

SOBRE EL MAESTRO

De Magistro

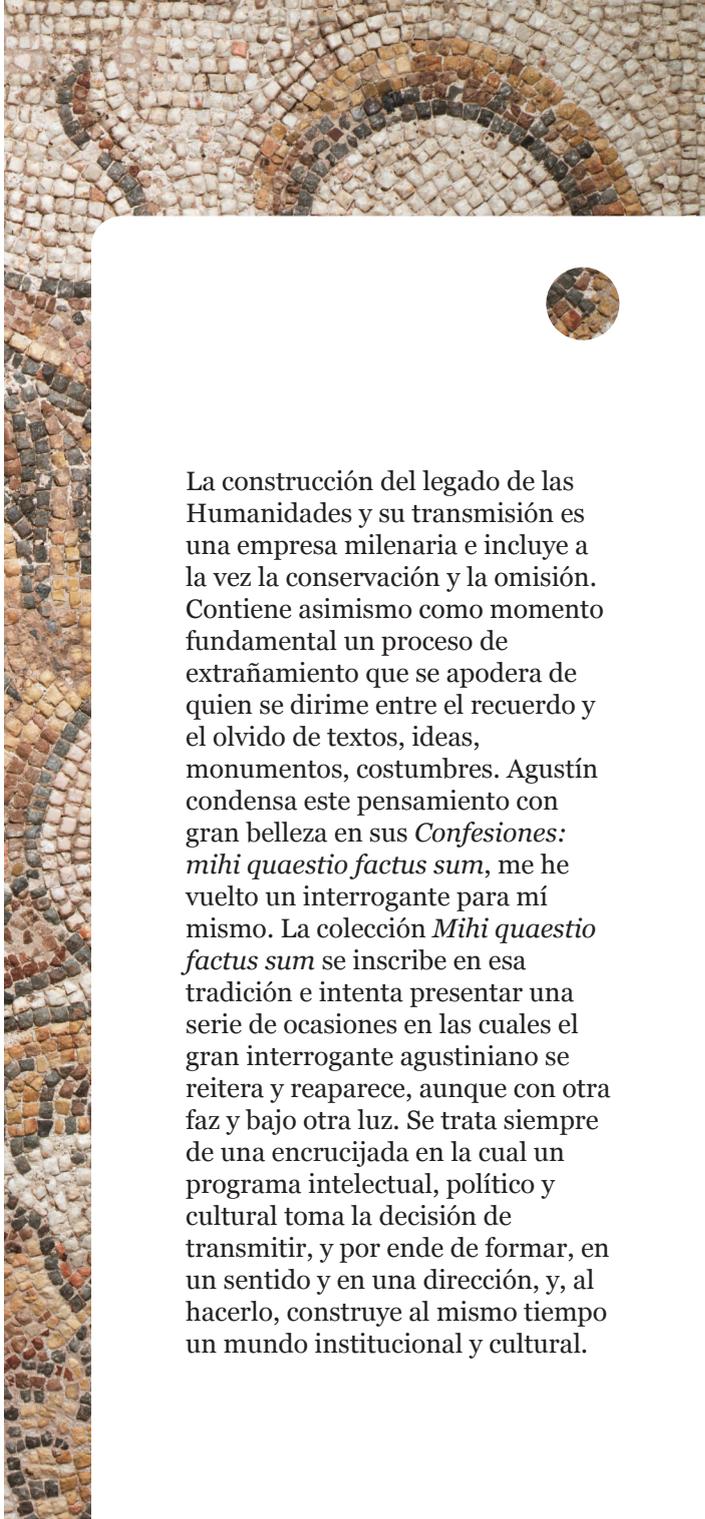
Agustín de Hipona

**Traducción y notas de
Rodolfo Fazio, Jazmín Ferreiro
y Patricio González Sidders**

Edición bilingüe latín-castellano

u • unipe
EDITORIAL
UNIVERSITARIA





La construcción del legado de las Humanidades y su transmisión es una empresa milenaria e incluye a la vez la conservación y la omisión. Contiene asimismo como momento fundamental un proceso de extrañamiento que se apodera de quien se dirime entre el recuerdo y el olvido de textos, ideas, monumentos, costumbres. Agustín condensa este pensamiento con gran belleza en sus *Confesiones: mihi quaestio factus sum*, me he vuelto un interrogante para mí mismo. La colección *Mihi quaestio factus sum* se inscribe en esa tradición e intenta presentar una serie de ocasiones en las cuales el gran interrogante agustiniano se reitera y reaparece, aunque con otra faz y bajo otra luz. Se trata siempre de una encrucijada en la cual un programa intelectual, político y cultural toma la decisión de transmitir, y por ende de formar, en un sentido y en una dirección, y, al hacerlo, construye al mismo tiempo un mundo institucional y cultural.

SOBRE EL MAESTRO
De Magistro

SOBRE EL MAESTRO

De Magistro

Agustín de Hipona

**Traducción y notas
de Rodolfo Fazio, Jazmín Ferreiro
y Patricio González Sidders**

Introducción de Jazmín Ferreiro

Edición bilingüe latín-castellano

Agustín de Hipona, Santo

Sobre el maestro / Santo Agustín de Hipona ; editado por Ángela Gancedo Igarza. - 1a edición bilingüe - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : UNIPE: Editorial Universitaria, 2020.

Libro digital, PDF - (Mihi quaestio factus sum / 2)

Archivo Digital: descarga

Edición bilingüe: Español ; Latín.

Traducción de: Jazmín Ferreiro ; Rodolfo Fazio ; Patricio González Sidders .

ISBN 978-987-3805-53-0

1. Pedagogía. 2. Filosofía Clásica. 3. Lingüística. I. Gancedo Igarza, Ángela, ed. II. Ferreiro , Jazmín, trad. III. Fazio, Rodolfo, trad. IV. González Sidders, Patricio, trad. V. Título.

CDD 410.1

UNIPE: UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL

Adrián Cannellotto

Rector

Carlos G. A. Rodríguez

Vicerrector

COLECCIÓN MIHI QUAESTIO FACTUS SUM

Sebastián Abad

Director

UNIPE: EDITORIAL UNIVERSITARIA

María Teresa D'Meza

Directora editorial

Ángela Gancedo Igarza

Edición y corrección

Lucila Schonfeld, edit.ar

Diseño de colección, maquetación, corrección

Rodolfo Fazio, Jazmín Ferreiro y Patricio González Sidders

Traducción

Sobre el maestro / De Magistro

© De la presente edición, UNIPE: Editorial Universitaria, 2020

Calle Piedras 1080, C1070AAV, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

www.unipe.edu.ar

© De la traducción anotada, Rodolfo Fazio, Jazmín Ferreiro y Patricio González Sidders

© De la Introducción, Jazmín Ferreiro

Imagen de cubierta: *Tigris and Cubs* (s. IV), mosaico, Imperio romano oriental

Cortesía de The Cleveland Museum of Art, John L. Severance Fund

1ª edición, noviembre de 2020

Todos los derechos reservados.

Prohibida la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las Leyes 11723 y 25446.

ISBN 978-987-3805-53-0

Índice

Introducción, por Jazmín Ferreiro	11
Sobre el maestro	
Capítulo I. Para qué ha sido instituida el habla	41
Capítulo II. El hombre no enseña el significado de las palabras sino con palabras	51
Capítulo III. Si alguna cosa se puede mostrar sin signo	57
Capítulo IV. Si los signos se muestran con signos	63
Capítulo V. Signos mutuos	75
Capítulo VI. Signos que se significan a sí mismos	89
Capítulo VII. Epílogo de los capítulos anteriores	95
Capítulo VIII. No se discute en vano acerca de estas cosas. Asimismo, para responder a quien pregunta, el alma debe dirigirse desde los signos oídos hacia las cosas significadas	101
Capítulo IX. Si las cosas mismas o el conocimiento de ellas han de preferirse a sus signos	111
Capítulo X. Si se puede enseñar algo sin signos. Las cosas no se aprenden por medio de las palabras mismas	121

ÍNDICE

Capítulo XI. No aprendemos a través de las palabras que suenan en el exterior, sino con la verdad que enseña en el interior	133
Capítulo XII. Cristo es la verdad que enseña interiormente	139
Capítulo XIII. La fuerza de las palabras ni siquiera sirve para revelar el alma del que habla	145
Capítulo XIV. Cristo enseña en el interior, el hombre incita con palabras en el exterior	151

A la memoria de Antonio Tursi.

Introducción

«Vuelve a ti mismo.»

Agustín de Hipona y el reconocimiento
del maestro interior¹

BREVE BIOGRAFÍA DE AGUSTÍN DE HIPONA

La vida de Agustín transcurre entre la segunda mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo V, época de cambios y transformaciones en el horizonte político y religioso. El Imperio romano del siglo IV ha comenzado a dar señales de una crisis de la que no podrá recuperarse. Muchas son las causas atribuidas a tal proceso de disgregación: el éxodo rural, la disminución de la clase servil, las constantes invasiones de las que es objeto y un proceso de corrosión provocado por cierto debilitamiento del orden en el interior del Imperio.² Un acontecimiento que marca la vida y la obra de Agustín es el ataque y saqueo de Roma por las fuerzas de los visigodos bajo el mando de Alarico I en el año 410. Con la caída de sus muros se desmorona también la idea de la Ciudad Eterna. Este acontecimiento es el motivo que impulsa a Agustín a componer una de sus obras más célebres, *La Ciudad de Dios*, en la que defiende al cristianismo de la acusación de los paganos, quienes ven en la fragilidad de Roma una consecuencia de haber abandonado el culto de los antiguos dioses romanos en pos de la nueva religión. El argumento pagano se fortalece en el hecho de que es muy reciente el vínculo entre el Imperio y el cristianismo. En

1. «*Ad te redi*» (cfr. Agustín, *Sermones*, n.º 256). En esta exhortación a la búsqueda interior se expresa la gran enseñanza agustiniana: quien busca conocer, quien está tras la verdad, no debe ir muy lejos ni dispersarse en muchas cosas. Debe volverse hacia sí mismo y hallará que la verdad habita en su corazón.

2. Jones, Arnold Hugh Martin, *The Later Roman Empire*, Baltimore, Basil Blackwell and Mott, and The University of Oklahoma Press, 1964.

efecto, a partir de la conversión de Constantino (312-313) se establece la tolerancia al culto, y se da por finalizada la época de persecución y martirio de los cristianos, pero es recién durante el gobierno de Teodosio (desde el año 379 hasta su muerte en 395) que se establece el cristianismo como religión única y oficial del Imperio, marcando a su vez el comienzo de la persecución de los paganos. Teodosio promulga en el año 380 un edicto en el que hace oficial el credo de Nicea (proclamado en el año 325).³ Con la muerte de Teodosio comienza la disgregación del Imperio. En este contexto de abrumadores cambios transcurre la vida de Aurelio Agustín.

Agustín nace el 13 de noviembre del año 354 en Tagaste, una pequeña ciudad de la provincia romana de Numidia en el norte de África (actualmente Souk Ahras, en Argelia). Se conoce mucho sobre su vida, en gran parte por el testimonio presente en las *Confesiones*. Recorrer su biografía permite relevar de modo sintético el itinerario intelectual de nuestro autor en su trayecto de formación y permite conocer, también, aspectos de la cultura de su tiempo y el contexto histórico de su obra.⁴ El padre de Agustín, Patricio, fue un modesto funcionario en Tagaste que dedicó todos los recursos familiares a brindarle la educación propia de su época.⁵ Su madre, Mónica, lo educa desde niño en el cristianismo, pero Agustín recién a una edad adulta se convierte a la fe cristiana. Realiza los estudios primarios en su ciudad natal, los cuales consisten en la adquisición de conocimientos básicos de las letras latinas y de aritmética. Más adelante viaja a Maudara donde cursa estudios secundarios y luego, alrededor del año 370 concluye en Cartago, importante puerto y metrópoli africana, la

3. El edicto de Teodosio tiene por fin desterrar el arrianismo y otras formas de herejía. El cisma arriano es la consecuencia de un altercado teológico. Arrio, un clérigo cristiano, ve en la veneración de Cristo un peligro para el monoteísmo. Si Cristo es de la misma naturaleza que Dios Padre, existiría una multiplicidad de realidades divinas a las que se rendiría culto. Para evitar esta consecuencia indeseada, Arrio afirma que el Hijo, Cristo, no es de la misma esencia que el Padre, sino de esencia semejante. A esto la ortodoxia cristiana responde que Cristo es Hijo de Dios y que en cuanto es generado por el Padre por un proceso inmanente a la Divinidad, es de su misma naturaleza. En el mismo Concilio se condenarían las tesis del filósofo Orígenes, quien entre otras cosas habría señalado una prioridad dentro de la trinidad: la del Padre sobre el Hijo.

