

INTERIORIDAD Y PALABRA EN SAN AGUSTÍN DE HIPONA

Carlos Daniel Lasa

Universidad Nacional de Villa María – CONICET (Argentina)

Si en la historia del pensamiento de la humanidad pudiese identificarse a un pensador con el tema de la interioridad, éste sería, sin duda alguna, San Agustín de Hipona. Etienne Gilson sostiene que la metafísica agustiniana es una metafísica de la experiencia interior. Refiere el filósofo francés que el dominio propio de su filosofar es ese inmenso territorio de la observación interior donde el Santo de Hipona no ha tenido rival¹. En este mismo sentido, F. Cayré anota: «Tal es el dominio propio del pensamiento agustiniano: la *vida del alma* bajo todas sus formas, y muy especialmente, dentro del orden natural, de las fuerzas mentales superiores que le atraen hacia su fin. En este dominio, que es metafísica, San Agustín ha tenido el poder y la originalidad de un espíritu creador. Él es verdaderamente filósofo y filósofo de genio»². Esta *metafísica de la interioridad*, propia de la más genuina tradición occidental, ha sido progresivamente puesta entre paréntesis, olvidada, rechazada o, simplemente, abandonada. Este abandono supone la asunción de una filosofía de fuerte cuño cosmológico –tal como lo es la aristotélica–, que conduce a la factura de una filosofía que en tanto más se atiene al objeto de conocimiento (reducido éste al mundo exterior), más visos de cientificidad adquiere. A propósito, Michele Federico Sciacca expresa: «Esto nos conduce a distinguir dos grandes directrices en la concepción de la metafísica: una, la "platónica", la otra, la "aristotélica". La primera

¹ Cf. Etienne Gilson, «L'avenir de la métaphysique agustinienne», en *Revue du philosophie*, 1930, pp. 373 y 381.

² F. Cayré, *Initiation a la philosophie de Saint Augustin*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947, p. 60.

construye la metafísica a partir de los datos inteligibles objetivos presentes al pensamiento, la otra a partir de las cosas o de los datos sensibles: la primera es metafísica *del* hombre, la segunda, *de la* naturaleza. Esta última, por sí sola, inevitablemente, termina por identificarse con la gnoseología y por ser una "cosmología"; de este modo otorga la razón a Kant. La otra, por el contrario, se construye como metafísica verdadera y propia, es decir, como experiencia crítica de los "principios" de la vida espiritual; sólo subordinadamente establece el problema de las "causas" primeras de las cosas»³. Una dialéctica opositiva surgirá entre lo que se consideraba *subjetivismo* (al cual se lo parangona, erróneamente, con la interioridad) y el *objetivismo*. Para algunos, este objetivismo constituye la esencia de la modernidad que abandona definitivamente la subjetividad. Frente a esta concepción que desatiende los fueros del individuo, y en una actitud de rechazo a la modernidad, otros reivindican las prerrogativas del sujeto. Alain Touraine estima que esta dialéctica opositiva *sujeto–objeto* no es tal por cuanto ambos términos pertenecen a la esencia de la modernidad, como si fuesen dos vertientes de la misma, y que, como tales, han de ser integrados⁴. Conviene precisar que la noción de *sujeto* que aquellos que se alzan contra el objetivismo de la modernidad –tanto como el mismo Alain Touraine– pretenden reivindicar no equivale a la noción de interioridad de cuño agustiniano. El *cogito* cartesiano que se encuentra en el origen de la modernidad es un *cogito a se*, que se autofunda en su misma inmanencia. Ciertamente, la primera evidencia que este *cogito* posee es la de sí mismo en tanto sujeto pensante. Esta concepción cartesiana del *cogito* sostiene casi

³ Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, Milano, Marzorati, 1967, quinta edizione, pp. 82–83.

⁴ Cf. Alain Touraine, *Critique de la modernité*, Librairie Arthème Fayard, 1992. Trad. al castellano a cargo de Alberto Luis Bixio, con el título de *Crítica de la Modernidad*, Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 1995, 3ª reimpresión. Ver la tercera parte titulada «Nacimiento del sujeto», pp. 199–366.

todas las críticas que, desde el púlpito de la modernidad, se escuchan en torno al peligro que significaría una filosofía volcada hacia el hombre interior. El retorno del sujeto sobre sí mismo conduciría, señalan, a un solipsismo refractario a toda forma de comunidad. El ser del hombre se hallaría desligado de Dios, de los demás hombres y de la naturaleza. Es más, el mismo concepto es sustentado por las voces de aquellos que pugnan por un retorno al sujeto. Todas estas posiciones se encuentran bastante alejadas del concepto auténtico de interioridad metafísica.

Para Agustín, el concepto de interioridad está indicando la existencia de una *comunidad primera* entre el hombre y Dios, la cual funda toda otra comunidad posterior. Es menester, ante la amputación metafísica que ha sufrido el concepto de interioridad agustiniano, explicitarlo con abundancia a fin de poner de relieve toda la riqueza y alcances que el mismo posee.

En el *De vera religione*, Agustín hace un llamado al alma a recuperar la dimensión interior. «No quieras derramarte fuera; entra *dentro de ti* mismo, porque en el hombre interior reside la verdad»⁵. En las *Confesiones*, asimismo, vuelve a afirmar: «Y, amonestado de aquí a volver a mí mismo, *entré en mi interior* guiado por ti; y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable...»⁶. En *Los Soliloquios*, Agustín expresa: «Aléjate ya de tu sombra, *entra dentro de ti* misma...»⁷. También, en el mismo diálogo, se lee: «La imaginación te pintará, v. gr., cuadrados de diferente magnitud, como presentándolos ante los ojos; pero la *mente interior*, amiga de la verdad, debe volverse, si puede, a aquella razón según la cual juzga de la cuadratura de todas las figuras»⁸.

⁵ *De vera religione*, XXXIX, 72. Lo destacado es nuestro.

⁶ *Confesiones*, VII, 10, 16. Lo destacado nos pertenece.

⁷ *Soliloquia*, XIX, 33. Lo destacado nos corresponde.

⁸ *Ibidem*, XX, 35. Lo puesto en cursiva está a cargo nuestro.

El texto referido renglones atrás, perteneciente a las *Confesiones*, expresa: «*intravi in intima mea*». Agustín, al hablar de interior, lo está distinguiendo y oponiendo al exterior. ¿Qué alcance tiene, en San Agustín, este binomio *interior–exterior*? Esta distinción, que corresponde a una experiencia que el hombre tiene del espacio, se traslada al ámbito inmaterial, espiritual. ¿Qué está queriendo significar el de Hipona cuando nos exhorta a «entrar» en nuestro interior? Hemos encomillado el término *entrar* por cuanto interesa advertir que el mismo no está designando el ingreso a un ámbito que se desconoce totalmente. Por el contrario, para Agustín, no hay un *presentarse–me* que me resulte tan patente como lo es el de mi alma para consigo misma. Dice el obispo de Hipona: «Ella –se refiere al alma– es algo más íntimo que estas cosas sensibles, ubicadas evidentemente en la periferia...»⁹. El alma, para Agustín, aprehende su mismo *ser* antes que las realidades del mundo corpóreo, de manera tal que el *entrar*, más que un entrar, es un *retornar*, un volver a considerar aquellas realidades que son más íntimas a mí que las realidades corpóreas. El *entrar* es un poner dichas realidades incorpóreas ante la consideración actual, y no sólo ante la realidad de mi alma, sino ante la realidad de las verdades intuitas por ella y de la Verdad misma que *la* y *las* ilumina. Esta mayor intimidad que tiene el hombre con las realidades interiores no lo sustraen de la tentación de vivir volcado fuera de sí, de tener el alma preocupada y ocupada en las cosas del efímero mundo corpóreo. Refiere el Santo: «Ésta nuestra condición de hombres carnales y mortales nos hace más asequible y familiar el estudio de las cosas visibles que el de las inteligibles: las primeras son externas, éstas interiores; aquéllas las percibimos por los sentidos del cuerpo, éstas con la inteligencia; nosotros mismos somos almas, pero no sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida. Con todo, tanta es, como dije, nuestra familiaridad con la materia, que nuestra

⁹ *De Trinitate*, X, 8, 11.

atención se asoma al exterior con pasmosa facilidad, y así, cuando se tiene que arrancar de la incertidumbre de la materia para fijar su atención, con más firme y cierto conocimiento, en el espíritu, se refugia en estas cosas, y busca su descanso allí donde tuvo origen su enfermedad»¹⁰. Es preciso advertir, además, que no sólo lo interior se sitúa por encima de lo exterior, ateniéndonos a la mayor intimidad que el alma guarda respecto de su ser y de las realidades inteligibles que halla en sí; a esto es necesario añadir que, *in interiore*, el hombre descubre realidades que tienen *más ser* que las del mundo corpóreo. Para Agustín, aquella realidad que constituye al ser como tal es la *inmutabilidad*. El nombre propio de *ser* le cabe a aquella realidad que *es siempre del mismo modo*: Dios. A propósito, refiere el de Hipona: «Pero lo que casi me hace suscribirme a la idea de que Platón no ignoró completamente el Antiguo Testamento es que, cuando un Angel lleva el mensaje de Dios al santo varón Moisés, que pide el nombre del que le ordena marchar a la salvación del pueblo hebreo, le es respondido esto: “Yo soy el que soy y tu dirás a los hijos de Israel: EL QUE ES me ha enviado a vosotros”. Como si, en comparación con el que es verdaderamente, porque es inmutable, lo que ha sido hecho mutable no fuera. Ahora bien, Platón estuvo profundamente convencido y puso todos sus desvelos en hacer valer esto»¹¹.

Si la raíz del ser es la *inmutabilidad*, podemos afirmar que, a medida que los seres creados son menos inmutables, son menos y más imperfectamente seres. Así, las realidades del mundo sensible son

¹⁰ *Ibidem*, XI, 1, 1.

