antigua como en la moderna) que no hay conocimiento del objeto, si no hay, en el sujeto, condiciones de posibilidad (a priori) del conocimiento. Pero es necesario distinguir dos condiciones a priori. La primera, mundana e histórica (*Welthorizont*), o sea, el lenguaje, la tradición, etc. Y la segunda, absoluta (*Seinshorizont*), o sea, el pre-conocimiento del Ser.

25. Ver, por ejemplo, el pensamiento de P. THEVENAZ sobre el lenguaje en el cap. 5 de la obra de D. JERVOLINO, *Pierre Thévenaz e la filosofia senza assoluto* (Napoli, 1984). Ha escrito GILSON oportunamente: «Les philosophes ont hésité entre dire qu'on parle parce qu'on pense ou le contraire. Les deux propositions sont vraies à la fois, mais pas sous le même rapport, car on ne pense distinctement que parce qu'on parle...; mais on ne parle que parce qu'on pense, le langage n'étant qu'une matérialisation sous forme de mots et de propositions distinctes de l'intelligible présent dans sa simultanéité à la pensée, ou, plutôt que présent à, constitutif de cette pensée même». *Constantes philosophiques de l'être* (Vrin, Paris, 1983), p. 159.

26. *Verdad y método* (Salamanca, 1977), pp. 504-6.

27. O. C., p. 542. Cf. J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics* (London, 1983), pp. 123-124; G. VATTIMO, *Las aventuras de la diferencia* (Barcelona, 1986), pp. 25-30.

La primera condición posibilita y *limita* el conocimiento. La segunda posibilita el conocimiento *sin limitarlo*: abre el espíritu al infinito de Ser, Verdad y Bien. La primera condición varía (en mayor o menor grado) de una sociedad a otra, de una época a otra. La segunda es común a todo hombre, *es la definición misma del ser espiritual*.²⁸

JUAN PEGUEROLES, S. I.

28. El pensamiento de HUSSERL sobre el lenguaje (en las *Investigaciones lógicas*) lo ha expuesto magistralmente E. FORMENT en su obra, *Fenomenología descriptiva del lenguaje* (Barcelona, 1984).