4. Para el desarrollo de esta breve biografía, seguiremos especialmente dos obras clásicas: Marrou, Henri-Iréné, *San Agustín y el agustinismo*, Buenos Aires, Aguilar, 1960; y Brown, Peter, *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 2000; y *Confesiones*, el texto autobiográfico que escribe Agustín a los cuarenta y tres años, ya obispo de Hipona. La traducción utilizada es la de san Agustín, *Confesiones* (Estudio preliminar, traducción y notas de Silvia Magnavacca), Buenos Aires, Losada, 2005. Indicaremos entre paréntesis la página de esa traducción. Las *Confesiones* tienen un enorme valor a la hora de conocer la vida y el pensamiento de Agustín, sin embargo no pueden ser leídas bajo la presunción de neutralidad de su autor. Acerca de los posibles receptores del texto y la intención de Agustín en su redacción véase Kotzé, Annemaré, *Augustine's Confessions. Communicative Purpose and Audience*, Boston, Brill, 2004.

5. Agustín, *Confesiones*, 2.3.5.

formación superior en gramática y retórica.⁶ Allí va a convivir por diez años con una mujer. Con ella tendrá a su único hijo, Adeodato, quien es junto con el propio Agustín protagonista del diálogo *Sobre el maestro*. La formación de Agustín es la formación clásica de su época. Las escuelas latinas se crean siguiendo de cerca el modelo griego, que consiste en una serie de estudios que se cursan entre los siete y los diecinueve o veinte años.⁷ La escuela primaria tiene como fin la enseñanza elemental de las letras latinas. La secundaria está en manos de los *grammatici latini*, cuyas fuentes para el estudio de la lengua son los grandes poetas, especialmente Homero. Con la adopción de la educación griega, en una primera época, las escuelas latinas utilizarán traducciones al latín de las grandes obras griegas, para luego dar lugar al estudio de los poetas latinos, como Virgilio y Horacio, entre otros. Estos «nuevos poetas» constituyen un canon que perdurará durante siglos. La educación del joven orador debe comenzar imitando a los grandes poetas. La *imitatio*, así como los modelos elegidos para realizarla, cumple un rol fundamental en la primera enseñanza. La enseñanza superior está dedicada casi por completo al estudio de la retórica. Las figuras literarias de mayor relevancia son Virgilio, Terencio y Horacio; Salustio es el historiador más reconocido y, entre los oradores, el más estudiado y admirado es Cicerón. A través de este último, Agustín entra en contacto con muchos elementos filosóficos del mundo griego, principalmente estoicos.⁸ Un dato importante en la formación de Agustín es su escaso conocimiento de la lengua griega, lo que le impide acceder a ciertas fuentes filosóficas y teológicas, que conoce solo a través de sus traducciones latinas. Su formación es, entonces, esencialmente literaria y latina.

El mundo romano adopta rápidamente el estudio de la retórica al percibir, como sucedió en Grecia, la capacidad de este arte para incrementar

6. «Llegué a Cartago, hervidero de amores impuros que por todas partes crepitaba a mi alrededor. Todavía no amaba, pero amaba amar [...] Amando amar buscaba qué amar [...]. En mi interior, tenía hambre del alimento interior [...] mi alma estaba mal y, llagada, se precipitaba fuera de sí misma» (Agustín, *Conf.*, 3.1.1, p. 81).

7. La educación clásica romana es fundamentalmente helenística. Tal modelo alcanza su forma plena luego de Alejandro Magno y constituye una iniciación a la vida griega. Durante la época helenística la educación adquiere un carácter público y es objeto de reglamentación oficial. En la Roma republicana la educación estaba en manos de profesores particulares. Las familias aristocráticas adoptan para sus hijos esta educación impartida por esclavos, reclutados como prisioneros de guerra. Paralelamente a esta educación griega, se agrega un ciclo de estudios, calcado del modelo de las escuelas griegas, pero volcado en lengua latina: las escuelas primarias, secundarias y superiores. La escuela primaria aparece en el siglo VI a.C., la secundaria en el III a.C. y la superior recién en el I a.C. Cfr. Marrou, H.-I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985, pp. 129-140 y pp. 319-324.

8. Un aspecto sobresaliente de la importancia de la obra de Cicerón es la invención de un vocabulario filosófico técnico latino que introduce a través de sus traducciones y obras. Cicerón estudia filosofía y retórica en Rodas y Atenas, donde entra en contacto con la escuela estoica.

la eficacia del político. Tal estudio resulta especialmente atractivo para Agustín porque constituye el medio más seguro para aspirar a cargos y posiciones administrativas en el Imperio. En efecto, se presenta como un camino posible para sobresalir, ya sea en el tribunal, como funcionario administrativo o gubernamental en las ciudades africanas,⁹ o como profesor de retórica. Esa es la ambición del joven Agustín, quien cree encontrar en la formación del orador el medio para alcanzar el prestigio y el reconocimiento que busca.¹⁰ Sin embargo, tal anhelo se desploma tempranamente cuando, a través de un texto de Cicerón, el diálogo *Hortensius*, entra en contacto con otro ideal de vida, alejado de la búsqueda del reconocimiento mundano. Esta obra perdida, de la que se conservan solo fragmentos, habría estado inspirada en el *Protréptico* de Aristóteles y ofrece una exhortación al modo de vida del filósofo.¹¹ Este texto despierta en Agustín el amor a la sabiduría. A través de esta obra entrará en contacto con el ideal de vida del sabio, un modelo de vida completamente opuesto al modelo del orador, pues, liberado de las pasiones, antepone a la fama o el reconocimiento de los hombres la búsqueda del conocimiento.

Se ha querido ver en la lectura del *Hortensius* una primera «conversión» de Agustín¹² y, si bien aún faltan muchos años para su conversión al cristianismo, con la lectura de este texto se inicia un movimiento espiritual de retorno a sí mismo, de búsqueda interior. De la mano de Cicerón, el ideal de sabio estoico de la tradición helenística introduce la asociación entre la búsqueda de sabiduría y la conversión religiosa.¹³ En

9. Al igual que en Grecia el estudio de la retórica se especializa en dos ramas: la elocuencia deliberativa y la judicial. Esta última es la que se despliega en los tribunales. Pero, mientras que en la corte de Atenas era una práctica común que el litigante hablara por sí mismo, en la corte romana la costumbre es buscar la representación de uno o más *patroni*, quienes llevaban adelante un caso en la corte. El *juris prudens* es un aporte de la cultura latina vinculado al desarrollo del sistema jurídico romano en el Imperio, desconocido por el mundo griego. Cfr. May, James M., *Trials of Character. The Eloquence of Ciceronian Ethos*, Carolina del Norte, 1988.

10. «Entre esos estudiaba yo por entonces, en tan frágil edad, los tratados de elocuencia, en la que ambicionaba descollar con un fin condenable y hueco: por las alegrías de la vanidad humana» (Agustín., *Conf.*, 3.4.7, p. 84).

11. «Y, siguiendo el orden habitual en el aprendizaje, vine a dar con el libro de un tal Cicerón, cuya lengua casi todos admiran, aunque no así su corazón. Esta obra suya se llamaba *Hortensius* y contiene una exhortación a la filosofía. Ese libro cambió mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros. Se envileció a mis ojos toda esperanza de vanidad; con increíble ardor de corazón deseé la sabiduría inmortal, y comencé a incorporarme para volver a Ti. Porque no era la agudeza en el hablar [...] lo que me llevaba a aquel libro, ni me persuadía su expresión, sino lo que decía» (Agustín., *Conf.*, 3.4.7, p. 84).

12. Cfr. Brown, P., *Augustine of Hippo*, *op. cit.*, p.28.

13. El cristianismo del siglo IV se manifestaba en Agustín como una forma de sabiduría. Cristo es más un maestro que enseña la verdad que aquel sacrificado en la Cruz, es «El gran Verbo de Dios, la Sabiduría de Dios». Cfr. Agustín, *Sermones*, nº 279.7. Cfr. Brown, P., *Augustine of Hippo*, *op. cit.*, p. 31.

el joven Agustín comienza a gestarse la oposición entre la vanidad del *rhetor* y la «sabiduría inmortal» del *philosophus*, entre la sonoridad de la vida pública del maestro de la palabra y la intimidad secreta y silente de la verdad en el alma.

Con veinte años Agustín vuelve a Tagaste¹⁴ para enseñar retórica, pero pronto regresa a Cartago y por casi diez años se desempeña como profesor en la cátedra municipal de retórica. El deseo de saber que se había encendido con el *Hortensius* lo impulsa a leer otro texto, las Sagradas Escrituras. Pero, lejos de encontrar allí la sabiduría que buscaba, resulta muy decepcionado con su lectura.¹⁵ Los años de formación retórica lo habían preparado para apreciar la belleza de un discurso bien construido, pero no le ofrecieron una clave de lectura que le permitiera interpretar un texto de naturaleza tan peculiar. Frente a la dignidad de Cicerón, el texto bíblico le parece inferior y oscuro.¹⁶ No solo le disgusta la rusticidad de su escritura, además rechaza el contenido de algunos textos sagrados. El *Hortensius* lo había predispuesto a buscar una sabiduría espiritual que, a los ojos de Agustín, no tenía lugar entre las historias del Antiguo Testamento y las confusas y contradictorias genealogías.¹⁷ Por otra parte, la Iglesia cristiana de África se caracterizaba por su espíritu estricto y conservador. La autoridad de sus obispos emana de la ley de las Escrituras y su tarea era preservarlas y exponerlas literalmente.¹⁸ Este ambiente resulta sofocante para jóvenes educados como Agustín, quienes no estaban dispuestos

14. Agustín, *Conf.*, 4.4.7.

15. Son numerosos los testimonios de paganos cultos que rechazan los textos latinos cristianos por su estilo, por la elección de las palabras, la descuidada sintaxis, y el lenguaje corriente y plagado de hebraísmos. El estilo de los primeros traductores latinos, sin embargo, no fue reemplazado por un lenguaje literario. La *Vetus latina* ganó autoridad en las comunidades cristianas y la traducción de san Jerónimo, que apareció tardíamente, alrededor del año 400, se mantiene dentro de un marco estilístico delineado por las traducciones anteriores, más allá de sus discrepancias. Cfr. Auerbach, Erich, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 48 y ss.

16. «Así pues, resolví aplicarme a las Sagradas Escrituras y ver cómo eran. Y he aquí que veo una cosa no hecha para soberbios pero tampoco clara para niños; humilde en el pórtico, en su interior es excelsa y velada de misterios. Pero no era yo uno que pudiera entrar en ella, ni inclinar la cerviz a su paso [...] me pareció indigna de compararse con la dignidad ciceroniana» (cfr. Agustín, *Conf.*, 3.5.9, p. 85). En esta cita de *Confesiones* Agustín opone el estilo de las Sagradas Escrituras: humilde (*humilis*) con su contenido excelso (*excelsus*). Luego de su rechazo inicial, experiencia que comparte con otros Padres de la Iglesia, quienes se formaron en las escuelas de retórica, brillaron como maestros de elocuencia y que, convertidos al cristianismo, deben defender un texto de «estilo inculto» (Basileios, *epistulae*, CCCIX), Agustín desarrolla un motivo de la apologética cristiana: el *sermo humilis*. Lejos de representar un demérito, el estilo humilde y oscuro de las Escrituras constituye una nueva forma de lo excelso. Cfr. Auerbach, Erich, *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, op. cit., p. 50.

17. Cfr. Agustín, *Conf.*, 3.7.12.

18. Cfr. Brown, P., *Augustine of Hippo*, op. cit., pp. 29-32.

a someterse a una autoridad despreciando los juicios del libre pensamiento.

Varios de estos aspectos pueden servir para entender la atracción de Agustín hacia el maniqueísmo, un movimiento religioso muy importante que se presenta como un nuevo y más elevado cristianismo. Fundado por Manes en Persia en el siglo III,¹⁹ el maniqueísmo ofrece una explicación, que pretende ser racional, a la totalidad de la realidad, desde el movimiento de los astros hasta la generación de las criaturas. Los maniqueos se atribuyen la capacidad de conducir a sus discípulos por medio de la razón y no por la fuerza de la autoridad. Cuando se despierta el deseo de saber que identifica la vocación del filósofo, el maniqueísmo se le presenta a Agustín como una verdadera alternativa que ofrece elementos teóricos y también prácticas para la búsqueda de la superación personal, el disciplinamiento del cuerpo y la búsqueda de la elevación intelectual que permite escapar de la corrupción y la mortalidad, y alcanzar una naturaleza inmortal y divina. La figura de Cristo es para el maniqueísmo la expresión más perfecta del modelo del sabio. Es descrito como un maestro que ilumina, que ofrece un conocimiento divino y redentor. La metafísica maniquea es dualista y explica la realidad en función de la existencia de dos principios: el Bien y el Mal, identificados con la Luz y las Tinieblas.²⁰ Reconoce en Cristo una manifestación perfecta del principio del Bien y la Luz.²¹ Los dos principios metafísicos del maniqueísmo están comprometidos en una lucha que también se dirime en el alma del hombre. Según Agustín, los maniqueos explican el comportamiento humano en virtud de la predominancia de uno u otro principio en el alma. Cuando el hombre obra mal, es porque el Mal, principio de las Tinieblas, logra someter al principio del Bien y gana el alma del hombre. La violencia con la que las pasiones parecen imponerse sobre la voluntad, experiencia que Agustín conoce muy bien, encuentra una explicación en el marco del maniqueísmo en virtud de esta lucha que se libra en el espíritu del hombre. Durante nueve años, Agustín permanece en Car-

19. Manes o Mani (216 - 276/7) nació cerca de Seleucia-Ctesifonte sobre el Tigris en el seno de una comunidad judeo-cristiana elcasaita. Mani enseñó una versión propia del mito gnóstico del exilio cósmico y la salvación, en el que confluyen elementos de distintas tradiciones. Manes se declara «apóstol de Jesucristo» y predica sus enseñanzas en numerosos viajes misioneros dentro y fuera de Irán. El maniqueísmo se extendió desde Persia hasta la India. Sus seguidores extenderán su influjo desde la Mesopotamia hasta el Atlántico en el oeste y, finalmente, hasta el Pacífico en el este. Cfr. van Oort, Johannes, «Mani (chaeus)», Mayer, C (ed.), *Augustinus-Lexicon*, Basilea, 2010.