¹¹ *De civitate Dei*, VIII, 11. En el *De doctrina christiana* expresa: «Es el ser primero y supremo Aquel que es completamente inmutable y que pudo decir con toda su fuerza: Yo soy el que soy; y, tú les dirás, EL QUE ES me ha enviado a vosotros» (I, 32, 35). En el *De Trinitate* se lee: «... en consecuencia, sólo aquel que no cambia ni puede cambiar es, sin escrúpulo, verdaderamente el Ser» (V,2,3). Y más adelante: «Luego es manifiesto que Dios no es substancia sino en un sentido abusivo. Su nombre propio y verdadero es esencia, y acaso Dios sólo se puede llamar esencia. Es único, porque es

cambiantes, y son menos seres respecto de las reglas inmutables con las que se encuentra el alma dentro de sí. Y si bien el alma es mutable respecto de Dios¹², es más simple y, por lo tanto, menos mutable que las realidades corpóreas. Afirma el Doctor africano: «La misma criatura espiritual, como el alma, es, en comparación del cuerpo, más simple; pero, abstracción hecha de la materia, es también múltiple y no simple. Es, sí, más simple que los cuerpos, pues no se difunde su mole por los espacios, sino que está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes; y así, cuando una pequeña parte, por mínima que sea, experimenta una sensación cualquiera, aunque no sea en todo el cuerpo, el alma entera la percibe, pues la percibe en su totalidad. Con todo, una cosa es en el alma la actividad, otra la inercia, la penetración, la memoria, el deseo, el temor, la alegría, la tristeza; y unos afectos pueden existir en la esencia del alma sin los restantes, y unos con más intensidad que otros, y así en innumerables otros con diversidad casi infinita. Luego es evidente que su naturaleza no es simple, sino múltiple. Nada simple es mudable y toda criatura es mudable»¹³. El alma, pese a no ser plenamente inmutable, dada su condición de criatura, participa de la inmutabilidad ya que conoce las verdades que intuye en su interior por la acción iluminativa de Aquél que es el mismísimo Inmutable: Dios. El ser del alma está llamado a alcanzar la plenitud en el reino de lo Inmutable. Ahora bien, la vida del alma se halla frente a un dilema cual es el de ascender a lo inmutable, a *lo que verdaderamente es*, o descender perdiendo absolutamente su vocación de plenitud y caer presa del mundo cambiante, realidad ésta alejada de lo que verdaderamente es. Lo Inmutable, *lo que verdaderamente es*, es Uno; y lo que es mutable, es *múltiple*. Aquella realidad que sea más mutable tanto más múltiple resultará. De allí que

inmutable. Y en este sentido revela su nombre a su siervo Moisés cuando le dice: Yo soy el que soy; y les dirás: El Ser me envía a vosotros» (*Ibidem*, VII, 5, 10).

¹² Cf. *De Trinitate*, II, 8, 14.

¹³ *Ibidem*, VI, 6, 8.

podamos decir que, con el término *interioridad*, Agustín está indicando realidades que participan más de la Unidad y que conducen al alma en dirección a esa Unidad. Lo exterior es lo que es menos uno. Nos dirá el Santo: «esforcémonos, pues, por imitar al que permanece y seguir al que es estable, y caminando por El vayamos hacia El...»¹⁴. Y continúa: «En el Verbo... todo es vida, y todo es unidad, y cuanto mayor sea la unidad, más perfecta la vida»¹⁵. Y se pregunta en otro texto: «“¿Qué beneficio ofrece a los hombres la verdad?”», dice –se refiere a Jesús–: *Os hará libres*. ¿Libres de qué, sino de la muerte, de la corrupción, de la mutabilidad? La verdad es siempre inmortal, incorruptible, inmutable. Y la verdadera inmortalidad, la verdadera incorruptibilidad, la incommutabilidad verdadera, es la misma eternidad»¹⁶. Como se advierte, el término *interioridad* refiere los conceptos de proximidad, intimidad, inmutabilidad, de ser verdadero, de unidad, de eternidad. Lo externo, por el contrario, es lo lejano, lo extraño en tanto lo opuesto a lo propio, lo cambiante, lo no verdadero, lo múltiple, lo perecedero. El hombre que ocupa su inteligencia en la realidad interior es el hombre auténtico, el hombre unificado y no desintegrado. Su camino de reencuentro consigo mismo es la senda que coincide con la búsqueda del Uno. Isabelle Bochet señala respecto de la presencia de Dios en el alma del hombre: «...cette présence n'entraîne pour Dieu ni défaut, ni dispersion. Bien au contraire, elle est en réalité le signe de la dépendance de l'âme à l'égard de Dieu: par sa présence, Dieu lui donne l'être – *erigis nos* (1) – et Il lui confère l'unité – *colligis nos*. Les notions d'être et d'unité son d'ailleurs intimement liées. Dans la philosophie plotinienne (2), la multiplicité est le signe d'un défaut d'être (3); et "ce n'est qu'en possédant l'unité qu'une chose

¹⁴ *Ibidem*, VII, 3, 5.

¹⁵ *Ibidem*, IV, 1, 3.

¹⁶ *Ibidem*, IV, 18, 24.

se possède elle-même" (4). Cette corrélation est maintenue dans la doctrine agustinienne»¹⁷.

La metafísica de la interioridad agustiniana sostiene que es la mente del hombre la que descubre en sí aquellas verdades inmutables que participan del Inmutable. El alma humana, por medio de la mente, se halla más cerca de lo que verdaderamente *es*. Sciacca comenta: «... el alma que conoce las ideas, y conforme a ellas juzga, es, según la verdad, partícipe de ella: las verdades inteligibles la unen a Dios. Esto, en realidad, no significa que posea totalmente la verdad; está en la verdad, pero no conoce la esencia de la inmutable verdad, que es Dios... Las ideas que la mente ve en sí misma son vestigios de lo Absoluto, pero no son lo Absoluto: (es) lo divino en nosotros. Absolutos e inmutables son, en cambio, los testimonios de la existencia de la absoluta e inmutable verdad, del Pensamiento sumo, que ilumina nuestro pensamiento»¹⁸.

Si nos preguntásemos, en este punto, acerca del origen de esta concepción agustiniana del ser nos veríamos remitidos al pensamiento de neta tradición platónica. A partir de allí, la dificultad radicará en determinar el o los autores en los que concretamente se inspira San Agustín.

El mismo filósofo nos dice en las *Confesiones*: «... mas cuando le dije haber leído algunos libros de los platónicos (el interlocutor de Agustín es Simpliciano), que Victorino, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma –y del cual había oído decir que había muerto cristiano–, había

¹⁷ Isabelle Bochet, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Études Augustiniennes, 1982, pp. 182–183. «... esta presencia no entraña para Dios ni defecto, ni dispersión. Por el contrario, ella es en realidad el signo de la dependencia del alma con respecto de Dios: por su presencia, Dios le dona el ser –*erigis nos* (1)– y Él le confiere la unidad –*colligis nos*. Las nociones de ser y de unidad están, por otra parte, íntimamente ligadas. En la filosofía plotiniana (2), la multiplicidad es el signo de un defecto del ser (3); y "esto no es sino lo que sigue: poseyendo la unidad es que una cosa se posee ella-misma" (4). Esta correlación es mantenida en la doctrina agustiniana». La traducción nos pertenece.

¹⁸ Michele Federico Sciacca, *San Agustín*. Versión española de Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona, Luis Miracle, 1955, 1ª edición, p. 235.

vertido a la lengua latina, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, *según los elementos de este mundo*, sino con éstos en los cuales se insinúa por mil modos a Dios y su Verbo»¹⁹.

Mario Victorino, en efecto, tradujo estos *libri platoniorum*. Pero, ¿a qué autores pertenecen? El P. Henry pone de relieve, sobre todo, la influencia que Plotino ejerció sobre Agustín. Según este estudioso, Agustín fue durante toda su vida un admirador de Plotino²⁰. Este libro de Henry se completa con el de *La vision d'Ostie* publicado en París en 1938, obra en la cual se precisa la cuestión del neoplatonismo y su difusión en Occidente en tiempos de Agustín. P. Courcelle rescata el neoplatonismo presente en el pensamiento de San Ambrogio expuesto en sus sermones y la consecuente influencia ejercida sobre el Doctor africano. Para Courcelle, los sermones de Ambrogio se hallan inspirados en el pensamiento neoplatónico. Como prueba, Courcelle cita dos sermones que utilizan páginas enteras de Plotino cuales son el *De Isaac vel anima* y el *De bono mortis*. También Ambrogio, señala el referido, conocía el escrito *De regressione animae* de Porfirio²¹. Otro estudioso de Agustín, Charles Boyer, pone de relieve las referencias de Agustín a Plotino, Jámblico, Porfirio y al africano Apuleyo²². Y así podrían citarse otros escritos que tratan acerca de esta cuestión. Sin embargo, respecto de este tema, nos parece de fundamental importancia el aporte realizado por Francisco García Bazán. Este investigador de nota destaca la influencia que un neoplatónico habría tenido sobre el pensamiento agustiniano, y no precisamente en una cuestión menor sino de esencial importancia. Precisamente es en el tema del ser en el que el aporte de

¹⁹ *Confesiones*, VIII,2,3.

²⁰ Cf. *Plotin et l'Occident*, Lovaina, Spicilegium Lovaniense XV, 1943, pp. 137 y ss.

²¹ Cf. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950.

²² Cfr. Charles Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de Saint Augustin*, Romae, Officium Libri Catholici – Catholic Book Agency, 1953, pp.75–79.