20. Agustín, *Conf.*, 3.4.10.

21. Brown, P., *Augustine of Hippo*, op. cit., p. 39.

tago enseñando retórica,²² muy cercano a los círculos maniqueos.²³ En el año 383 deja Cartago y se traslada a Roma para continuar enseñando retórica. Allí conoce a Símaco, prefecto de la ciudad, quien le permite obtener la cátedra municipal de retórica en Milán.²⁴ Según el testimonio del propio Agustín, abandona el maniqueísmo, decepcionado luego de que Fausto, líder de la secta, no pudiera responderle a una serie de inquietudes teóricas.

Se produce entonces un acercamiento al escepticismo académico. Es a través de la lectura de los diálogos filosóficos de Cicerón que Agustín se pone en contacto con las enseñanzas escépticas de la Nueva Academia.²⁵ Tales doctrinas, desarrolladas desde el siglo II negaban que la verdad pudiera alcanzarse y sostenían una actitud de cautela alejada de toda adhesión dogmática a cualquier opinión. El escepticismo parece atraer a Agustín, quien ve en esta moderada actitud un remedio para los dogmatismos. La actitud propia del filósofo, tal como la entendían estos *academici*, reside en una perpetua búsqueda que renuncia a toda certeza. La duda es la operación propia del filósofo, quien no puede dar su asentimiento a ninguna opinión.²⁶

En estos primeros años en Milán la carrera de Agustín florece y su madre comienza los arreglos para su casamiento, pero esos planes se verán frustrados. Agustín conoce a Ambrosio, obispo de Milán, muy reconocido por su oratoria. Admirará su elocuencia, pero más aún el carácter docto de su discurso. Ambrosio conoce los escritos de los obispos y filósofos griegos. Conoce los textos de Filón y de Orígenes de Alejandría, de quienes habría aprendido un modo de exégesis alegórica aplicada a la lectura del texto sagrado. Según Agustín, el modo de lectura

22. Agustín recordará amargamente este momento de su vida: «Enseñaba yo en aquellos años el arte de la retórica y, vencido por la codicia, vendía esa locuacidad que permite vencer» (Agustín, *Conf.*, 4.2.2, p. 104).

23. «Por el espacio de esos nueve años de mi vida, desde los diecinueve hasta los veintiocho, fuimos seducidos y seducíamos, fuimos engañados y engañábamos en distintas pasiones: en público a través de aquellas disciplinas que llaman “liberales”; en privado en los que falsamente se llama religión» (Agustín, *Conf.*, 4.1.1, p. 103). Véase también Agustín, *Conf.*, 3.6.10-3.12.21.

24. Este período de la vida de Agustín resulta especialmente interesante por la coincidencia entre su intempestivo viaje a Roma y el recrudescimiento de las leyes antimaniqueas en Cartago. Varios estudios han intentado mostrar que el motivo por el cual Agustín se aleja de Cartago es su deseo de huir del castigo que tales leyes imponían. Cfr. BeDuhn, Jason David, «Augustine Accused: Megalius, Manichaeism, and de Inception of the *Confessions*», *Journal of Early Christian Studies*, 17:1, 2009, The Johns Hopkins University Press.

25. La célebre Academia fundada por Platón en Atenas alrededor del año 387 a.C. transitó por distintas etapas a lo largo de su extensa historia. Se denomina Nueva Academia al período escéptico que se desarrolla entre los siglos II y I a.C. bajo la influencia de Carnéades.

26. Cfr. Agustín, *Conf.*, 5.10.9. Este acercamiento a la Nueva Academia quedará reflejado en el diálogo filosófico *Contra Academicos*, donde Agustín intenta una refutación del escepticismo.

desarrollado por Ambrosio, lo prepara para una aproximación no literal a las Escrituras. Con la exégesis alegórica Agustín encuentra múltiples sentidos y una profundidad inesperada en el texto bíblico. Detrás del sentido literal descubre un sentido distinto, un significado más elevado. La exégesis alegórica busca el significado de los símbolos y libera al texto de las contradicciones que pueden presentarse si se hace una interpretación literal. Además de introducirlo en esta metodología de análisis del texto, Ambrosio lo pone en contacto con el movimiento del platonismo cristiano de Milán.

Una de las mayores dificultades conceptuales de Agustín a la hora de aproximarse al cristianismo es su imposibilidad para concebir otra realidad que no sea la material. En efecto, el medio intelectual de Agustín es fundamentalmente materialista, de modo que antes de su contacto con la filosofía neoplatónica, el alma y hasta Dios son considerados por nuestro autor como realidades materiales, como cuerpos.²⁷ Es el platonismo de los católicos milaneses lo que le permite comenzar a desprenderse de esta perspectiva materialista y concebir la existencia de realidades espirituales. La lectura de lo que denomina «ciertos libros de los platónicos»,²⁸ esto es, de algunos textos de las *Enéadas* de Plotino, traducidos del griego al latín por Mario Victorino,²⁹ determina su desarrollo intelectual. El platonismo ofrece a los intelectuales un marco metafísico acorde a la doctrina cristiana. Para ilustrar esto brevemente: Cristo afirma que su reino no es de este mundo³⁰ y los platónicos, la existencia de un mundo inteligible. La posibilidad de concebir sustancias espirituales sitúa a Agustín en condiciones de comprender algunos aspectos de la enseñanza cristiana. Sin embargo, este desarrollo es insuficiente. Agustín señala que en el orden práctico sigue viéndose arrasado por pasiones y ambiciones que demoran su conversión.³¹ En una dramática escena, conocida como la «crisis del jardín», Agustín descri-

27. Agustín detalla las dificultades para concebir sustancias espirituales y la evolución de su pensamiento con el acercamiento al platonismo en el libro VII de *Confesiones*.

28. Agustín, *Conf.*, 7.9-13, p. 189.

29. Mario Victorino (290-364) fue un retórico africano. Su conversión al cristianismo es narrada por Agustín en *Conf.*, 8.2.3-8-2-5. Es un importante mediador del neoplatonismo y el mundo latino por sus traducciones y obras en las que utiliza el vocabulario de las obras de Plotino y Porfirio para construir nociones claves de la doctrina cristiana, especialmente de la doctrina trinitaria. Su tratado *De Trinitate* posiblemente haya ejercido una influencia en Agustín. Cfr. *Todo y nada de todo. Selección de textos del Neoplatonismo latino medieval*, Claudia D'Amico (ed.), Buenos Aires, Winograd, 2008, pp. 33-36.

30. Jn 18, 36.

31. «Cuando yo deliberaba servir de buena fe al Señor, mi Dios, como ya lo había dispuesto hacía ya mucho tiempo, yo era el que quería, yo el que no quería. Ni quería plenamente, ni plenamente no quería. De esta manera, combatía conmigo mismo y me desgarraba...» Agustín, *Conf.*, 8.10.22, p. 227.

be el momento de su conversión religiosa, momento en el que descubre que la voluntad puede rectificar su dirección y orientarse hacia el bien solo con el auxilio de Dios. En el jardín de su casa de Milán, con el ánimo angustiado por la duda y la ansiedad, escucha una voz infantil que canta y repite incesantemente «*tolle, lege*» («toma, lee!»). Abre entonces el libro de san Pablo³² y su lectura lo conmueve: ya está decidido, entrará al servicio de la Iglesia. Esperando el tiempo del bautismo se retira con su madre, su hijo Adeodato y algunos amigos y discípulos a una casa de campo en Casiciaco, cerca de Milán. Pasa allí unos meses a la espera de las Pascuas y redacta sus primeros diálogos filosóficos. En el año 387 es bautizado por Ambrosio en Milán. Cuando regresa a África, muere su madre, Mónica,³³ y dos años después muere Adeodato. Ya en Tagaste establece un pequeño monasterio, y por unos pocos años lleva una vida tranquila dedicada a la vocación espiritual y filosófica. Esta tranquilidad liberada de obligaciones se verá interrumpida en el año 391 cuando es ordenado como sacerdote en Hipona. Allí asume las exigencias del ministerio y dedica su producción intelectual a responder a los problemas que afectan a la unidad de la Iglesia y a profundizar las verdades del cristianismo. Es consagrado obispo de Hipona en el 396 y allí reside hasta su muerte en el año 430, mientras Hipona es asediada por los vándalos, pueblo germano que logra vencer al poder romano en el norte de África y en Cartago.

CONTEXTO DE LA OBRA

Agustín es un gran polemista. En efecto, gran parte de su obra obedece a la necesidad de intervenir en alguna polémica o controversia teológica del momento.³⁴ Sus textos adquieren pleno sentido solo al ser puestos en el contexto de la discusión de la que forman parte. Desde esta perspectiva, las dos grandes temáticas que aparecen en *Sobre el maestro*, la lingüística (en la que indaga la finalidad y alcance del lenguaje) y la magisterial (en la que se pregunta por las posibilidades del magisterio y presenta, por primera vez en su obra, la doctrina del «maestro interior»),

32. El texto que Agustín lee es el de Romanos 13, 13: «Andemos decentemente y como de día, no viviendo en comilonas y borracheras, no en amancebamientos y libertinaje, no en querellas ni envidias, antes vestíos del señor Jesucristo y no os deis a la carne para satisfacer sus necesidades».

33. Mónica muere en Ostia. Agustín dedica varios capítulos del libro XIII de *Confesiones* a su memoria.

34. Es posible establecer como criterio para ordenar la obra agustiniana las grandes polémicas en las que se insertan las obras, así, hay escritos contra los donatistas, contra los pelagianos, contra los arrianos, contra los paganos, contra académicos y contra los maniqueos.

pueden ser articuladas si se tiene en cuenta el contexto del escrito. Es necesario considerar el momento peculiar en el que fue redactado *Sobre el maestro*, así como el lugar que ocupa el escrito en el corpus agustiniano.

Agustín regresa a África pocos años después de su conversión. *Sobre el maestro* es escrito entre el año 389 y el 390 en Tagaste, donde se reencuentra con antiguos amigos y compañeros que continúan siendo maniqueos. Ha reemplazado el materialismo metafísico maniqueo por un idealismo platónico. La reciente conversión permite suponer que Agustín no conoce aún profundamente el cristianismo de Nicea, pero cuenta con años de preparación religiosa maniquea. Es posible que Agustín tenga en mente al maniqueísmo en sus reflexiones y escritos en los años que continúan a su conversión.³⁵ Y, en efecto, son numerosos los elementos maniqueos que persisten en *Sobre el maestro*, si se tiene en cuenta, por ejemplo, que ese maestro interior que presenta al final del tratado y en torno al cual gravita la nueva propuesta pedagógica de Agustín comparte muchas características con el *Christus magister* del maniqueísmo.³⁶ Ahora bien, si se considera el lugar que ocupa el texto en el cuerpo de las obras agustinianas se observa algo interesante. En sus *Retractaciones*, escrito en el que Agustín revisa y corrige su propia obra, señala que estando en Milán en la época en la que recibe el bautismo y luego de su regreso a África, se dedicó a la redacción de una obra sobre las disciplinas liberales. El proyecto comprendía el estudio de la gramática, la dialéctica, la retórica, la geometría, la aritmética, la música y finalmente, la filosofía.³⁷ Tal proyecto fue abandonado, pero numerosos temas que están presentes en *Sobre el maestro* continúan las reflexiones que se encuentran en algunas de esas obras. Frente a la pregunta sobre la función del habla en la enseñanza, y sobre el rol del maestro, Agustín revisará su formación clásica latina. Y al reflexionar sobre una nueva figura de maestro, se servirá de su formación religiosa maniquea. Elementos en el texto y datos del contexto de su redacción nos permiten proponer como clave de lectura que a la hora de respon-

35. Cfr. BeDhun, Jason David, *Augustine's Manichaean Dilemma. II Making a "Catholic" Self, 388-401 C.E.*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 22-23.