Numedio de Apamea es decisivo. Refiere García Bazán: «Es posible deducir, entonces, de acuerdo con el texto resumido (se refiere a un párrafo tomado de la *Ciudad de Dios*), que San Agustín para ordenar su interpretación histórico–doctrinal, ha partido de la distinción platónica entre lo incorpóreo y lo corpóreo, inmutable y mudable, ser y devenir, desarrollada con insistencia por Numedio de Apamea en el libro II de su obra *Sobre el Bien*, que se ha constituido fundamentalmente tomando por eje una exégesis de Timeo 27 d6–28 d4. Sus reflexiones sobre el tiempo y la eternidad también deben haber partido de estas sugerencias numenianas, aunque enriquecidas en su exposición por otras lecturas de neoplatónicos, en particular la *Enéada III, 7 (45)* de Plotino, "Sobre la eternidad y el tiempo"»²³. Y continúa García Bazán: «Estos escritos (se refiere a los libros de los platónicos traducidos por Victorino y leídos por Agustín) son de autores medioplatónicos y neoplatónicos, los que circulaban en Roma en la escuela de Plotino continuada por Porfirio y que mantenía normales relaciones con los miembros de la escuela abierta en Pérgamo o quizás en Apamea de Siria por el otro asistente de Plotino, Amelio Gentiliano... Este tipo de neoplatonismo romano, por caracterizarlo de algún modo, conservado por Porfirio, haciendo hincapié sobre la contemplación como lo sostenía Plotino, pero que se debatía ahora entre la contemplación y la teúrgia, con cuya complementación era posible dar una imagen más completa del platonismo pitagorizante del mismo Platón, es en el que debe haber buceado el retor Mario Victorino»²⁴.

Numedio afirma que, más allá de la materia, hay realidades incorpóreas (recuerda, aquí, la segunda navegación de Platón). En relación a

²³ Francisco García Bazán, «Sobre la Trinidad y las Tríadas en San Agustín y Mario Victorino», en *Ministerium Verbi. Estudios dedicados a Monseñor Héctor Aguer en ocasión del XXV aniversario de su ordenación sacerdotal*, Buenos Aires, Basileia, 1997, p. 319.

²⁴ *Ibidem*, p. 321.

lo incorpóreo, el de Apamea dice que sólo esta realidad «permanece firme, estable y sin nada corporal. Por consiguiente, ni nace, ni crece, ni se mueve respecto de cualquier otro movimiento y por esto parece acertado decir que lo incorpóreo es superior»²⁵. Esta realidad incorpórea tiene para Numedio un nombre propio cual es el de *ser*. El ser «es eterno y siempre estable, inmutable e idéntico»²⁶; y también «La causa del nombre de "ser" obedece al hecho de no nacer ni perecer, ni recibir ningún otro movimiento ni cambio para mejor o peor, sino ser simple, invariable, fijado en su forma idéntica y no salirse voluntariamente de la identidad ni ser tampoco forzado por otro... Por lo tanto, quede firme y admitido que el ser es incorpóreo»²⁷. Este ser, concluye Numedio, es inteligible²⁸.

Como podemos apreciar, la influencia de Numedio sobre Agustín es decisiva por cuanto atañe a su noción de ser. A propósito de esto, Etienne Gilson señala que toda la metafísica agustiniana está fundada sobre la dialéctica ser/idéntico/inmutabilidad y no ser/diverso/devenir²⁹. Y Sciacca anota: «La diferencia entre conocimiento sensible e intelección es de orden metafísico; no es sólo entre dos grados de verdad, sino entre dos órdenes de realidades: el sensible, objeto de los sentidos, y el inteligible, objeto de la inteligencia»³⁰.

Resulta a todas luces evidente que Agustín, influido por esta doctrina neoplatónica del ser, hubo de situar la mayor densidad ontológica del lado de los seres que no son de este mundo. Sin embargo, en este mundo existe una realidad que participa de modo privilegiado de aquellas realidades que *siempre son*, cual es el alma humana. El alma, en efecto, posee el

²⁵ Numedio de Apamea, *Sobre el Bien*. Trad. de Francisco García Bazán, Madrid, Editorial Gredos, 1991. Libro primero, Fr. 4a (13L.)

²⁶ *Ibidem*, Libro segundo, Fr. 5 (14L.)

²⁷ *Ibidem*, Libro segundo, Fr. 6 (15L.)

²⁸ Cf. *ibidem*, Libro segundo, Fr. 7 (16L.)

²⁹ Etienne Gilson, «Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin», en *Recherches Augustiniennes*, II, París, 1962, pp. 205–223.

³⁰ Michele Federico Sciacca, *San Agustín, op. cit.*, p. 215.

conocimiento de las reglas eternas gracias a las cuales juzga acerca de aquello que pasa, sin que ellas –las reglas eternas– pasen. La inmutabilidad de las mismas remiten al alma a la fuente de dicha inmutabilidad: al Inmutable por antonomasia. El alma mira a lo eterno, si bien debe animar a un cuerpo que la pone en contacto con las cosas que pasan, con aquello que posee menor consistencia ontológica. De allí que San Agustín considere como lugar privilegiado de la metafísica a la íntima esfera de la *interioridad*. Sólo desde la interioridad es posible formular una metafísica ya que desde esta plataforma podemos acceder de modo preeminente al que siempre *es*. Sciacca, a propósito de estas cuestiones, señala: «*Interiorismo*, no innatismo; interiorismo, que significa intrinsicidad en cuanto al alma particular de las verdades universales, insubstituibilidad del hombre en el pensar. Pero también significa más: el conocimiento *rerum incorporearum*, que el alma *per semetipsam, colligit*, tiene un origen que no es ni las cosas, ni nosotros mismos, sino que trasciende a nosotros y a las cosas, y por el cual somos, tanto nosotros, como las cosas, y aun los mismos inteligibles. Este origen es Dios, *ex quo omnia, per quem omnia*, según se lee en las *Escrituras*. Dios transcendente está en nosotros, más interior a nosotros que nosotros mismos, el Maestro que enseña e ilumina»³¹. Es Dios mismo quien, por la *acción iluminativa*, pone en marcha el dinamismo cognoscitivo del sujeto al modo como el sol permite al ojo humano ver. Así, en la interioridad se instaura, como lo expresáramos líneas atrás, una *comunidad originaria* entre Dios y la conciencia del hombre. La conciencia humana se constituye como tal por el *ser* del cual es conciencia, y es por este mismo ser que ella se capta, concomitantemente, como distinta de él. El ser infinito, no obstante, resulta inadecuado a una conciencia que se sabe finita. San Agustín sabe perfectamente, sin recurrir a la vía larga de Ricoeur –que en la tarea hermenéutica del *yo* utiliza como mediación de la misma a los

³¹ Michele Federico Sciacca, *San Agustín, op. cit.*, pp. 252–253.

símbolos–, que el *cogito* está en el interior del ser, y no al contrario³². La conciencia se halla inmersa en un surgente inagotable que le presenta sucesivas posibilidades: un *pensar* y un *hacer* infinitos. He aquí el punto de partida de la metafísica agustiniana, o sea, el sujeto pensante que, en sí, tiene experiencia de un objeto intuido infinito, de una presencia objetiva universalmente válida³³.

La metafísica de la interioridad –a esta altura puede entenderse cabalmente– es la clave de bóveda de toda la filosofía agustiniana; de allí que no pueda plantearse ninguna cuestión en su seno como no sea a la luz de aquella. El tema de la *palabra*, en consecuencia, no constituirá una excepción.

En este capítulo de su pensamiento, Agustín recibe una influencia de la tradición estoica. Su obra *De dialectica*, que ha llegado hasta nosotros de modo fragmentario, es una prueba de esta aserción. La definición que ofrece de la *dialéctica* como «est bene disputandi scientia»³⁴, tanto como la distinción entre los términos *simplicia* y *coniuncta*³⁵, y también la aclaración de cuatro conceptos fundamentales cuales son *verbum*, *dicibile*, *dictio* y *res*³⁶, son de origen estoico. No nos interesa, en lo que atañe a nuestra investigación, realizar un estudio detallado de las influencias estoicas en San Agustín debido a la preocupación que nos conduce a dilucidar otras cuestiones. A propósito de la vertiente estoica en Agustín, Karl Barwick ha establecido la dependencia que aquél tiene respecto de la dialéctica de Varrón la cual, a su vez, es una adaptación de alguna de las formas de la

³² Cf. Paul Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, París, Editions Montaigne, 1960. Trad. al castellano a cargo de Cecilio Sánchez Gil, con el título de *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 497–498.

³³ Cf. Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva*, *op. cit.*, p. 81.

³⁴ *De dialectica*, 1.

³⁵ *Ibidem*, 1, 2 y 3.

³⁶ *Ibidem*, 5.

dialéctica estoica³⁷. Sin embargo, es preciso tener en cuenta lo que hemos afirmado precedentemente en torno a la decisiva influencia de Numedio de Apamea en lo que toca a la noción de ser. Es casi seguro que Agustín no hubiera suscripto *in totum* el planteo de los estoicos por cuanto su noción de ser, situada en las antípodas de aquellos, lo obligaron, de hecho, a la rectificación de una que otra afirmación. No hemos de olvidar que, para los estoicos, la materia, siendo una, es substrato de los elementos, y constituye, en éstos, su substancia. Todo lo que es, es un modo de ser de la materia, incluido el mismo Dios. Señala Brun: «Todo es cuerpo: la noche es cuerpo, la tarde, la aurora, la medianoche son cuerpos, la palabra es cuerpo, Dios es un cuerpo, el alma y las virtudes son cuerpos»³⁸. Expresamos anteriormente que Agustín aclara cuatro conceptos cuales son el de *verbum*, *dicibile*, *dictio* y *res*. El hecho de haber abrazado una filosofía que otorga mayor densidad ontológica a las realidades incorpóreas conduce a Agustín a introducir modificaciones en su concepción acerca de la *palabra*. En efecto, en el tratado *De dialectica*, nuestro filósofo varía respecto del pensamiento estoico, precisamente en el capítulo V en el que trata del tema que nos ocupará en las páginas que siguen.

El capítulo V comienza con una definición de la *palabra* en estos términos: «... la palabra es un signo de alguna cosa que, proferida por quien habla, puede ser entendida por quien escucha». Aquí Agustín pone su atención en la palabra en tanto palabra pronunciada. Luego, introduce los cuatro argumentos que se erigen en los pilares de la dialéctica: *verbum*, *dicibile*, *dictio* y *res*. Refiere Agustín: «Puesto que las palabras son signos de las cosas, cuando de ellas toman valor, mientras signos de las palabras

³⁷ Karl Barwick, «Elementos estoicos en San Agustín. Huellas varronianas en el *De dialectica* de Agustín», en *Augustinus*, Madrid, abril-junio 1973, p. 128.

³⁸ Jean Brun, *Le estoïcisme*, Presses Universitaires de France, 1959. Trad. al castellano a cargo de José Blanco Regueira, con el título de *El estoicismo*, Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, pp. 64-65.

son aquellos con los cuales se discute en torno a ellas, y puesto que no podemos hablar de las palabras sino a través de las palabras, y cuando hablamos no hablamos sino de cosas, la mente entiende que las palabras son signos de las cosas sin dejar de ser cosas. Cuando, pues, la palabra sale de la boca, si sale a causa de sí misma, es decir cuando se busca y se discute algo en torno a la palabra misma, hay ciertamente una cosa sujeta a discusión e investigación, mas propiamente esta cosa se llama palabra. Y todo eso que la mente, y no el oído, percibe de la palabra, y que está guardado en la mente misma, se llama expresable, *dicibile*; por el contrario, cuando la palabra sale no a causa de sí misma, sino para significar otra cosa, se la llama expresión, *dictio*. Y la cosa misma, que no es una palabra ni mucho menos una concepción de la palabra en la mente, sea que tenga una palabra con la cual pueda ser significada, sea que no la tenga, ya no es llamada sino como cosa, con un nombre propio. Hay que considerar como distintos estos cuatro: la palabra, el *dicibile*, la *dictio*, la cosa. Aquella que he definido como palabra, es una palabra y significa la palabra. Aquello que he definido como *dicibile* es una palabra, y sin embargo no significa la palabra, sino aquello que gracias a la palabra se entiende y está contenido en la mente. Aquello que he definido *dictio*, es una palabra, mas es una palabra que significa al mismo tiempo las otras dos, es decir, la palabra misma y aquello que adviene en la mente por medio de la palabra. Aquello que he definido como cosa es una palabra, que significa todo eso que permanece más allá de las tres de lo cual se ha dicho»³⁹.

Agustín sostiene, entonces, que el *verbum* es signo, si bien en tanto signo de las cosas, la palabra también es *res*. El *dicibile* es aquello que la mente aprehende de la palabra y que luego conserva, y que puede ser expresado y que es, en definitiva, el contenido que es causa inmediata de la palabra. La *dictio* es la combinación de significante y significado, es decir,

³⁹ San Agustín, *De dialectica*, V.

la palabra misma y lo pensado. Finalmente, la *res* es la cosa, el referente sin el cual desaparecería el concepto de signo y de palabra.

De estos cuatro significados, nos interesa destacar lo que Agustín nos dice acerca del *dicibile*. El *dicibile*, nos dice el Santo, es aquello que la mente aprehende de la palabra y que después conserva. Los estoicos lo denominaban λεκτόν. El λεκτόν es el contenido del pensamiento, incorpóreo de suyo. Agustín afirma de él que es cosa, *res*, ser. Los estoicos, debido a su concepción materialista del ser, no lo ven del mismo modo. Pero hay más. No sólo Agustín lo considera *ser* sino que, debido a su concepción de ser, le otorga mayor densidad ontológica. Esta concepción del ser conducirá a Agustín a no concentrar su atención en la articulación sonora por medio de la cual el que oye es invitado a centrar su atención sobre lo significado, esto es, sobre lo que la mente concibe. La articulación sonora sólo es *palabra* cuando es portadora de sentido, de inteligibilidad. De allí que aquello que la constituya como tal sea la significación que encierra, que evoca y provoca.

En el *De magistro*, Agustín mismo nos recuerda la etimología del vocablo «palabra». Palabra (*verbum*) procede del verbo latino *verberare*, que significa «herir». Agustín nos dice que todo *verbum* hiere el oído, se dirige al oído⁴⁰. Dice el Santo a Adeodato: «Adviertes, según creo, que todo lo que, significando algo, brota mediante la articulación de la voz, hiere el oído para despertar la sensación y se transmite a la memoria para dar el conocimiento»⁴¹. Ahora bien, esta herida que la palabra produce en el oído supone la presencia de dos términos de la relación: la existencia de un *sujeto agente* que profiere la palabra con la finalidad de provocar una herida, y el sujeto paciente que recibe la acción de ser herido, sufriendo una modificación en su ser. La finalidad del sujeto agente es la de producir una

⁴⁰ *De Magistro*, V,12.

⁴¹ *Ibidem*.

transformación en el sujeto paciente. Pero entonces, ¿podríamos afirmar que la modificación que el verbo, en cuanto tal, produce en el sujeto que escucha se reduce a un mero cambio corpóreo? Si a esto se restringiese el *verberare* de la palabra, entonces no existiría ningún tipo de distinción de la palabra respecto de cualquier otro sonido. En efecto, ¿qué diferencia existiría, por ejemplo, entre la palabra y un gruñido? Agustín, advirtiendo esto, cala más profundo en la significación de *verberare* situando esta herida, esta modificación, en el alma misma del hombre, *in interiore animae*. Agustín sostendrá que la palabra no hiera porque sea sonido sino por la significación que envuelve. En realidad, el sujeto paciente lo es no respecto de lo que escucha sino de la verdad que aún no ha advertido, la cual se halla en su interior: su alma pasa, activamente, a aprehender el significado que la articulación sonora le provoca. O sea que la herida se da cuando el paciente *ve* la significación de algo; significación que antes no advertía y que ahora *ve*: he aquí la modificación operada *in interiore homine*. Refiere Agustín: «La palabra estimula el sentido no por sí misma, sino por aquello que significa...» (*Iam vero non secundum se, sed secundum id quod significat verbum movet...*)⁴².

Como podemos apreciar, en el origen del *verberare* se sitúa una mente que *ve* algo, que conoce la significación de algo y que luego, mediante la articulación sonora, suscita en el otro la concentración de su inteligencia en la significación del algo dicho; de este modo, su modificación interior consiste en un *ver* del cual antes se hallaba privado.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, Agustín reafirmará que la palabra es la articulación que la voz profiere con algún significado («*Verba enim cum dicimus, omne quod articulata voce cum aliquo significato proferetur, significamus*»⁴³). Si considerásemos a la palabra, en cambio

⁴² *De dialectica*, 7.

⁴³ *De Magistro*, V,11.

como una simple pronunciación en viva voz, concluiríamos sosteniendo que ella es meramente un signo. Un signo, sin la presencia y el sustento de lo significado, no hiere como verbo, como palabra. En este sentido, importan más las cosas significadas que los signos⁴⁴, y ello porque «...todo lo que es por otra cosa, preciso es que sea de más bajo precio que aquello por lo que es...»⁴⁵. Si pensáramos que la palabra es, nuevamente, el signo sonoro o escrito, nada conoceríamos merced a ella ya que no es el signo quien nos hace saber de la cosa sino que es el conocimiento de la cosa el que nos enseña el valor de la palabra, es decir, la significación que el sonido entraña. Podemos afirmar, entonces, que cuando dos interlocutores llegan a comunicarse, sólo lo hacen porque coinciden en lo indicado y no en la indicación que, en todos los casos, tiene razón de medio.

Si, pues, la palabra es signo que vehiculiza la significación de algo, y con ello se nos hace patente la realidad significada, entonces no podrá ser la articulación sonora aquello que constituya formalmente a la palabra sino la *significación de algo* que la inteligencia aprehende mediante el acto de la visión. Ya en el *De Magistro*, Agustín otorga al significado y no a la articulación sonora el ser la *causalidad formal* de la palabra, o sea, aquello que hace que la palabra sea palabra.

El *De magistro* se inicia con la cuestión de la *finalidad del lenguaje* que no es otra más que la de enseñar o despertar el *recuerdo* en nosotros mismos o en los demás⁴⁶. El problema se plantea en el caso de la oración, ya que mediante ella no enseñamos ni recordamos nada a Dios. Y Agustín dice que orar es algo interior, y que el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido. Dios habita en lo interior, y la palabra mira a lo exterior, teniendo, esta última, su raíz constitutiva en algo interior cual es la aprehensión del significado de una determinada cosa. La

⁴⁴ *Ibidem*, IX,25.

⁴⁵ *Ibidem*, IX,26.

palabra, entendida en los términos que la definiera Agustín, es una realidad secundaria respecto de la entidad primaria del significado que me dice *lo que la cosa es*. Existen innumerables pasajes de sus diálogos en los cuales esto se pone de manifiesto de modo harto palmario. En el *Contra Academicos* se lee: «Teniendo esto bien impreso en el ánimo, no es cosa de ocuparnos con cuestiones verbales. No es, le repliqué yo, mera cuestión de palabras, sino de mucha *substancia y realidad*, pues los académicos sabían poner nombres adecuados a las cosas; más bien me parece que escogieron tales vocablos para ocultar su manera de pensar a los más tardos de ingenio y revelarla a los más aptos»⁴⁷. Y más adelante añade: «Pues el sabio debe ser *averiguador de la verdad*, no artífice de las palabras»⁴⁸. Asimismo, en el *De beata vita* leemos: «Dejemos para después la investigación de otra palabra más adecuada, pues eso es secundario en la investigación de la verdad. Y aunque Salusio, ponderadísimo conocedor del valor de las palabras, opuso a la pobreza la opulencia, con todo, doy por aceptada la palabra plenitud. No hay que tener aquí a los gramáticos ni la censura de los que pusieron a nuestra disposición sus bienes por no esmerarnos en la selección de las palabras»⁴⁹. También, en el *De quantitate animae*, Agustín expresa: «Haces bien, y no sólo apruebo tu sentir, sino que también te aconsejo goces siempre más en tener cuidado del *sentido* que de las palabras...»⁵⁰. Más adelante, discutiendo acerca de la línea, el punto, etc., Agustín señala: «Quiero estemos de acuerdo acerca de estos nombres, a fin de usar menos circunlocuciones en la conversación; aunque los más llaman punto no al que ocupa el centro de toda figura, sino solamente al del círculo

⁴⁶ Cf. *ibidem*, I,1.