36. Cristo es descrito en los textos maniqueos, principalmente, como un maestro que ilumina, que ofrece la salvación por medio del conocimiento. En lo más alto de la jerarquía maniquea aquellos que tienen la misión de guardar y comunicar la enseñanza original son llamados apóstoles o maestros (*magistri*).

37. Agustín logró completar el libro *La gramática* y seis libros de *La música*, y comenzó pero no terminó los libros sobre el resto de las disciplinas. Cfr. Agustín, *Retractationes*, 1.6. El ideal tradicional estructura la cultura sobre la base de las artes liberales. La lista de tales artes queda establecida desde mediados del siglo I a.C. entre Dionisio de Tracia y Varrón y comprende las tres artes literarias: gramática, retórica y dialéctica y las cuatro disciplinas matemáticas: geometría, aritmética, astronomía y música.

der qué es un maestro, en qué consiste su enseñanza, Agustín tendrá en cuenta los modelos de maestro que conoció: uno propuesto por el maniqueísmo y otro por la tradición cultural latino-helenística, tradición en la que se formó y en la que él mismo se desempeñó como maestro.

A grandes rasgos, y como primera formulación, la polémica se cierne sobre la pregunta: ¿qué es lo que se debe transmitir a la hora de pensar la educación? ¿Qué hay que tomar de la tradición helénica y, en general, qué debe tomarse como ejemplo de la vida mundana?

Además de la tensión con el maniqueísmo, hay que hacer una breve referencia al encuentro entre la cultura clásica latino-helenística y el cristianismo.

Agustín se forma y se desempeña como maestro de retórica bajo el ideal del *rhetor* que se cristaliza en la obra de Cicerón y Quintiliano. En *Sobre el maestro* se encuentran muchos elementos heredados de la tradición clásica. Entre ellos, destaca la teoría estoica del signo. Con la irrupción y el avance del mundo romano sobre el mundo helénico el mapa cultural refleja la asimilación del helenismo.³⁸ Un verso de Horacio lo expresa plenamente: «Grecia vencida conquistó, a su vez, a su salvaje vencedora e introdujo su civilización en el *Latium* bárbaro».³⁹ Educación y cultura son adoptadas del mundo helénico: las escuelas helenísticas tendrán continuidad en el mundo romano; las reflexiones acerca del lenguaje siguen a las estoicas;⁴⁰ la doctrina de la iluminación y el rol del recuerdo en el aprendizaje, tal como se lo encuentra en este texto, además de tener un referente en el maniqueísmo, remiten a Platón y a la teoría de la reminiscencia. Sin embargo todos estos aspectos deben ser repensados bajo un nuevo horizonte, en el que coincide el ocaso de Roma con el auge del cristianismo.

En la obra de Agustín se reitera una operación consistente en la apropiación de nociones y problemas de la tradición clásica para dar cuenta de una nueva realidad, la que se inaugura con la edad de oro de

38. «Roma e Italia se vieron integradas en el área de la civilización griega [...] ambas asimilaron con notable facilidad de adaptación la civilización helenística.» Cfr. Marrou, H.-I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, op. cit., p. 314. Otras lecturas buscan relativizar esta suerte de asimilación pura del mundo cultural helenístico afirmando que, en efecto, muchos aspectos se naturalizan pero otros no. De este modo se remarca la idea de una actitud menos pasiva y más crítica en la recepción romana. Cfr. Corbeill, Anthony, «Education in the Roman Republic: Creating Traditions», en Yun Lee Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden, Boston, Colonia, Brill, 2001.

39. Horacio, *Epístolas*, 2.1.156.

40. La gramática latina es heredera de la gramática griega. La distinción entre «clases de palabras» (*partes orationis*) que será objeto de estudio en *Sobre el maestro* es adoptada del modelo griego. Acerca del problema de la determinación de las partes de la oración y su historia, cfr. Mársico, Claudia T., *Polémicas y paradigmas en la invención de la gramática* (Ordia Prima Studia, 3), Córdoba, Ediciones del Copista, 2007, pp. 102-134.

los Padres de la Iglesia.⁴¹ Con gran conciencia de la peculiaridad de la época en que vivía, Agustín entiende que no son suficientes los elementos de la cultura en la que se ha educado e inaugura nuevos caminos que serán recorridos por otros filósofos medievales. Junto con Roma se desmorona todo un ideal de cultura. Agustín percibe que asiste al fin de una época y asume el deber de forjar ciertos lineamientos teóricos que, con el tiempo, marcarán la historia del pensamiento y la cultura de Occidente.⁴²

Así como el contexto de la obra de Agustín se configura en el enfrentamiento con distintas formas de herejía, en *Sobre el maestro* se encuentran elementos del dilema que enfrenta la Iglesia del siglo IV a la hora de definir la base intelectual de una cultura cristiana.⁴³ Ya señalamos la importancia de la *imitatio* en la formación clásica de la época, ahora bien, ¿podían ser los mismos textos los que estuvieran en la base de la formación de los nuevos apologistas cristianos? ¿La cultura que Roma había tomado de Grecia podía servir sin más de marco cultural para el desarrollo del cristianismo? Si la palabra humana no significa nada frente a la Palabra de Dios,⁴⁴ ¿de qué sirven la gramática, la dialéctica y la retórica? La pregunta «¿qué enseñamos?» es en la época de Agustín la pregunta acerca de qué mediación le cabe hacer al cristianismo respecto de la cultura pagana y romana.

Para algunos pensadores contemporáneos a Agustín nada del mundo pagano puede ser recuperado para la educación en tiempos cristianos; para otros, entre los que se encuentra nuestro autor, es fundamental utilizar la elaborada tradición retórica pero con nuevos fines. Varios aspectos plantean una fuerte tensión entre los pensadores cristianos respecto de este tema. En primer lugar, se cuestionan la posibilidad de sostener como modelos aquellos textos literarios en los que se hace referencia a falsos dioses. Encuentran en la literatura latina, que se perpetuaba en la formación del orador, la presencia de dioses antropomórficos cargados

41. Un ejemplo de esta operación es el peculiar uso que hará en *La Ciudad de Dios* del término ciudad (*civitas*) y república (*respublica*) para designar una comunidad que no se realiza históricamente. Se apropia de un vocabulario histórico político para referirse a una forma ni histórica ni política, sino espiritual y metafísica de comunidad que «peregrina en los tiempos». Agustín retoma así una metáfora política de origen helenístico pero presente en las Sagradas Escrituras: el «reino de los cielos». Cfr. Vereker, Charles, *El desarrollo de la teoría política*, Buenos Aires, Eudeba, 1961, pp. 73-74.

42. Cfr. Marrou, H.-I., *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, París, Boccard, 1958.

43. Cfr. Murphy, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 58.

44. «Y mi palabra y mi predicación no se apoyan en discursos persuasivos de la sabiduría humana, sino en la manifestación del Espíritu y el poder», 1 Cor 2, 3-4.

de vicios.⁴⁵ Más aún, el modelo literario y cultural de la tradición romana se presenta como un paradigma en el que el ser humano encuentra un sentido y un modo de realización propio que rivaliza con el cristianismo.⁴⁶ Ambos modelos de vida no pueden coexistir. En segundo lugar, se reitera en los pensadores cristianos un profundo rechazo por cierto exceso retórico, por el interés exagerado en la declamación, en la manera de decir más que en el contenido de lo dicho. Es posible encontrar manifestaciones de los Padres de la Iglesia en las que se promueve una expresión pura y simple, que atienda más a la esencia de aquello enunciado que a los adornos de la elocuencia.⁴⁷ Agustín también manifiesta cierto resentimiento hacia la vacuidad del *rhetor*,⁴⁸ no rechaza su elocuencia sino la actitud de aquellos que cultivan un modo de expresión que se desentien de la verdad. En esta crítica afloran las voces de Aristóteles y Cicerón, quienes ya habían advertido acerca del peligro de separar elocuencia y sabiduría.

Así, son dos las posiciones que se definen en función del mayor o menor rechazo hacia la cultura pagana. Una posición extrema sostiene la necesidad de prescindir de toda formación retórica.⁴⁹ Otra postura, más moderada, es la del propio Agustín, quien, entre otros, entiende que no es deseable despreciar las armas de la elocuencia a la hora de defender a la Iglesia.⁵⁰ Según una imagen utilizada por el propio Agustín, así como

45. En este aspecto de la crítica la posición de muchos de estos pensadores cristianos se acerca a la posición de Platón respecto de la poesía. Entienden que Platón se habría mostrado sabio al excluir a Homero de la república ideal. Los vicios de los dioses, que los poetas representan en sus fábulas son justificativos de los vicios de los hombres.

46. La resistencia de los escritores cristianos de los primeros siglos del Imperio a las formas de enseñanza pagana está bien retratada por Labriolle, Pierre, en su obra *Histoire de la Littérature Latine Chrétienne*, París, Belles-Lettres, 1947.

47. Algunos autores identifican ese desarrollo exagerado de la elocuencia con un movimiento al que denominan «segunda sofística». Para una tipificación de este movimiento y su periodización véase Whitmarsh, Tim, *The Second Sophistic* (Greece and Rome, New Surveys in the Classics, 35, Oxford), Oxford University Press, 2005.

48. «El orador que deja fluir de sus labios una necia elocuencia tanto más debe evitarse cuanto más se deleita el oyente en las cosas inútiles que de él oye, pues como le oyen hablar con elegancia, juzgan que también dice verdad. Este pensamiento no escapó de la mente de aquellos que juzgaron debía ser enseñado el arte de la retórica, pues declararon que la sabiduría sin elocuencia aprovecha poco a los Estados; la elocuencia sin la sabiduría las más de las veces daña, y nunca aprovecha.» Agustín, *De Doctrina christiana*, 4.5.7. Citamos la traducción de Balbino Martín Pérez, en San Agustín, *Obras completas*, t. XV, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

49. Como rechazo al uso de la argumentación lógica por parte de los adversarios de la Iglesia, el fideísmo desacredita el razonamiento mismo. Esta posición extrema se encuentra en Lactancio, Cipriano, Justino, Tertuliano, entre otros. Estos pensadores reaccionan contra su anterior cultura, ya que muchos de ellos se habían desempeñado como profesores de retórica.

50. Acerca de la relación entre la sofística y el cristianismo véase Anderson, Graham, *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire*, Londres, Routledge, 2005, pp. 197-212.

el pueblo de Israel al huir se llevó oculto el oro de los egipcios, es válido que los cristianos tomen lo máspreciado de la herencia del paganismo.⁵¹ Agustín se reconoce heredero de la tradición clásica y entiende la necesidad de asimilar muchos de los elementos de esa tradición. Por eso, *Sobre el maestro* es una obra al servicio de la transmisión: hay algo que debe conservarse, que no debe morir con la Roma pagana, pero tiene que transformarse, traducirse para servir a una formación cristiana.

Las palabras, a cuyo estudio se dedica gran parte de *Sobre el maestro*, están en el centro de la escena. En efecto, la dialéctica y la retórica pueden ser puestas al servicio de la Iglesia. Este aspecto del pensamiento de Agustín no es extraordinario: muchos escritores y oradores que habían recibido una educación clásica y eran reconocidos personajes públicos se convierten al cristianismo sumándose a las filas de los apologistas.⁵² Agustín reconoce que la formación retórica es una ventaja que debe ser aprovechada.⁵³ Además de servir a la defensa de la fe, la elocuencia tiene otra utilidad: la de atraer a los hombres hacia la verdad del cristianismo.⁵⁴ Agustín se propone recuperar el vínculo perdido entre sentido y expresión, entrelazar elocuencia y sabiduría. No desprecia la formación retórica pero admite que su función es servir a la verdad. En los casos en los que se logra tan feliz unión, las palabras, dice Agustín, no parecen pertenecer al que las dice sino estar unidas a las cosas.⁵⁵ Gramática, dialéctica y retórica muestran su nueva utilidad al redefinirse su fin. El estudio de las palabras y los signos sirve a la hermenéutica del texto sagrado.

51. «Cuando el cristiano se aparta de todo corazón de la infeliz sociedad de los gentiles, debe arrebatárles estos bienes para el uso justo de la predicación del Evangelio. También es lícito coger y retener para convertir en usos cristianos el vestido de ellos, es decir, sus instituciones puramente humanas, pero provechosas a la sociedad, del que no podemos carecer en la presente vida» (Agustín, *De Doctrina christiana*, 2.40.60).

52. Es el caso de san Ambrosio, san Basilio y Mario Victorino, entre muchos otros.

53. «Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerte en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo, atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo? ¿Quién dirá que los que inculcan la mentira han de saber exponerla con brevedad, claridad, verosimilitud, y los otros que cuentan las verdades de tal modo lo han de hacer que produzca hastío el escucharlas, trabajo el entenderlas y por fin repugnancia el adoptarlas? [...] Ocupando un puesto medio el arte del discurso y sirviendo en gran manera para persuadir las cosas buenas o las malas, ¿por qué los buenos no se dedican a conseguirle para que sirva a la virtud, cuando los malos le emplean en uso de la iniquidad y del error para defender vanas y perversas causas?» (cfr. Agustín, *De Doctrina christiana*, 4.2.3).

54. Este aspecto que aparece hacia el final del *Sobre el maestro*, el que enfatiza el poder de la palabra para conmover la voluntad del auditorio, es presentado ya en su texto sobre la dialéctica y alcanzará un tratamiento más acabado en un tratado posterior: *La doctrina cristiana*.

55. La sabiduría parece salir del corazón mismo del sabio (y no de su boca). Cfr. Agustín, *De Doctrina christiana*, 4.6.10.

Ahora bien, el método para descubrir aquello que debe entenderse en las Escrituras se completa con un método para expresar lo aprendido,⁵⁶ esto es, para hacerlo comunicable a los demás. Allí la elocuencia cumple un rol fundamental; Agustín tilda de lentos y fríos a aquellos que no se preocupan por el modo de transmitir el conocimiento.⁵⁷ Aquel que enseña debe hacerlo elocuentemente, no porque su objetivo sea agradar, tampoco por un afán de erudición u ornato, sino porque así facilita y vuelve más accesible el descubrimiento de la verdad. Debe deleitar para retener la atención del que oye, para interpelarlo, pero además debe conmoverlo para que incline su voluntad hacia la verdad, para transformarlo.⁵⁸

Sobre el maestro se enmarca en este contexto problemático y desafiante: cómo repensar la función y tarea del maestro en el nuevo horizonte cultural. Las reflexiones acerca del lenguaje, sobre sus posibilidades y limitaciones en la tarea de enseñar, forman parte de la misma discusión.⁵⁹ La doctrina agustiniana del maestro interior interviene en este escenario.

LÍNEAS PRINCIPALES DE *SOBRE EL MAESTRO*

Establecer la estructura de esta obra no es una tarea sencilla, principalmente porque no es fácil determinar cuál es el tema u objetivo central del texto. En efecto, en *Sobre el maestro* se encuentran dos problemáticas en apariencia distintas que marcarían dos partes del texto bien diferenciadas: una, dedicada a la temática lingüística, al lenguaje y la significación y otra, a presentar una teoría del conocimiento vinculada a las nociones de «iluminación» y de «maestro interior». Las distintas lecturas realizadas de este breve texto han presentado posibles formas de estructurarlo de acuerdo a la predominancia que se dé a uno u otro tema.⁶⁰ Por un lado, Agustín despliega una

56. Ambos se denominan *modus inveniendi* y *modus proferendi*. Cfr. Agustín, *De Doctrina christiana*, 2.1.1.

57. *Ibíd.*, 4.2.3.

58. *Ibíd.*, 4.12.27.

59. Al desaparecer el sistema escolar clásico junto con la estructura del edificio político y social romano, todo cambia. Se asegura la educación para la formación del clero y se extiende la escuela episcopal. Tal escuela es el germen de las primeras universidades. Cfr. Marrou, H.-I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, *op. cit.*, p. 425.

60. Existe una abundante bibliografía sobre este texto. Gran parte está dedicada al problema del tema y estructura del mismo, sin que exista un consenso entre los distintos intérpretes. Dos posiciones sobresalen: la de aquellos que resaltan su valor como teoría del lenguaje y de los signos, entendiendo que el texto es estrictamente filosófico, y aquellos que hacen una lectura de corte más teológico, afirmando que la importancia del texto reside en la aparición de la noción

visión muy crítica sobre las posibilidades del lenguaje y señala sus limitaciones en relación con la enseñanza. Este aspecto, sumado a la descripción que hace de este tratado en sus *Retractationes*⁶¹ donde solo menciona la doctrina del maestro interior, dio pie a una lectura sesgada que dejó algo de lado la cuestión del lenguaje. Por otra parte, desde la perspectiva de quienes vieron en Agustín un referente de la inquietud filosófica que pasa a primer término con el llamado «giro lingüístico»,⁶² el texto fue estudiado como un tratado de filosofía del lenguaje. La extensión dedicada a la dimensión lingüística parece confirmar este punto de vista, pues dos terceras partes del texto están abocadas a este tema. Nuestra propuesta es hacer una lectura que articule ambos aspectos problemáticos teniendo en cuenta el contexto enunciado en el punto anterior. Presentaremos una posible forma de organizar la obra para hacer más accesible su lectura y propiciar la articulación de ambas temáticas a la hora de repensar la función del maestro y el lenguaje en ese nuevo horizonte cultural, a saber, la caída de Roma y la expansión del cristianismo.

Además, es posible distinguir dos partes bien diferenciadas del texto: una dialógica que se desarrolla desde el comienzo del texto hasta el final del §32, y tiene como protagonistas a Agustín y a su hijo Adeodato, y otra monológica en la que Agustín asume la palabra.⁶³ Esta última se inicia al final del §32 y concluye en el §46 con una última intervención de Adeodato. Es posible encontrar una correspondencia entre estas dos partes y las dos temáticas mencionadas. La parte dialógica se desarrolla a través de la indagación en las posibilidades

de «maestro interior». Atiliano Domínguez resume las distintas propuestas de estructuración del texto en la introducción de Agustín de Hipona, *El maestro o Sobre el lenguaje*, edición y traducción A. Domínguez, Madrid, Trotta, 2003, pp. 11-16. Por su parte, la propuesta de Domínguez, como el subtítulo agregado lo manifiesta, es que el texto es «un pequeño tratado sobre el lenguaje» (ibid., p. 11). Por otra parte la traducción de Eduardo Sinnott ofrece una excelente introducción al problema del lenguaje en la obra de Agustín y sus antecedentes. Cfr. San Agustín, *El maestro*, Buenos Aires, Colihue, 2014.

61. «Por el mismo tiempo escribí un libro titulado *Sobre el maestro*. En él se disputa e investiga, y se concluye que no hay otro Maestro que enseñe la ciencia a los hombres sino Dios, según está escrito en el Evangelio: *Uno es vuestro Maestro, Cristo*». Cfr. Agustín., *Retractationes*, 1.12.

62. La expresión «giro lingüístico» designa cierta posición filosófica, que se consolida con Ludwig Wittgenstein, según la cual todos los problemas filosóficos se reducen a problemas del lenguaje y, por tanto, la filosofía debe abocarse al análisis del lenguaje y de la lógica subyacente a toda proposición.

63. Adeodato había muerto un año antes de la redacción de este texto. «Hay un diálogo nuestro que tiene por título *Sobre el maestro*. Él mismo [Adeodato] es quien allí habla conmigo. Tú sabes que son suyos los pensamientos que allí se ponen en boca de mi interlocutor cuando él tenía dieciséis años. Muchas otras cosas maravillosas noté en él. Asustado me tenía aquella inteligencia» (Agustín, *Conf.*, 9.4.14).

del conocer, tomando como punto de partida el lenguaje. La parte monológica se pregunta por el fundamento ontológico de la posibilidad de conocer. El cambio del diálogo al monólogo coincide también con dos momentos de un mismo proceso pedagógico: el maestro busca a través del diálogo liberar al discípulo de las opiniones preconcebidas y prejuicios, e incluso cuestionar las enseñanzas antes adquiridas.⁶⁴ Hay que tener en cuenta que el punto de partida, o la hipótesis que da comienzo al diálogo, afirma que el lenguaje, es decir, el sistema de signos compuesto por las palabras, tiene como fin la enseñanza y el aprendizaje. La parte dialógica culminará negando rotundamente esta hipótesis: «Nada se aprende a través de los signos» (§31). El arco dialógico se despliega, desde esta perspectiva, con el fin de criticar la asociación tradicional entre lenguaje y enseñanza, según la cual el maestro es, en última instancia, un «maestro de la palabra». Una vez negada la vinculación entre la palabra y el aprendizaje Agustín puede desarrollar (y aquí el texto adopta la forma de una exposición monológica) una nueva propuesta de magisterio.

Siempre es complejo el intento de delinear la estructura de un texto agustiniano.⁶⁵ Esta obra en particular parece resistirse a tal intento. En parte es esta dificultad la que ha suscitado a lo largo de la historia tantas nuevas relecturas y propuestas interpretativas.

64. Aspectos de esta metodología tienen su antecedente en Platón y en el propio Sócrates. Recordemos que la enseñanza para Sócrates adquiere siempre la forma de un diálogo, en el que el maestro, lejos de impartir un saber tiene la función de estimular la reflexión del discípulo a través de preguntas que lo inquieten, lo incomoden y lo fuercen a cuestionar la falta de conocimiento que se esconde bajo una apariencia de sabiduría. El magisterio socrático comprende dos momentos: uno conformado por la exhortación (*protreptikós*) al conocimiento de sí y la indagación (*elenchós*) en la que la refutación es una forma de purificación del falso saber, y otro momento, la mayéutica o arte del alumbramiento, en el que se descubre la verdad presente en el alma. Cfr. Mondolfo, Rodolfo, *Sócrates*, Buenos Aires, Eudeba, 1963, pp. 26-33. El discurso protréptico (exhortativo) socrático contribuyó a modelar la prédica que prevalece en las homilias cristianas. Cfr. Jaeger, Werner Wilhelm, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p.418.

65. Las dificultades de establecer la arquitectura de los textos agustinianos, en particular de dos de sus más importantes obras como son *Confesiones* y *La Ciudad de Dios*, ha sido y sigue siendo motivo de discusiones entre los estudiosos del Africano. Sin embargo, es posible descubrir ciertas nociones, oposiciones y tensiones en los textos que pueden servir como clave hermenéutica para acceder a la estructura de los mismos. La oposición exterior-interior, por ejemplo, es esencial para comprender la antropología agustiniana determinada por una dimensión exterior (el cuerpo) y una dimensión interior (el alma), pero también es útil aplicar esa oposición para comprender al signo mismo, compuesto por un aspecto exterior y sensible (la voz articulada) y un aspecto interior e inteligible (el significado).

Estructura y líneas principales del texto

Introducción a la temática y presentación de conceptos clave del texto (§§1-6)

El diálogo se inicia con una pregunta que Agustín le formula a Adeodato: «¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?». Adeodato responde sin apartarse de la propuesta de la tradición: al hablar enseñamos y aprendemos. Así, el diálogo comienza a desenvolverse persiguiendo la finalidad del lenguaje y su vinculación con la enseñanza. Es esta inmediata asociación entre habla y enseñanza lo que Agustín se propone poner en cuestión. En los pasajes introductorios se presenta el marco dentro del cual se desarrollará la discusión: la finalidad del lenguaje vinculada a la enseñanza o al recuerdo (§1). En el §3 Agustín introduce una nueva perspectiva. Hasta ese momento la breve discusión giraba en torno a la finalidad del habla, su capacidad de enseñar o hacer recordar, sobre la posibilidad de considerar el cantar o el orar como formas de hablar (§2), pero es a partir del §3 que se estudiará no el acto de hablar (*loquor*), sino la palabra (*verbum*) como signo (*signum*). La temática adopta aquí un carácter más específico, la palabra como objeto de estudio propio de ciertas disciplinas. El signo, dice Agustín, es signo si significa *algo*. Esta primera caracterización de signo, que será ampliada más adelante (§34), condiciona al signo respecto de ese «algo» al que hace referencia. En el §3 Agustín le propone a Adeodato un verso de Virgilio para su análisis: «*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*»⁶⁶ («si a los dioses les place no dejar tras de sí nada de esa ciudad tan grande»). En el estudio del verso se asiste a un examen habitual en la clase del *grammaticus*.⁶⁷ La elección del verso dificulta el trabajo a Adeodato, quien se encuentra en problemas al tratar de dar el significado de ciertas palabras («*nihil*», «*si*», «*de*»), pues en ambos casos se trata de palabras que no parecen hacer referencia a «algo» y sin embargo parecen tener un significado.⁶⁸ Agustín introduce una exigencia que ordenará la

66. Virgilio, *Aeneis*, II, v. 659.

67. A lo largo del texto encontraremos referencias a temas y problemas propios del gramático (*grammaticus*) y el retórico (*rhetoricus*), es decir, del maestro de la «*ars grammatica*», la disciplina del correcto hablar (*recte locuendi*) y de la interpretación de los poetas (*enarratio poetarum*), y de la «*ars rhetorica*», de la disciplina del experto hablar (*dicendi peritus*) y cuyo propósito es perfeccionar las cosas mediante la acción. Acerca de estas denominaciones, cfr. Quintiliano, *Institutio oratoria*, 2.15.34; 2.18.2. Recordemos que Agustín se formó como retórico y que ejerció como maestro de esta disciplina antes de su conversión al cristianismo. En su *Principia dialecticae*, Agustín describe un posible diálogo entre el *grammaticus* y el discípulo muy parecido, por momentos, al diálogo con Adeodato. Cfr. Agustín, *Principia dialecticae*, 5.