⁴⁷ *Contra Academicos*, II,X,24.

⁴⁸ *Ibidem*, II,11,26.

⁴⁹ *De beata vita*, III,31.

⁵⁰ *De quantitate animae*, VI, 11. Lo destacado es nuestro.

o al de la esfera; a nosotros, empero, nos interesa poco la cuestión de nombres»⁵¹.

En el *De Doctrina christiana*, escrito en el cual el Santo se propone tratar acerca del modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas en la Sagrada Escritura y el modo como éstas deben ser explicadas⁵², Agustín se ocupa de distinguir la *cosa* del *signo*. La palabra es *signo*, y nadie usa de ella si no es para significar algo⁵³. Compara al Verbo del Padre y su Encarnación con lo pensado y la articulación sonora. Expresa Agustín: «Así como al hablar el sonido se hace palabra de lo que llevamos en el corazón, a fin de que lo que llevamos en el alma penetre en el oído del que oye, lo que llamamos lenguaje, sin que nuestro pensamiento se convierta en este sonido, sino que pronunciado íntegro en sí, toma, sin menoscabo de algún cambio propio, la forma de voz, mediante la cual penetra en los oídos, igualmente la palabra de Dios sin mudanza se hizo carne y habitó entre nosotros»⁵⁴. Agustín insiste en aquello que expresara en el *De dialectica* y en el *De magistro* en el sentido de que la articulación sonora no lleva en sí lo que ella evoca. Una foto, en cuanto signo, simplemente suscita en el que la ve la realidad por aquella representada. Esta representación tiene lugar cuando el alma trae a la consideración actual la imagen que de dicha persona posee, esto es, su figura, su forma de pensar, de comportarse, etc. Lo que la persona *es* no me lo otorga la foto vista, sino la imagen que el alma se forma o se ha formado acerca de esa persona. La foto suscita, provoca, llama al alma a ocuparse de la imagen que ella misma ha formado. Señala Agustín: «El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa

⁵¹ *Ibidem*, XI,18.

⁵² Cf. *De Doctrina christiana*, lib. I, cap. 2, 2.

⁵³ Cf. *ibidem*, Lib. I, cap. 2, 2.

⁵⁴ *Ibidem*, Lib. I, cap. 13, 12.

distinta»⁵⁵. Y continúa: «Los signos convencionales –la palabra es, para Agustín, uno de ellos– son los que mutuamente se dan todos los vivientes para manifestar, en cuanto les es posible, los movimientos del alma, como son las sensaciones y los pensamientos. No tenemos otra razón para señalar, es decir, dar un signo, sino el sacar y trasladar al ánimo de otro lo que tenía en el suyo aquel que dio tal señal»⁵⁶. La palabra humana, en cuanto signo, tiene, para el Doctor africano, un carácter absolutamente convencional⁵⁷.

De lo estudiado conviene remarcar, en definitiva, que el vocablo *palabra* se ha de aplicar, de modo propio, no al sonido articulado sino a la significación de algo que el intelecto aprehende *in interiore*. Indica Agustín de modo expreso: «...entiendo por palabra no la que nuestros labios pronuncian, sino el *verbo secreto e invisible* del pensamiento y del corazón»⁵⁸. Y más adelante: «En consecuencia, la palabra que fuera resuena es signo de la *palabra que dentro esplende*, a la que conviene mejor el nombre de verbo; pues la palabra que los labios pronuncian es voz del verbo, y se denomina verbo por razón de su origen»⁵⁹. Y en otro lugar, afirma: «Al exterior, cuando estas realidades tienen lugar por intermedio del cuerpo, una cosa es la palabra y otra la visión; mas cuando pensamos en nuestro interior, ambas son una misma cosa... En consecuencia, así como la palabra sonora es invisible, no obstante se oye, en la locución interior la palabra del pensamiento se ve, no se oye, según lo atestigua el Evangelio: *Dijeron entre sí: Este blasfema*. Luego añade: *Viendo Jesús sus pensamientos*. Vio lo que dijeron. Vio con su pensamiento los pensamientos que sólo ellos creían ver»⁶⁰. De este modo, Agustín determina la dialéctica entre *verbum* y *vox*. Aquello que es proferido materialmente por la boca es

⁵⁵ *Ibidem*, Lib. II, cap. 1, 1.

⁵⁶ *Ibidem*, Lib. II, cap. 2, 3.

⁵⁷ Cf. *ibidem*, Lib. II, cap. 24, 37.

⁵⁸ *De Trinitate*, IX,9,14. Lo encomillado nos pertenece.

⁵⁹ *Ibidem*, XV,11,20. Lo destacado nos pertenece.

⁶⁰ *Ibidem*, XV,10,18.

vox del *verbum*. De este modo, la palabra interior es el lenguaje universal del hombre; en cambio, la palabra exterior se halla sujeta a la convencionalidad y relatividad del signo lingüístico, al uso determinado de las diversas lenguas, de los diversos signos fonéticos y gráficos para significar en las diversas épocas históricas las cosas y los conceptos⁶¹.

El verbo, la palabra se constituye como tal cuando el intelecto *ve* la *imagen* de algo. Dice Agustín: «Así, cuando me place hablar de Cartago, busco, dentro de mí lo que intento expresar, y en lo recóndito de mi alma descubro la imagen de Cartago, imagen que recibí por mediación del cuerpo; esto es, de los sentidos del cuerpo, pues estuve personalmente en ella y vi la ciudad, sentí su vida y conservo su recuerdo; y así, cuando quiero, puedo encontrar dentro de mí su palabra. *La imagen impresa en mi memoria es su palabra*; no este nombre trisílabo, perceptible cuando se dice Cartago o cuando en el secreto del alma se piensa en ella durante un cierto intervalo de tiempo; sino *el verbo que intuyo en mi mente* cuando pronuncio este nombre trisílabo, y aun antes de pronunciarlo»⁶².

Formalmente, para Agustín, la palabra es la *imagen* de algo que mi mente intuye, que mi mente *ve*. De allí que afirme que «Verbo tiene el mismo significado que Imagen»⁶³. En este sentido, aquello que es primero es la *realidad*; lo segundo, el *pensamiento* por el cual se ve la realidad, y lo tercero, la *expresión articulada sonora* por medio de la cual se transmite aquello que se ve *in interiore*. De allí que Agustín sostenga explícitamente la tríada realidad–pensamiento–lenguaje, en la cual la realidad tiene prioridad ontológica sobre el pensamiento, y el pensamiento, sobre el lenguaje. Expresa el Santo: «Cuando se nos pregunta qué son estos tres (se

⁶¹ G. Santi, «Interiorità e *verbum mentis*», en *Interiorità e intenzionalità in S. Agostino. Atti del I° e II° Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia* a cura de Luigi Alici, Roma, Institutum Patristicum «Agustinianum», 1990, p. 134.

⁶² *De Trinitate*, VIII,6,9. Lo destacado nos corresponde.

⁶³ *Ibidem*, VI,2,3.

refiere al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo), nos afanamos por encontrar un nombre genérico o específico que abrace a los tres, y nada se le ocurre al alma, porque la excelencia infinita de la divinidad trasciende la facultad del lenguaje. *Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento*»⁶⁴.

Agustín avanza: «No el sonido de las palabras, sino su significado nos es conocido, parte por el sentido del cuerpo, parte por la razón, con sede en el alma. Porque no oímos ahora estas palabras por vez primera: ya antes las habíamos escuchado; y nos era conocido no sólo el sonido de la palabra, sino incluso su significado, y su *recuerdo* vivía en nuestra memoria, y aquí es donde lo reconocemos»⁶⁵. De esta afirmación nos interesa determinar la significación que San Agustín otorga a aquella realidad en la que vive cada significado: la memoria.

En el *De Trinitate* define a la *memoria* diciendo que es la facultad con que el alma se halla presente para consigo misma⁶⁶. El alma, por la memoria de sí, de continuo está presente, de suyo, a sí misma. Es por ello, pues, que el alma conoce de su naturaleza, conoce que es vida y conocimiento. A propósito de esto, Sciacca comenta: «... por su naturaleza el alma no puede ignorarse. Si se ignora, quiere decir que está fuera de su naturaleza, fuera de sí misma: *ausente a su presencia*; como separada de sí misma y puesta en otro. No es que el alma no se conozca, sino que el alma no "se piensa"»⁶⁷. El alma no se piensa cuando en lugar de hacer una consideración actual acerca de sí lo hace respecto de otras cosas. Expresa el filósofo italiano: «El alma que se ignora a sí misma es un alma que tiene escondido el conocimiento de sí cubierto por otra cosa»⁶⁸. Y continúa: «El

⁶⁴ *Ibidem*, VII,4,7.

⁶⁵ *Ibidem*, XIII,1,4.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, XIV,12,14.