68. Por un lado, el caso de la palabra «*nihil*» (nada) incomoda a Adeodato porque no parece referirse a nada, o, mejor dicho, parece referirse a la ausencia de algo. Por otra parte, la proposición

discusión: los signos son signos de cosas, e interesa más el conocimiento de las cosas mismas que el conocimiento de sus signos (§4). En §5 y §6 se presentarán de forma espontánea y desordenada tres posibles modos de darse el conocimiento a partir de las relaciones entre los signos y las «cosas mismas» (que más adelante Agustín definirá como «significables», esto es, como aquello que es referido por el signo y que no es un signo). El tema del aprendizaje vuelve a introducirse al analizar el vínculo entre las cosas y los signos: las posibles relaciones entre signos y cosas se establece respecto de la operación de «mostrar» o «dar a conocer».

Estos tres modos serán sistematizados en una distinción tripartita que organizará toda la discusión acerca de la problemática lingüística.

Desarrollo tripartito de las posibles relaciones entre signos y cosas (§§7-31)

Agustín presenta de modo sistemático las posibles relaciones entre los signos y las cosas en lo que denomina una «distinción tripartita» (§7).

Si se pregunta por un signo, se puede explicar su significado utilizando signos (§§7-18); si se pregunta por la cosa significada, es posible dar signos para mostrarla (§§22-27); pero también si se pregunta por la cosa, es posible mostrarla realizándola (§§28-31).

Recorramos los aspectos más importantes de esta distinción tripartita:

a) La primera parte de la distinción se ocupa del modo en que los signos pueden hacer referencia a otros signos. Es fundamental no perder de vista que en esta primera parte la discusión se desarrolla en un plano metalingüístico, analizando específicamente la capacidad del lenguaje de hacer referencia a sí mismo. Con las palabras se pueden designar otras palabras u otros signos, y a partir de ello una amplia cantidad de relaciones que se establecen entre signos. La reflexión tiene por objeto los posibles vínculos que se establecen entre signos. Hay signos que son autorreferentes, es decir, se significan a sí mismos, como sucede con «palabra», «nombre» y «signo» (por ejemplo, «palabra» es una palabra) mientras que otros no (como en el caso de «conjunción» que no es autorreferente porque en cuanto palabra no es una conjunción, §10). Hay signos que se significan recíprocamente aunque no tienen el mismo significado (es el caso de «palabra» y «nombre», se significan recíprocamente porque «palabra» es un nombre y «nombre» es una

latina «de» y la conjunción «si», las otras dos palabras que deberá analizar, tienen un claro significado, pero no es evidente qué es ese «algo» al que hacen referencia.

palabra, pero a su vez tienen significados distintos, §11). Se presenta también el caso de la sinonimia plena (el caso de dos palabras en idiomas diferentes que tengan el mismo significado y hagan referencia a las mismas cosas, §17). A partir de este análisis de las posibles relaciones entre palabras, Agustín llega a la distinción entre palabras que «tienen más valor», «igual valor» y «valor idéntico». Con estas expresiones Agustín introduce lo que hoy suele distinguirse con los términos de «extensión» e «intensión». Hay términos que tienen la misma extensión (lo que Agustín definirá como «igual valor») en cuanto tienen idéntica referencia, pero no tienen la misma intensión, pues tienen un significado diferente (no tienen «idéntico valor», §§19-20).

Recapitulación (§§19-21)

Esta primera distinción es sin duda la más compleja y la discusión por momentos se hace difícil de seguir. Tal dificultad también la percibe Adeodato, quien varias veces expresará su frustración al no ver con claridad el fin que persigue Agustín al conducirlo en el diálogo. Agustín introduce un paréntesis (§§19-21) en el tratamiento de la distinción tripartita y le pide a Adeodato que ofrezca una recapitulación de lo discutido hasta el momento. Agustín se disculpa entonces con Adeodato (y tal vez también con el lector) por las marchas y contramarchas en el camino recorrido. Reconoce que han estado jugando con palabras pero lejos de menospreciar el juego, lo considera una práctica, un preludeo que dispone al intelecto para esfuerzos mayores. Y, en efecto, la distinción tripartita recorre un camino que va de lo inferior a lo superior en sentido ontológico. Agustín representa esta idea con la imagen de una escalera que conduce a la sabiduría, a través de escalones adecuados a las posibilidades del discípulo. Este es un momento propiamente didáctico. El ejercicio y la práctica que también se ponen en juego en la capacidad de reconstruir los pasos de una discusión.

b) La segunda parte de la distinción tripartita se ocupa de la capacidad de mostrar con signos las cosas mismas o «significables». En este caso se vuelve evidente que, cuando hablamos, las palabras nos remiten a las cosas mismas. Las palabras, dice Agustín, siempre se consideran según las cosas significadas, pues al oír las el alma se dirige naturalmente hacia las cosas (§22). En este caso, la palabra, lejos de ubicarse en el primer plano como en la distinción anterior, se oculta a fin de dar a conocer la cosa a la que hace referencia. Para Agustín esta es una relación más valiosa desde el punto de vista del conocimiento que la que se da entre los signos, pues las cosas significadas son

preferibles a sus signos (§25). Los signos existen para dar a conocer las cosas, por lo tanto es de mayor valor el conocimiento de las cosas que el de los signos mismos.

c) Siguiendo con el plan establecido, Agustín se propone analizar la posibilidad de que las cosas sean conocidas por sí mismas, sin el auxilio de los signos. En la primera parte introductoria Agustín y Adeodato habían encontrado que algunas cosas podían ser mostradas sin signos como, por ejemplo, cuando era posible responder a «¿qué es caminar?» realizando la acción, esto es, caminando. Sin embargo, al comienzo de la conversación (§6) Agustín objetó, y Adeodato reconoció, que tal modo de enseñar es insuficiente, porque quien pregunta puede confundir la acción de caminar con el modo o el lapso de tiempo en el que esta acción se realiza, esto es, con algo accidental que acompaña a la acción pero que no consiste en la acción misma. Por un lado, las acciones que pueden ser representadas para dar a conocer otra acción son siempre insuficientes. Por el otro, algunas acciones como enseñar o hablar podrían –paradójicamente– mostrarse por sí mismas, puesto que consisten en dar signos. Sin agregar nada a la acción, es posible mostrar qué es hablar o enseñar sin dar signos, esto es, sin agregar signos a la acción misma (pues ella misma consiste en dar signos). Fundamentalmente lo que está pensando aquí Agustín es en la capacidad del signo de ser dos cosas: una, la que se ve o escucha; otra, su significado (§34). En el caso del habla, si es lo mismo dar signos que hablar, el signo se identifica con su referente, y por tanto ya no es un medio que expresa algo distinto, sino la cosa misma. En cualquier caso, dado que no es lo mismo enseñar que dar signos, se excluye esta posibilidad, al igual que se excluye la posibilidad de mostrar qué es «hablar» sin dar signos, pues, en última instancia también a través de signos el habla se significa a sí misma. Agustín lleva a Adeodato a concluir que nada puede mostrarse sin signos (§31).

Sin embargo, esta solo es una conclusión aparente.

Valoración del lenguaje y doctrina del maestro interior (§§32-40)

En efecto, resulta una conclusión aparente porque pocas líneas más adelante Agustín presentará una nueva perspectiva según la cual el verdadero conocimiento es un conocimiento no de signos sino de las cosas mismas. Agustín busca ofrecer un nuevo fundamento del conocimiento, ese fundamento no residirá ya en los signos y en sus relaciones recíprocas ni en la capacidad de remisión del signo, sino en las cosas mismas, sean estas sensibles o inteligibles. En el §32 demuestra que es posible conocer sin la mediación de los signos. Agustín da por finalizado el intercambio dialógico

y asume el compromiso de mostrar aquello que busca: el conocimiento es resultado de una experiencia que tiene por objeto a la cosa misma, sea esta sensible o inteligible. Agustín propone un ejemplo: el de un cazador que en plena labor es observado por alguien que desconoce lo que está haciendo. En este caso, si el observador es inteligente y observa con atención, es posible que aprenda, al menos en términos generales, qué es cazar.⁶⁹ A través de la observación, afirma Agustín, se aprenden muchas cosas, tanto acciones humanas como aquello que la naturaleza misma exhibe, como la tierra, el mar y los seres que los habitan. Agustín introduce aquí la antítesis de lo que había afirmado anteriormente y concluye que nada se aprende a través de los signos (§33). Por paradójica que esta inversión en la formulación pueda parecer, se debe atender a algo que revela un menor antagonismo entre las formulaciones. Cuando se pregunta qué es caminar y se intenta responder representando la acción, esto es, caminando, hay un supuesto y es que quien pregunta desconoce la cosa de la que «caminar» es signo. Sin embargo, lo que desconoce es que con el signo «caminar» se hace referencia a esa acción. En el caso del cazador, la observación no es precedida por ninguna pregunta. Quien observa al cazador desconoce la acción que desempeña pero prestando atención al desempeño de su tarea puede comprender en términos generales en qué consiste, cuál es su finalidad y los distintos pasos de que consta tal operación, pero no necesariamente sabe qué es «cazar», esto es, cuál es el nombre que se le asigna a tal acción. Puede conocer qué es cazar, sin saber que tal acción lleva el nombre de «cazar».

Aquí Agustín da un paso más: no solo no se aprende nada a través de los signos (sino solo con la experiencia de la cosa misma), los mismos signos son conocidos recién cuando se conoce la cosa a la que hacen referencia. Es decir, el conocimiento de los signos supone el conocimiento de las cosas, y no a la inversa. Lo que se aprende cuando se asocia el signo con la cosa, no es la cosa, sino lo que Agustín denomina «la fuerza de la palabra» (§34). Solo se obtiene el conocimiento de las cosas al experimentarlas de forma directa y personal. Luego, es posible conocer el signo con el que se hace referencia a aquello que se conoce. Solo cuando se conoce aquello que el signo significa se conoce el signo, antes de saber su significado no es más que un mero sonido. Este es el fundamento de la crítica de Agustín a cierto modo de pensar al maestro como aquel que posee un conocimiento tal como se posee una cosa. Es

69. Es interesante que el ejemplo propuesto para dar inicio a esta nueva perspectiva, según la cual nada se aprende a través de los signos sino a través de las cosas mismas, sea la caza. Recordemos que para Platón el conocimiento se identifica con la «caza de lo real» (66a). Así en el *Fedón* el lenguaje debe ser considerado instrumento siempre al servicio del conocimiento pero capaz también del equívoco y el error. Cfr. Platón, *Fedón*, 99a y ss.

por esto que Agustín entiende que es necesario repensar la función del maestro, pues se equivoca quien cree que enseña porque la verdad habita en las palabras que pronuncia. Las palabras no enseñan, concluirá Agustín, sin embargo cumplen una función: pueden conducir a quien las escucha a buscar el conocimiento (§36).

Para que las palabras puedan incentivar la búsqueda del conocimiento, es necesario darles algún crédito. Agustín afirma que cuando se escucha algo que se desconoce es posible creer en esas palabras para buscar comprenderlas (§37). Expone brevemente la distinción entre el conocimiento sensible y el conocimiento inteligible. Para él, el conocimiento sensible se adquiere por experiencia de la cual queda una enseñanza o documento impreso en la memoria, y es a ese recuerdo al que se hace referencia cuando se habla de acontecimientos vividos en el pasado. Es posible hablar acerca de aquello que ya no está presente porque la memoria lo hace presente al rememorararlo.⁷⁰ Esa enseñanza o testimonio de aquello ocurrido en el pasado solo se hace presente para el que lo experimentó. Aquí nuevamente cumple un fundamental rol la creencia. Respecto de aquellos eventos históricos que acontecieron en el pasado no es posible tener propiamente conocimiento, pero se puede creer en la autoridad que los transmite. El punto de partida de tal transmisión es una experiencia. Quien transmite un saber acerca del pasado se apoya en el testimonio de aquellos que fueron testigos de ese hecho (§37).⁷¹ Pero incluso, señala Agustín, esto ocurre en cualquier conversación: se asumen como ciertas las palabras del interlocutor y se cree en ellas, o es posible no creer en ellas, pero en ningún caso se sabe si son ciertas. Por otra parte, el conocimiento inteligible es resultado de una experiencia distinta, es resultado de una «visión interior».⁷² Para entender tales verdades intelectuales no sirve escuchar a quien las conoce más que como incentivo para su búsqueda. Las verdades inteligibles, son vistas interiormente gracias a la luz del «maestro interior» (§39). Las palabras tienen una función, pero mucho más limitada de la que suele atribuírseles. No son el medio o el puente que sirve de soporte

70. En *Confesiones*, Agustín señala la imposibilidad de pensar o referirnos a algo que, en cuanto pasado o futuro no existe. Es posible hacer referencia a algo que ya ocurrió o que aún no ocurrió porque al hablar el alma evoca esas imágenes y las concibe, no como pasadas o futuras, sino como presentes en la memoria. Es por esto que afirma que los tiempos son tres: presente del pasado, presente del presente y presente del futuro. Cfr. Agustín, *Conf.*, 10.

71. «Confesemos que nuestro conocimiento se acrecienta no solo por el testimonio de nuestros sentidos, sino también por el testimonio de otros» (cfr. Agustín, *De Trinitate*, 15.12.21). Nuestro conocimiento acerca del pasado descansa en los testimonios de otros. Cfr. Agustín, *Conf.*, 6.5.7. Ejemplo paradigmático, es para Agustín, el testimonio de la vida y enseñanza de Cristo transmitido por los apóstoles.

72. Véase §45.

al conocimiento, sino que su función es la de indicar la dirección en la que las verdades son conocidas por sí mismas. Las palabras son como flechas, o como un índice extendido: apuntan hacia aquello que se quiere conocer.

Opacidad del lenguaje (§§41-44)

En continuidad con la advertencia acerca de las limitaciones del lenguaje, Agustín enumera varios casos en los que se pone en evidencia la opacidad del mismo. El lenguaje no solo no cumple la función de transmitir el conocimiento de las cosas sensibles ni de las verdades inteligibles, sino que tampoco es útil para conocer el pensamiento de quien habla. En los siguientes párrafos, Agustín despliega cinco formas distintas de desajuste o discordancia entre el pensamiento y el lenguaje. Su reflexión busca desalentar la excesiva confianza en el lenguaje, que puede ser un instrumento tan útil como peligroso.

Un primer caso en el que se pone en evidencia que las palabras no sirven para conocer el pensamiento del que habla es el de aquel que, al expresar un discurso verdadero, no reconoce la verdad de aquello que expresa. Es posible, dice el Africano, que alguien transmita una enseñanza sin reconocerla como verdadera, aunque lo sea (§41). En este caso, quien escucha puede juzgar que es verdadero lo que se dice, pero desconoce que quien lo dice no lo sabe. Se desconoce, por lo tanto, si quien habla sabe lo que dice. Es decir, las meras palabras no nos permiten reconocer si un maestro sabe lo que enseña. El segundo caso es el de la mentira o el engaño. Aquí es claro que las palabras no solo no muestran el pensamiento del que habla sino que, a conciencia del hablante, lo ocultan (§42). En el tercer caso que presenta nuestro autor, no existe intención de engañar y, sin embargo, lo que se dice no se corresponde con lo que se piensa. Esto ocurre de dos modos: cuando se profiere un discurso aprendido de memoria, como al cantar un himno, sin estar pensando en aquello que se dice. Y también puede ocurrir cuando se expresa algo distinto de lo que se piensa. Involuntariamente se pronuncia una palabra que no expresa aquello que está en el pensamiento, es el caso de lo que se suele denominar un *lapsus* (§42). Un cuarto caso de discordancia entre el pensamiento y el lenguaje es efecto de la equivocidad del lenguaje. En efecto, las palabras tienen más de un significado y quien habla puede hacer referencia a un sentido de la palabra distinto del que le otorga aquel que escucha (§43). Finalmente, un quinto caso tiene en cuenta los errores que surgen si hay dificultades en la audición de los términos (§44). Estos

casos se agregan a la argumentación agustiniana que restringe fuertemente las capacidades del lenguaje.⁷³

5. Conclusión (§§45-46)

Agustín sintetiza el rol limitado del lenguaje en el aprendizaje. Cuando el maestro expone una enseñanza, el discípulo, movido por las palabras de aquel, busca su confirmación al cotejarlas con la verdad que habita en su interior. Y es entonces, afirma Agustín, cuando aprende. El aprendizaje es siempre resultado de esa conversión interior, y son las palabras del maestro las que pueden tener la capacidad de incentivar tal movimiento reflexivo. Pero, advierte Agustín, no es lícito atribuir al maestro todo el mérito del proceso de aprendizaje, como si sus palabras fueran suficientes. El discípulo suele admirar al maestro porque reconoce la verdad de sus palabras, sin advertir que la verdad no reside en las palabras ni es transmitida «desde afuera» (§45). La verdad no se transfiere externamente, ni tampoco es estrictamente inmanente, es decir, no tiene su fundamento en el alma del hombre, sino que en el alma hay una presencia de un fundamento trascendente: Dios. Agustín pone en evidencia que no es otra cosa lo que se ejerció en el transcurso del diálogo; como maestro fue despertando en Adeodato el deseo de saber. Para ello fue necesario avanzar prudentemente, atento a los tiempos propios del aprendizaje, proceso en el que el maestro debe ir midiendo las fuerzas del discípulo. Adeodato, en el cierre del texto, coincide con su padre y maestro. Las palabras de Agustín lo incitaron desde el exterior a volverse al interior, es allí donde el aprendizaje tiene lugar, en la morada del corazón. El maestro aviva el deseo al saber, el amor a la sabiduría, amor que se enciende y arde tanto más cuanto más avanza el estudio (§46).

RELEVANCIA DE *SOBRE EL MAESTRO*

Sobre el maestro no fue la obra de Agustín más conocida durante la Edad Media. Las tesis lingüísticas que ejercieron más influencia fueron las expuestas en sus obras *De Doctrina christiana* y *De Trinitate*. En relación con estas dos obras, *Sobre el maestro* cumple un importante rol. Por un lado anticipa los desarrollos acerca del lenguaje, que el Africano

73. Hay un claro paralelo entre estos pasajes y los últimos tres capítulos de los *Principia dialecticae* de Agustín. En esta obra distingue varios impedimentos para descubrir la verdad en un discurso. Tales impedimentos son la oscuridad en la enunciación, la ambigüedad de los términos y la equivocidad. Cfr. Agustín, *Pr. dial.*, 8-10.

despliega en ambos tratados y, por otro, anticipa la fundamental noción de maestro interior. Tanto las tesis lingüísticas como la doctrina del maestro interior son retomadas en el siglo XIII por san Buenaventura y por Tomás de Aquino.⁷⁴ En este contexto las nociones ofrecidas en *Sobre el maestro* son fundamentales. Al comienzo de la Edad Moderna influyen decisivamente en el Racionalismo francés y en las formulaciones semióticas de Port Royal.⁷⁵ La tesis del «maestro interior» es muy importante en el pensamiento de Nicolas Malebranche y, producido el «giro lingüístico» en la filosofía del siglo XX, *Sobre el maestro*, junto con otras obras agustinianas, se convirtió en referente de la reflexión tardoantigua acerca del lenguaje.⁷⁶

Más allá de esta proyección en la historia del pensamiento, creemos que su lectura cobra relevancia, en particular cuando nos preguntamos por el maestro y su función. Se suele señalar que en este diálogo Agustín es muy crítico respecto de la capacidad de enseñar del maestro humano. En efecto, hacia el final del texto afirma que no hay maestro humano, pues el único maestro es el «maestro interior». Sin embargo, es necesario precisar un poco más esta afirmación. El magisterio tiene un valor y una función para Agustín, pero tal función y valor deben adecuarse a su capacidad mediadora. Agustín realiza una severa crítica al modo en que son pensados el lenguaje y el maestro humano. Observa que ambos han ocupado el centro de la escena en la que el aprendizaje tiene lugar, bajo la errónea visión que afirma que son portadores de conocimiento. Agustín juzga que es incorrecto considerar que el proceso de aprendizaje consiste en distribuir o proporcionar un conocimiento que, estando enteramente en posesión del maestro, es ofrecido a sus discípulos, estimados como receptáculos pasivos. Muy lejos de esta perspectiva, Agustín entiende que el saber es el resultado de una búsqueda del discípulo, que puede ser estimulada y acompañada por las palabras del maestro pero que no se resuelve en sus palabras. Hay una relativización de la figura del maestro y de la función del lenguaje en el proceso de conocimiento. El conocimiento nunca proviene de afuera, como si se tratase de algo exterior al sujeto que conoce, ni se transfiere de un sujeto a

74. Tomás de Aquino ofrece una interpretación de la función del maestro y de la teoría del conocimiento agustiniana en su cuestión *Sobre el maestro*. Allí corregirá ciertas interpretaciones que se hacían del texto de Agustín, recuperando la importancia de la función del maestro para la educación del hombre en la virtud, y el carácter activo del discípulo en la enseñanza, entre otros importantes tópicos. Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, 11.

75. Cfr. Castañares, Wenceslao, *Historia del pensamiento semiótico. I. La Antigüedad grecolatina*, Madrid, Trotta, 2014, p. 224.

76. Wittgenstein encuentra en Agustín la expresión de ciertas tesis antiguas acerca del lenguaje, especialmente la tesis que hace del nombrar el fundamento del lenguaje. Da comienzo a sus *Investigaciones filosóficas* con una cita de las *Confesiones* de Agustín.

otro a través del vínculo externo de las palabras. El conocimiento no reside, en última instancia, en las palabras (o lo que hoy llamaríamos «los contenidos»), el conocimiento es el resultado de una experiencia y una búsqueda que compromete profundamente al discípulo. Allí está la fuerza de la doctrina del «maestro interior». El saber no es un bien que se preste al intercambio. La función del maestro reside en despertar el deseo de conocimiento, incitar con las palabras al discípulo para que este busque la verdad. Dado el importante papel de la palabra, en cuanto tiene el poder de movilizar al que escucha, es propio del que enseña articular el saber con la capacidad de comunicarlo. Es parte de la tarea del maestro, entonces, ocuparse de los modos de mediar el conocimiento. Para Agustín es esencial entrelazar el enseñar, el deleitar y el mover.⁷⁷ Las palabras, al igual que el maestro, tienen una función mediadora, cuanto más perfecta es la realización de esa función, menos visible. Cuando el saber se encuentra con la elocuencia, las palabras dejan de ser aquello que resuena para volverse expresión perfecta de las cosas mismas. Ahora bien, para que las palabras del maestro puedan estimular la búsqueda por parte del discípulo, es necesario que este último dé crédito a las palabras del maestro. Agustín recupera la autonomía del discípulo en su personal búsqueda del saber, pero esta autonomía comienza a manifestarse en el momento en que da su asentimiento al maestro. El vínculo entre el maestro y el discípulo se inicia cuando este deposita su confianza en las palabras del maestro, no para creerlas, sino para buscar la verdad conducido por ellas.

JAZMÍN FERREIRO

77. «De estas tres cosas, la primera que se dijo, esto es, la necesidad de enseñar, se halla situada en las cosas que decimos; las otras dos, en el modo de decirlas. Luego el que habla con intento de enseñar no juzgue haber dicho lo que quiso mientras no sea entendido por aquel a quien quiso enseñar.» Quien enseña debe atender tres cosas: enseñar (*doceo*), deleitar (*delecto*) y mover (*flecto*). Cfr. Agustín, *De Doctrina christiana*, 4.12.27.

DE MAGISTRO*

Aurelius Augustinus Hipponensis

* Migne, J.P., *Patrologia cursus completus*, Series Latina 32, cols. 1193-1220, París, 1844-1849. Consignamos en notas las diferencias significativas con el texto establecido por K.D. Daur en *Corpus Christianorum - Series Latina 29*, Turnhout, Brepols, 1970, pp. 157-203.

SOBRE EL MAESTRO

Agustín de Hipona

CAPUT I

Locutio ad quid instituta

1. AUGUSTINUS. Quid tibi videmur efficere velle cum loquimur?

ADEODATUS. Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere, aut discere.

AUGUSTINUS. Unum horum video et assentior: nam loquendo nos docere velle manifestum est; discere autem quomodo?

ADEODATUS. Quo tandem censes, nisi cum interrogamus?

AUGUSTINUS. Etiam tunc nihil aliud quam docere nos velle intellego. Nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interrogas, nisi ut eum quem interrogas doceas quid velis?

ADEODATUS. Verum dicis.

Para qué ha sido instituida el habla¹

1. AGUSTÍN. ¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?

ADEODATO. En principio se me ocurre que queremos enseñar o aprender.²

AGUSTÍN. Comprendo y acepto que hacemos una de esas dos cosas, pues es manifiesto que al hablar queremos enseñar. Pero aprender, ¿de qué manera?

ADEODATO. Si no fuera así, ¿qué crees que hacemos cuando preguntamos?

AGUSTÍN. Pienso que aun entonces solo queremos enseñar. Pues, ¿acaso preguntas por alguna otra razón más que para enseñar lo que quieres a quien preguntas?

ADEODATO. Es cierto.

1. Suponer que el habla ha sido instituida (*institutam*), idea que vuelve a aparecer en 1.2, parece implicar que se indaga en su origen, pero no es el origen sino el fin del habla lo que es objeto de análisis del presente escrito. La pregunta por el origen del lenguaje, que es usual entre varias de las escuelas helenísticas que tienen vigencia en la época (estoicismo, escepticismo y epicureísmo) y es uno de los aspectos a analizar en el estudio de la lengua, no se aborda en *De Magistro*, sino en los *Principia dialecticae*. En esta obra Agustín expone la doctrina estoica que afirma que es posible descubrir el origen de toda palabra y, siguiendo a Cicerón, critica tal búsqueda por ser irrealizable y de poca relevancia; cfr. Agustín, *Principia dialecticae*, 6.