⁶⁷ Michele Federico Sciacca,, *San Agustín, op. cit.*, p. 276.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 277.

conocerse del alma es, por lo tanto, *memoria, sapere: meminisse scire*. Hay un conocer *esencial*, oscuro e implícito, que es la memoria del presente, y un conocer *accidental*, manifiesto e implícito, que Agustín llama *cogitare*. Con el primero se conoce el alma a sí misma permanentemente, porque le es connatural la noticia de sí (*saber habitual*); con el otro, se conoce contingentemente, porque la noticia no es esencial a su naturaleza y se une solamente al ejercicio actual de una función suya (*saber actual*). La memoria, o el saber esencial, que coincide con la naturaleza del alma, es *sempiternum* como el alma; la *cogitatio*, o saber actual, es temporal, ya de una cosa, ya de otra. Por esto el alma no puede abstraerse al conocimiento de sí, en cuanto no puede cancelar la *memoria sui*»⁶⁹.

La definición brindada por Agustín acerca de la memoria no es otra que la de interioridad: el alma descubre en sí misma la verdad –claro está, si permanece en presencia de la luz que la ilumina: Dios–. La memoria del alma es una memoria del presente, memoria de sí y del Maestro interior. De allí que sea menester distinguir entre los diversos modos de memoria. Por un lado, existe una memoria del pasado; por otro lado, una memoria del presente, esto es, aquella que se asienta en el doble acto con que el alma está presente para consigo misma (*memoria sui*), y presente para con Dios que le habla dentro (*memoria Dei*); finalmente, existe aquella memoria cual es la de la presencia de las sensaciones pasadas. Esta última actúa cuando, ante la falta de una sensación actual, continúa conservando la imagen de una sensación pasada.

Cuando Agustín sostiene que la mente es la que *ve* la imagen de la realidad en la memoria, es preciso distinguir entre las imágenes de los inteligibles o reglas eternas que residen *in interiore homine*, de aquellas imágenes de las cosas corpóreas que han surgido del contacto con ellas a través de los sentidos. Dichos *inteligibles* o reglas eternas sostienen un

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 277–278.

conocimiento connatural del hombre, como lo es el de su alma. Si el hombre conoce que su alma es vida y conocimiento, sabe también de los inteligibles gracias a los cuales conoce toda realidad incluida en su alma. La memoria de sí y de Dios es memoria de los inteligibles que están siempre presentes en cada acto cognoscitivo del alma. Para Agustín, el alma es, en cuanto ser, inteligible en sí misma puesto que ella se manifiesta a sí, y lo es porque ha recibido una medida de parte de Dios. Ahora bien, ella que es inteligible se autoentiende y entiende toda otra cosa a la luz de los inteligibles de que Dios la dota (iluminación). Es el Verbo quien sostiene al alma en presencia de sí misma y de los inteligibles. En esta interioridad metafísica es donde la *palabra* tiene su origen ya que es allí donde brota su sentido por participación del Logos, del Sentido por antonomasia. Podemos decir, entonces, que toda palabra humana halla en la Palabra Divina su fundamento último: se trata de una *teofanía* al tiempo que de una *ontofanía* por cuanto manifiesta a Dios y a los seres participados por Él.

Estamos en condiciones, en este punto, de extraer algunas conclusiones en lo que respecta a la consideración agustiniana de la *palabra*:

- a) La condición de posibilidad de la palabra es la inteligibilidad del ser;
- b) sin esa capacidad manifestativa del ser ningún *ver* podría actuarse y, consecuentemente, ningún *decir* resultaría posible de ser pronunciado;
- c) toda palabra tiene como correlato inmediato un *ver* que, por la palabra, se transmite y que tiene como finalidad suscitar en otro, que está en capacidad de ver, un poner en acto dicha capacidad. Ambas visiones se dan, para Agustín, *in interiore animae*. Recordemos en este punto las páginas del *De Magistro*;
- d) todo *ver* de la mente tiene un objeto: lo inteligible; de allí que la palabra tenga por sublime finalidad suscitar la visión de lo

inteligible. Toda palabra es, así entendida, *ontofánica* por naturaleza y también *teofánica* por cuanto nos remite, en último término, al Inteligible en sí por el cual todo es luz, todo puede ser visto y todo puede ser dicho;

- e) todo *ver*, para Agustín, se produce *in interiore animae*. Ahora bien, ¿qué ve el hombre *in interiore*? El hombre conoce, por un lado, las reglas eternas gracias a las cuales juzga de todas las cosas, y se entiende como un sujeto cuya actividad esencial es el conocimiento. El hombre sabe de sí a la luz de las reglas eternas, *ve* su ser, y es por ello que puede decir-se, ver-se, comprender-se. Pero, por otro lado, conoce también aquello de lo cual dan testimonio los sentidos, por medio de una consideración actual o traído a una consideración actual por la memoria⁷⁰. Formalmente, para el Santo de Hipona, la palabra es la imagen de algo que mi mente intuye, que mi mente ve;
- f) por otro lado, el *De Magistro* pone de relieve la insustituible presencia de la persona humana, del sujeto, del yo, en la búsqueda de la verdad. La palabra sólo suscita, llama, convoca al sujeto a ocuparse de la verdad. Es el sujeto quien tiene que ponerse en tensión, en búsqueda de la verdad. Es él quien tiene que poner todas sus facultades en acción. Toda obra de educación exige, por parte del que aprende, una disposición interior para la búsqueda de la verdad. Toda estructura, todo sistema, tendrán vida en tanto y en cuanto las realidades que los constituyan hayan sido proyectadas desde el interior del hombre;
- g) remarca Agustín el carácter absolutamente convencional y arbitrario de la palabra humana. A propósito señala: «Luego así como todas estas significaciones mueven los ánimos conforme al

⁷⁰ Cf. *De Magistro*, cap. 12, 39.

convenio de la sociedad de cada uno, y por ser diverso el convenio mueven con diversidad, y además no convienen los hombres en sus significados porque ya eran aptas para significar, sino que lo fueron por convenio...⁷¹». La convencionalidad del signo se erige en la causa de la diversidad de lenguas.

Palabra y realidad

Señala Paul Ricoeur que el progreso de las ciencias del lenguaje ha tenido, como contrapartida, el olvido o la negación de algunas dimensiones del lenguaje que constituyen, precisamente, el objeto de la filosofía⁷². En este sentido, prosigue Ricoeur, la primera tarea de la filosofía consistirá en reabrir el campo del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tiendan a alentar, si no directamente a abolir, el ligamen entre signo y la cosa.

Junto a esta tarea, se imponen otras dos más: por un lado, reabrir el camino del lenguaje hacia el sujeto viviente, hacia la persona humana concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas de la palabra viva, los sistemas, las estructuras, los códigos, independientes de cada sujeto que habla; por otro lado, reabrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del sujeto hablante está acompañada por la pérdida de la dimensión intersubjetiva del lenguaje⁷³.

El primer problema, cual es el de la relación palabra-realidad, se nos plantea inexorablemente, y éste debe constituir una tarea ineludible en el ámbito de una filosofía del lenguaje. El problema se vislumbra cuando dejamos sólo de considerar cómo acontece la comunicación, cómo funciona

⁷¹ *De Doctrina christiana*, Lib. II, cap. 24, 37.

⁷² Cf. Paul Ricoeur, *Filosofía e linguaggio*, Milano, Guerini e associati, 1994, p. 1.

la palabra, y nos preguntamos, prioritariamente, acerca de qué es lo que sucede en el origen de la comunicación. Esta pregunta interroga sobre la Fuente de los signos, sobre el Signo de los signos –como diría Peirce–, o sobre la Estructura de las estructuras –según Eco–. Hacerse cargo de esta cuestión fundamental significa volver a plantearse antiguos, aunque siempre actuales, problemas filosóficos. Uno de ellos, esencial al tema de la palabra, es el problema del sentido: ¿hay sentido, hay *logos* en lo que es, o no lo hay?, la palabra, ¿es «manifestación de» o, simplemente, es ella la que crea sentido?

El segundo y el tercer problemas se nos presentan estrechamente vinculados en tanto el último depende de la resolución del anterior. En efecto, no podríamos hablar jamás de intersubjetividad sin la presencia y sin una afirmación de la persona humana concreta. El «objetivismo» de las ciencias del lenguaje ha puesto entre paréntesis –o simplemente ha olvidado– a la persona concreta que habla. Sin embargo, ¿cómo puede llegar a entenderse cabalmente una realidad, en este caso la palabra, desconociendo aquel soporte del cual ella es signo: el hombre? Y si fuésemos más lejos aún y dijésemos, con Peirce, que incluso *el hombre es signo*, entonces no podríamos soslayar la pregunta por el Signo de los signos, como él mismo nos lo dice, por Aquella Realidad fundante de todo signo. Obviar este asunto conduciría a un desconocimiento pleno y esencial del signo; desconocimiento que nos arrojaría sólo a entretenernos con facetas accidentales del mismo.

Como es fácil apreciar, las cuestiones metafísicas que parecían definitivamente olvidadas o, simplemente, superadas, vuelven a resurgir. Es cierta aquella sentencia que expresa que la metafísica siempre entierra a sus enterradores y, como bien lo señala Etienne Gilson, «es un hecho objetivo que los hombres han ambicionado tal conocimiento –se refiere al

⁷³ Cf. *ibidem*, pp. 1-2.

conocimiento metafísico- por más de veinticinco siglos y que, después de haber demostrado que no se debía buscarlo y de haberse comprometido a no buscarlo más, se han encontrado a sí mismos procurándolo de nuevo»⁷⁴.

Para la lingüística moderna, el lenguaje es considerado como un objeto autónomo que no involucra ni al sujeto ni a la referencia. En este campo, tanto el *sujeto que habla* como la *realidad referida* por el lenguaje son aspectos puestos entre paréntesis. El estructuralismo ha sostenido postulados lingüísticos que dan primacía a la lengua sobre el habla, al sistema sobre el proceso, a la estructura sobre la función. Para Ferdinand de Saussure, el signo es «la combinación del concepto y de la imagen acústica», o sea, del significado y del significante. Sin embargo, el lazo que une a estos dos componentes es arbitrario⁷⁵. En esta definición del signo no están contenidas ni la *referencia* ni el *sujeto*. Nos hallamos aquí sumergidos en un universo clausurado en el cual los signos tan sólo se distinguen por sus relaciones de oposición. Tanto la realidad significada como el sujeto que habla no encuentran consideración alguna en esta concepción del lenguaje⁷⁶.

En lo que atañe a la filosofía agustiniana, la referida dialéctica, *aut–aut*, entre palabra y realidad, no tiene cabida ¿Qué sucede, pues, en el origen de la comunicación?, ¿qué es aquello que posibilita que una palabra sea signo? Estas cuestiones esenciales a toda inteligencia que no ceje en ir hasta el fondo de los problemas, han sido planteadas y resueltas por Agustín desde el único ámbito en que pueden considerarse: el metafísico. Más arriba

⁷⁴ Etienne Gilson, *The unity of philosophical experience*, New York, Charles Scribner's Sons, s/f. Trad. al castellano a cargo de Carlos Amable Baliñas Fernández, con el título de *La unidad de la experiencia filosófica*, Madrid, Ediciones Rialp, 1973, 3ª edición, p. 348.

⁷⁵ Cf. Ferdinand de Saussure, *Curso de Lingüística General*, Bs. As., Editorial Losada, 1965, 5ª edición, pp. 130–133.

⁷⁶ Es interesante traer a consideración la reflexión de Agustín en torno al tema: «Es esclavo de los signos el que hace o venera alguna cosa significativa, ignorando lo que signifique. El que hace o venera algún signo útil instituido por Dios, entendiendo su valor y significación, no adora lo que se ve y es transitorio, sino más bien aquello a que se han de referir todos estos signos» (*De Doctrina christiana*, Lib. III, cap. 9, 13).

expresamos que la concepción agustiniana del ser conduce al Santo a prestar oídos no a la mera articulación sonora sino a aquello sobre lo cual el oyente es invitado a centrar su atención: lo significado. La articulación sonora sólo es *palabra* cuando es portadora de sentido, de inteligibilidad. Consecuentemente, para Agustín son inescindibles la *palabra* de la *realidad*: la dicotomía palabra–realidad es un pseudoproblema para quien nos ocupa. El peligro acecha cuando se abandona la dimensión metafísica y se pretende explicar la naturaleza de la palabra sólo desde ella misma. ¿Cómo definir, entonces, el signo desde él mismo cuando, por esencia, éste nos remite a otra cosa diversa de él? Sin embargo, la aventura iniciada por algunos lingüistas no ha sido sino ésta, la que se embarca en la nace de la fractura del referente con lo referido. Etienne Gilson, a propósito señala: «Soñar con una lingüística que lograra tratar del lenguaje sin tratar de su sentido es como pedir una ciencia fundada en la supresión previa de su objeto»⁷⁷. Y añade: «Estamos lo más lejos posible de la lingüística moderna, que pretende ser estudio del lenguaje como tal, independientemente de su verdad, y más aún de su origen. Tal como lo entiende Aristóteles (nosotros añadiríamos, San Agustín), su fin, que es su causa, es tal que tener un sentido pertenece a la esencia misma del lenguaje»⁷⁸. El disecado planteamiento de la lingüística moderna, en definitiva, no podría calificarse de *crítico* ya que reduce el tratamiento de la cuestión a la descripción y funcionamiento de determinadas estructuras, y deja de interrogarse acerca de la génesis de dichas estructuras. En este punto nos viene a la memoria aquella observación de Michele Federico Sciacca referida a la acriticidad de la filosofía moderna y que, en este caso, se constata de modo flagrante. El

⁷⁷ Etienne Gilson, *Linguistique et Philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, J. Vrin, 1969. Trad. al castellano a cargo de Francisco Béjar Hurtado, con el título de *Lingüística y Filosofía. Ensayo sobre las constantes del lenguaje*, Madrid, Editorial Gredos, 1974, 49.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 122.

filósofo de Giarre expresa: «... la filosofía moderna se presenta como problemática de las *estructuras* y no más de la *génesis*, como antropología que se circunscribe, con mentalidad empirista y positivista, a la descripción de ellas y a su funcionamiento. Tal mentalidad presume de ser *crítica*, es decir: todo cuanto va más allá de la descripción de las estructuras permanece puramente problemático y propone una solución que sólo puede ser sugerida por una exigencia subjetiva, por motivos prácticos, no sostenida por una argumentación objetivamente válida»⁷⁹.

Palabra e irreductibilidad del sujeto

En la concepción que acerca de la palabra tiene Agustín, se destaca la importancia fundamental que posee el sujeto. En la referida concepción se hallan *in nuce* importantes aspectos que a continuación trataremos de desentrañar.

Si la palabra, pues, sólo puede suscitar en el ánimo del otro, como ya se ha puesto de manifiesto, un concentrarse su inteligencia en un determinado inteligible que ya posee por la iluminación o en un determinado conocimiento sensible actual o hecho presente por la memoria, ¿cómo dar a conocer en el ánimo de otro una experiencia interior, el modo particular de ver las cosas que se ha ido suscitando a lo largo de la experiencia vital? Todo hombre puede transmitir a otro lo *universal*, es decir, aquellas significaciones de la que todos los hombres participan pero, ¿cómo transmitir las significaciones atesoradas a partir de la experiencia personal y vital?, ¿cómo transmitir lo particular? Es aquí que la consideración de la naturaleza de la palabra nos pone de manifiesto la existencia de la vida íntima del alma, la cual nunca podrá ser conocida y transferida a otro hombre. Las palabras no me enseñan; sólo me incitan a

⁷⁹ Michele Federico Sciacca, *L'interiorità oggettiva, op. cit.*, pp. 47–48.

recordar o *buscar* los objetos. Es preciso *ver* la cosa para conocerla. Expresa Agustín: «Quien me enseña algo es el que presenta a mis ojos, o a cualquier otro sentido del cuerpo, o también a la inteligencia, lo que quiero conocer. Por tanto, con las palabras no aprendemos sino palabras, mejor dicho, el sonido y el estrépito de ellas. Porque si todo lo que no es signo no puede ser palabra, aunque haya oído una palabra, no sé, sin embargo, que es tal hasta saber qué significa. Por tanto, es por el conocimiento de las cosas por el que se perfecciona el conocimiento de las palabras, y oyendo las palabras, ni palabras se aprenden. Porque no aprendemos las palabras que conocemos, y no podemos confesar haber aprendido las que no conocemos, a no se percibiendo su significado, que nos viene no por el hecho de oír las voces pronunciadas, sino por el conocimiento de las cosas que significan. Razón es muy verdadera, y con mucha verdad se dice, que nosotros, cuando se articulan las palabras, sabemos qué significan o no lo sabemos: si lo primero, más que aprender, recordamos; si lo segundo, ni siquiera recordamos, sino que somos así como invitados a buscar ese significado»⁸⁰. La palabra, para Agustín, no transmite contenidos como un vehículo que transporta algo, sino que simplemente *suscita, llama* al otro a concentrar su alma en los inteligibles o sensibles. Puede advertirse, en definitiva, que tanto la palabra como todo otro signo no resultan, a al postre, suficientemente adecuados para transmitir lo pensado o lo sentido. Expresa Agustín: «El entendimiento ilumina rápidamente mi alma; pero el lenguaje es lento y largo y muy desemejante; y mientras éste se desarrolla, ya se ha encerrado aquél en sus secretos. Sin embargo, maravillosamente, ha dejado algunos vestigios en mi memoria; estos vestigios duran lo que la palabra y según ellos se constituyen en signos artificiales, es decir, las expresiones según una lengua: latín, griego, hebreo o cualquier otra. Pero en sí mismos estos vestigios no son ni latinos ni griegos, ni hebreos, ni de ninguna otra

⁸⁰ *De Magistro*, Cap. XI, 36.

lengua; son, respecto al alma, lo que el rostro respecto al cuerpo... Pero la expresión del rostro es clara y manifiesta, lo que ocurre con relación a esos vestigios. De ahí que sea fácil ver la distancia que existe entre el lenguaje y el acto intelectual»⁸¹. Estas consideraciones conducen a Agustín a sostener una concepción particular de la enseñanza. Pareciera, en cierto aspecto, que la misma fuese innecesaria. Al respecto, Sciacca señala: «¿Es, entonces, inútil la enseñanza? No; sólo que es apreciada de modo distinto a como comúnmente se la entiende, es decir, como el hecho de incorporar, desde fuera, a partir de otro, ideas nuevas. Las ideas *están en nosotros*, porque en nosotros está la verdad: el pensamiento es interior a sí mismo, y la verdad, universal e inmutable, es siempre *mi verdad*. No pasan, ellas, de un espíritu a otro: la enseñanza no es a través de las ideas, sino que es estímulo para descubrir la verdad que todo espíritu lleva dentro de sí. Las palabras no transmiten ideas, sino que son *advertencias, signos* que invitan al alma a entrar de nuevo en sí misma, a consultar la verdad que lleva dentro de sí»⁸². Ahora bien, si es cierto que los contenidos inteligibles de valor universal no son transmitidos por la palabra –de allí que el maestro no enseñe– sino que cada alma los ve *in interiore*, y que a causa de ello todas las almas, al ver lo mismo, puedan comunicarse, ¿qué sucede con aquellos otros significados, con aquellas concepciones que no son comunes a todos, como son las constituidas por la experiencia individual y a partir de las cuales se proyectan diversas cosmovisiones? Si sólo por los signos, el hombre puede dar a conocer a los otros aquello que piensa y siente y, de manera

⁸¹ *De catechizandis rudibus*, c. 2, n. 3. En el *De Doctrina christiana* refiere: «Ciertamente que no se le conoce por el sonido de estas dos sílabas *De-us*, pero los conocedores de la lengua latina, al percibir sus oídos este sonido, son excitados a pensar en una naturaleza excelentísima e inmortal» (Lib. I, cap. 6, 6). Y en el *De Magistro* expresa: «Hemos visto, en efecto, que la palabra hiere el oído y que el hombre excita el recuerdo en el espíritu» (Cap. VII, 20).

⁸² Michele Federico Sciacca, *San Agustín, op. cit.*, p. 243. Hemos destacado lo que se aprecia.

privilegiada, mediante la palabra⁸³; y si ésta sólo suscita en los otros el concentrar sus almas en ver aquello que es común a ambos, ¿cómo podrían despertarse en otros hombres el concentrarse en significaciones que son patrimonio de uno mismo? Sí podríamos captar de las significaciones propias del otro aquello que tienen de universal, pero nunca su radical particularidad. Como podemos advertir, la palabra humana no puede manifestar ni transmitir toda la riqueza y peculiaridad que constituye el mundo de comprensión de un hombre. ¿Quién podría, de entre los hombres, captar aquellas significaciones que son propias de un solo hombre? Esta realidad nos pone de manifiesto la intimidad del yo, la intangibilidad del sujeto, la cual permanece siempre indescifrable. Hay un mundo interior, inviolable, que es propio de cada hombre. Sin este núcleo intransferible que toda persona posee, nadie podría pronunciar su "yo". Pues, ¿qué sería, entonces, lo mío sino lo irreductible propio? El estudio de la palabra humana pone de manifiesto la intimidad del sujeto humano, su esencial insustituibilidad, y la inmensa riqueza de la misma en comparación con toda otra manifestación exterior. Esta lección agustiniana nos permite entender el fenómeno de la hermenéutica la cual se desarrolla sólo en un mundo transido de significaciones a las que aquella se propone develar. Todo hombre que emprende una tarea hermenéutica ha de saber que jamás puede coincidir con aquello que pensó y sintió otro hombre: ha de renunciar a ver exactamente lo mismo que vio el otro. El hermeneuta dirigirá interrogantes al otro para comprender el mundo de comprensión dentro del cual aconteció su existir, mas sabiendo de antemano los límites que ha de encontrar en tal empresa. Ciertamente, aquellas significaciones propias de un hombre, de una época, permanecerán indescifrables en lo que poseen de más propio. Nunca podremos ver el mundo de un hombre o de una época tal como lo concibió dicho hombre o dicha época. Sí podremos aproximarnos a conocer,

⁸³ Cf. *De Doctrina christiana*, Lib. II, cap. 3, 4.

del mundo de comprensión de un hombre o de una época, aquellas notas que son universales y que están presentes en nuestro interior. Mas ¿cómo podríamos preguntar acerca de algo si no tenemos ya una noticia previa de ese algo? Y, ¿cómo preguntar sobre algo de lo cual ni siquiera tenemos noticia? Aquello de lo que no tenemos noticia es el mundo de significaciones particulares de un hombre, de un tiempo, el cual permanece siempre oculto por cuanto ningún hermeneuta lo puede asir. Ciertamente que un hermeneuta sabe que, tanto cada hombre como cada época, tienen un irrepetible mundo de sentido que les es propio. También tiene cabal conciencia de que nunca podría coincidir con él, con su radical particularidad. Es este saber el que lo conduce a rearmar, a recomponer dicho mundo de comprensión a partir, siempre, de significaciones universales. De lo analizado se desprende que ningún sujeto, ningún *yo* puede coincidir con otros sujetos u otros *yoes* de modo absoluto: la visión particular de uno nunca coincide con la del otro. La intimidad de cada uno es una barrera infranqueable que, lejos de imposibilitar la comunicación, la hace posible por cuanto sólo alguien distinto de otro tiene algo para comunicarle a ese otro. La vida de los hombres se ve enriquecida porque cada singular vive en un mundo de comprensión que no es el mismo que el de su semejante. La causa de la riqueza infinita de comprensiones se halla en Aquél que mora in *interiore animae* y que le es profundamente íntimo a cada yo: Dios. Con este Huésped, sin embargo, el alma humana no puede coincidir absolutamente, y es Él, por medio de las verdades de las que participa a todo hombre gracias a la iluminación divina, el surgente inagotable de sentido. El Sentido nos hace partícipes de sentido; lo Inteligible nos porta a los inteligibles gracias a los cuales el mundo en que vivimos no nos resulta *mudo* por cuanto el decir se ve encendido cuando cada alma ve aquello que se deja ver, aquello que se deja manifestar. Es por lo inteligible creado –reglas eternas– que podemos conocer–nos, conocer a los otros y conocerLo. Es por medio de él que podemos pronunciar la

palabra «yo» y «mío». En realidad, es el Verbo, el Maestro interior, la Luz inteligible, quien hace posible que todo hombre, participando de lo inteligible, pueda *decir*, pueda *pronunciar*, pueda *hablar* de Dios, de sí, de los otros y del mundo. Dicho decir ha instaurado un mundo de signos que sólo existe para aquél que puede descifrarlo, y en tanto y en cuanto participe de un mundo invisible que es el mundo inteligible. De este modo, esa *comunidad originaria* aludida entre Dios y el alma se extiende a todas las demás almas que participan, también ellas, del mundo inteligible. Sin metafísica, la palabra que se dice permanece, ella misma, muda ya que no puede manifestar su naturaleza. Ella, sin metafísica, queda inarticulada y vacía respecto de sí misma. Cuando lo inteligible se pierde, quien *se pierde* es el hombre mismo por cuanto ya no puede afirmarse en él la presencia de una realidad inmaterial de idéntica naturaleza de aquello que es su objeto: lo inteligible. Tanto el hombre como lo inteligible son irreductibles a las cosas de este mundo. A propósito de esto, el amigo Oscar Velasquez señala: «La existencia de inteligibles es un elemento clave en la búsqueda de la presencia en el hombre de una entidad espiritual diferente de su corporalidad; al menos así lo vio la gran tradición helénica, y posteriormente la latina»⁸⁴.

Palabra, sujeto e intersubjetividad

Algo nos queda claro: si en el tratamiento de la palabra se dejase de lado, precisamente, aquello que la constituye como tal, cual es la *inteligibilidad*, se estaría perdiendo de vista, al propio tiempo, la realidad de aquella que sólo aprehende dicha inteligibilidad y a la cual le es connatural: el *alma espiritual* del hombre. Obviada la inteligibilidad del ser, no llega a

⁸⁴ Oscar Velasquez, «Ensayo sobre la "inteligibilidad" del ser entre los griegos», en *Seminarios de Filosofía*, Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de

descubrirse la esencial importancia que tiene, en el lenguaje, aquél que la *aprehende antes de decirla*, de pronunciarla: el hombre. Colocado éste «bajo un paraguas», se tratará sólo de conocer reglas puramente universales que expliquen el fenómeno del lenguaje. Pero, entonces, quitado el sujeto, el yo personal, ¿qué relaciones intersubjetivas podrán fundarse? Cuando ya no queda lugar para el yo, para la sagrada e íntima catedral de la intimidad, ¿es que se podrá, acaso, comunicar algo? Ciertamente que nada propio porque *todo es de todos*. Al no haber sujeto, está vedada la posibilidad de afirmar «yo»: ya no puedo comunicar-me. Consecuentemente, tampoco será posible tejer las infinitas y fecundas relaciones entre los sujetos. Y entonces, ¿quién hablará y acerca de qué se hablará? El parlante se transformaría en un universal impersonal, tal como una realidad *a se* (códigos, lenguajes, etc.), que hablará por intermedio de hombres vaciados de interioridad y enteramente dominados por los hechos, por las cosas, por lo exterior, alejados totalmente de todo encuentro con aquello que Es, y que como es Uno, da sentido a todo lo que es, a los seres múltiples.

La metafísica de la interioridad agustiniana enraiza al hombre en el Uno. La metafísica es auténtica sabiduría, y tanto su objeto como su método le son propios. La metafísica, en suma, se presenta siempre como un ámbito irrenunciable e irreductible a toda otra ciencia. Estamos refiriéndonos, aquí, a la metafísica de la experiencia interior, a aquella intuición del ser infinito a través de la conciencia. Sólo ella permite al hombre llevar a cabo la segunda navegación de la que Platón nos habla en el *Fedón*: sólo ella nos brinda los remos para poder penetrar en la profunda y reveladora región de lo infinito. Asirse de ella es esencial para la vida del hombre ya que éste no podría aprehender-se en su profundidad ontológica más que considerándose desde Dios. Al respecto, Sciacca expresa: «... se conoce el hombre verdaderamente a sí mismo, se sabe en su ser profundo, solamente cuando

conoce su origen y fin absoluto: la vida de cada hombre tiene principio en el acto creador de Dios y concluye su curso temporal en Dios... Por esto, sabe el hombre quién es, conoce su verdadero nombre, cuando sabe que es espíritu creado por Dios y encarnado en un cuerpo que tiende, incluso cuando no tiene consciencia refleja, a la fuente primera de su vida. Ignorar esto es ignorarse...»⁸⁵. Sólo a partir de la consideración del Sol –utilizando ahora la metáfora platónica del libro VI de la *República*– puede vislumbrarse todo aquello que es iluminado por él. La *palabra* –preciso es reiterarlo– no es una excepción a esta regla. Ella, en tanto signo, remite en última instancia a Aquello gracias a lo cual ha sido constituida y merced a lo cual tiene sentido: el Ser. Sólo una *metafísica de la interioridad*, como lo es la agustiniana, puede dar cuenta de la significación profunda de la palabra y del sentido de la misma en la escala existencial de los seres espirituales.

⁸⁵ Michele Federico Sciacca, *San Agustín, op. cit.*, p. 399.