2. Enseñar (*doceo*) y aprender (*disco*) son propuestos por Adeodato como el fin inmediato y evidente del habla (*locutio*). A lo largo del texto Agustín trata críticamente este vínculo. En particular, el estudio acerca de los signos que presenta en los próximos capítulos le permite revisar la idea tradicional según la cual la enseñanza consiste en la transmisión de contenidos del maestro al discípulo por medio del lenguaje.

AUGUSTINUS. Vides ergo iam nihil nos locutione, nisi ut doceamus appetere.

ADEODATUS. Non plane video: nam si nihil est aliud loqui quam verba promere, video nos id facere cum cantamus. Quod cum soli saepe facimus, nullo praesente qui discat, non puto nos docere aliquid velle.

AUGUSTINUS. At ego puto esse quoddam genus docendi per commemorationem, magnum sane, quod in nostra hac sermocinatione res ipsa indicabit. Sed si tu non arbitraris nos discere cum recordamur, nec docere illum qui commemorat, non resisto tibi: et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nosmetipsos; quod etiam dum cantamus, efficimus: an tibi non videtur?

ADEODATUS. Non prorsus: nam rarum admodum est, ut ego cantem commemorandi me gratia, sed tantummodo delectandi.

AUGUSTINUS. Video quid sentias. Sed nonne attendis id quod te delectat in cantu modulationem quamdam esse soni; quae quoniam verbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud est cantare? Nam et tibiis et cithara cantatur, et aves cantant, et nos interdum sine verbis musicum aliquid sonamus, qui sonus cantus dici potest, locutio non potest: an quidquam est quod contradicas?

AGUSTÍN. Por lo tanto, ves que nosotros con el habla solo deseamos enseñar.

ADEODATO. No lo veo con claridad, pues si hablar no es otra cosa que proferir palabras, advierto que lo hacemos cuando cantamos. Y no creo que al cantar queramos enseñar algo, porque a menudo lo hacemos solos, sin nadie presente que aprenda.

AGUSTÍN. Sin embargo, pienso que por medio del recuerdo hay cierto tipo de enseñanza realmente importante que se revelará a lo largo de nuestra conversación. Pero si tú no crees que nosotros aprendemos cuando recordamos ni que enseña aquel que hace recordar, no me opongo, y afirmo entonces que hay dos razones para hablar: enseñar o recordar a otros, o a nosotros mismos, lo cual también hacemos al cantar. ¿No te parece?³

ADEODATO. De ningún modo, pues es muy raro que yo cante para recordar algo; lo hago sobre todo por gusto.

AGUSTÍN. Entiendo lo que piensas. Pero ¿acaso no te das cuenta de que aquello que te deleita en el canto es cierta modulación del sonido y que, como esta puede añadirse a las palabras o quitarse de ellas, una cosa es hablar y otra es cantar? Pues se canta con las flautas y con la cítara, cantan las aves y, a veces, nosotros emitimos algún sonido musical sin palabras que puede llamarse canto pero no habla.⁴ ¿Tienes algo que objetar a esto?

3. Agustín introduce el recuerdo (*commemoratio*) como un segundo propósito del habla. Al igual que sucede con la enseñanza, la relación entre el lenguaje y el recuerdo será uno de los ejes del escrito. Si bien la formulación agustiniana se vincula con la reminiscencia platónica, es necesario tener en cuenta sus diferencias. Recordemos que para Platón el aprendizaje no es otra cosa que *anámnesis*, reminiscencia. En su diálogo *Menón* señala que el alma humana, en sus sucesivas regeneraciones, ya ha conocido todas las cosas por haberlas contemplado aquí y en el Hades (cfr. Platón, *Menón*, 81c-d). Platón argumenta a favor de la inmortalidad del alma, la cual renaciendo muchas veces tiene un conocimiento que le viene de haber contemplado una dimensión de la realidad que se olvida con la muerte. Para Agustín hay una presencia interior de las verdades inmutables y eternas, pero ello no se comprende como una contemplación previa, anterior a la vida en el cuerpo, ni supone sucesivas regeneraciones. El conocimiento de estas verdades se explica por la presencia en el alma del maestro interior. Cfr. nota 69. Además de este aspecto, Agustín desarrolla otras críticas a la noción platónica de reminiscencia. Cfr. Agustín, *De Trinitate*, 3.10.25.

4. La noción de modulación (*modulatio*) es ampliamente trabajada por Agustín en su tratado *De Musica*. Allí la música es definida como «la ciencia del bien modular». La modulación, término que Agustín deriva de medida (*modus*), cfr. Agustín, *De Musica*, 1.2.2, marca los ritmos en la música, los tiempos del poema y expresa el orden que existe entre las sílabas en la composición de las palabras y de las palabras en la composición del verso. Expresa, en síntesis, el orden que existe entre la parte y el todo. Agustín le da mucha importancia al aprendizaje de la música porque permite conocer lo inteligible a partir de lo que se presenta a los sentidos. A través del estudio de la medida y el número en lo sonoro y mutable, se llega al conocimiento de los números inmutables y perfectos, cfr. Agustín, *Retractationes*, 11.1. El orden, la medida, la justa proporción entre las partes se expresa en la música, en el habla, en las matemáticas y en el devenir de las cosas temporales, que son como las palabras, que nacen y mueren, y en su totalidad expresan el Verbo divino: «Por

ADEODATUS. Nihil sane.

2. AUGUSTINUS. Videtur ergo tibi, nisi aut docendi, aut commemorandi causa non esse institutam locutionem?

ADEODATUS. Videretur, nisi me moveret quod dum oramus, utique loquimur; nec tamen Deum aut doceri aliquid a nobis, aut commemorari fas est credere.

AUGUSTINUS. Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse ut in clausis cubiculis oremus, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit. Qui enim loquitur, suae voluntatis signum foras dat per articulatum sonum: Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse voluit. An apud Apostolum

ADEODATO. Nada realmente.

2. AGUSTÍN. ¿Te parece, entonces, que el habla ha sido instituida para enseñar o para recordar?

ADEODATO. Así me parecería, si no me hiciera dudar que, cuando oramos, ciertamente hablamos y, sin embargo, es sacrílego creer que nosotros le enseñamos o recordamos algo a Dios.

AGUSTÍN. Pienso que ignoras que se nos ordenó que oremos en claustros cerrados,⁵ expresión que refiere a los santuarios de la mente, únicamente porque Dios no busca que por medio de nuestra habla le enseñemos o recordemos que nos otorgue aquello que queremos pedirle. En efecto, el que habla exterioriza, por medio de un sonido articulado, un signo que manifiesta su voluntad; a Dios, en cambio, se le ha de buscar y suplicar en los lugares secretos del alma racional⁶ —a los que se llama «hombre interior»—⁷ pues Él quiso que aquellos sean sus templos.⁸ ¿Acaso no has leído lo que dice el apóstol: «¿No sabéis

eso la generosidad de Dios otorgó a los mortales con almas racionales la música, es decir, la ciencia del bien modular, para enseñarnos una gran cosa. El artista que compone un poema sabe qué tiempos da a cada voz para que su canción se deslice y corra bellamente en sonidos que cesan, preceden y suceden. Con más razón, Dios no permite que vayan pasando con mayor prisa o lentitud que la exigida por una modulación prevista y predeterminada los espacios temporales en esas naturalezas que nacen o mueren, que, como las sílabas o las palabras, son partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas efímeras» (cfr. Agustín, *Epistolae*, 166.13).

5. Agustín parece estar pensando en Mt 6, 6: «Mas tú, cuando ores, entra en tu recámara y, echada la llave a tu puerta, haz tu oración a tu Padre, que está en lo secreto; y tu Padre, que mira a lo secreto, te dará la paga».

6. En este pasaje se contraponen la voz exterior y sonora a la voz interior. Esta oposición se reitera en la obra de nuestro autor y es uno de los modos en los que se expresa la oposición exterioridad-interioridad. Mientras que los hombres para comunicar sus opiniones necesitan de la voz sonora, y en este sentido el habla es aquello que comunica o establece una mediación entre las almas a través de la exterioridad del discurso, Dios habita en el interior y conoce los secretos del alma humana. La oración silenciosa habla a Dios donde solo Él puede oír. Cfr. Agustín, *Enarrationes in Psalmos*, 3.4. Las distintas expresiones «claustros cerrados», «santuarios de la mente», «lugares secretos del alma racional», hacen referencia a la noción de «hombre interior», concepto clave del pensamiento agustiniano que se introducirá unas líneas más adelante.

7. Las comillas, a lo largo de todo el texto, son agregados de esta traducción, ya que el texto latino no incluye ninguna marca para diferenciar entre uso y mención de una palabra o frase. Consideramos que este agregado es central para la comprensión del texto por parte de un lector contemporáneo, ya que Agustín juega constantemente con esta distinción dentro del diálogo (véase especialmente VIII.22).

8. Pocos aspectos del pensamiento de Agustín son tan célebres como su valoración de la interioridad. Con «hombre exterior» y «hombre interior», el filósofo da cuenta de la distinción entre cuerpo y alma. Si bien el hombre es concebido como una unidad de cuerpo y alma, es en esta última donde reside lo mejor de sí. Agustín distingue un aspecto inferior del alma (*anima*) vinculado a la sensibilidad, y un aspecto superior (*animus*) identificado con el intelecto o la mente. En las obras de Agustín nos encontramos con una amplia

non legisti: *Nescitis quia templum Dei estis, et spiritus Dei habitat in vobis; et: In interiore homine habitare Christum?* Nec in propheta animadvertisti: *Dicite in cordibus vestris, et in cubilibus vestris compungimini: sacrificate sacrificium iustitiae, et sperate in Domino?* Ubi putas sacrificium iustitiae sacrificari, nisi in templo mentis, et in cubilibus cordis? Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis, nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant, et consensione quadam per commemorationem suspendantur in Deum: an tu aliud existimas?

ADEODATUS. Omnino assentior.

AUGUSTINUS. Non te ergo movet quod summus Magister cum orare doceret discipulos, verba quaedam docuit; in quo nihil aliud videtur fecisse, quam docuisse quomodo in orando loqui oporteret?

ADEODATUS. Nihil me omnino istud movet: non enim verba, sed res ipsas eos verbis docuit, quibus et seipsi commonefacere, a quo, et quid esset orandum, cum in penetralibus, ut dictum est, mentis orarent.

AUGUSTINUS. Recte intellegis: simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus sonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque

que sois templo de Dios y el espíritu de Dios habita en vosotros?»⁹ y «Cristo habita en el hombre interior?»¹⁰ ¿Y no reparaste en lo que dice el profeta: «Hablad en vuestros corazones, y compungíos en vuestras moradas, haced un sacrificio para la justicia y tened esperanza en el Señor»?¹¹ ¿Dónde piensas hacer un sacrificio para la justicia sino en el templo de la mente y en las moradas del corazón? Y donde se debe realizar un sacrificio, allí se debe orar. Por eso cuando oramos no es necesaria el habla, esto es, las palabras sonoras, a no ser quizá para expresar con signos el pensamiento, como hacen los sacerdotes, a fin de que oigan no Dios sino los hombres y, por una cierta concordancia en las palabras, todos tiendan a Él por medio del recuerdo. ¿Acaso tú piensas otra cosa?

ADEODATO. Asiento completamente.

AGUSTÍN. ¿No te inquieta entonces que el Sumo Maestro, al enseñar a orar a los discípulos, les enseñó ciertas palabras, con lo cual no parece haber hecho nada más que enseñar cómo se debía hablar al orar?¹²

ADEODATO. No me inquieta en absoluto, pues no les enseñó palabras sino las cosas mismas con palabras para hacerles recordar con ellas a quién se debe orar y qué se debe pedir al orar, cuando se hace, como hemos dicho, en los santuarios de la mente.

AGUSTÍN. Entiendes correctamente. A su vez, creo que también adviertes, aunque alguno se oponga, que nosotros hablamos en el interior del alma por el solo hecho de pensar las palabras mismas, incluso cuando no proferimos ningún sonido, y también que con el habla no hacemos sino suscitar el recuerdo, cuando la memoria evoca las palabras adheridas en ella y hace venir a la mente las cosas mismas de las

terminología: intelecto (*intellectus*), espíritu (*spiritus*), mente (*mens*), alma (*animus*), para hacer referencia a una misma realidad, el aspecto superior del alma racional. Es allí donde es posible encontrar una verdadera imagen de Dios (*imago Dei*). El conocimiento de sí, el conocimiento del alma, es un paso necesario para el conocimiento de Dios. Este aspecto del pensamiento de Agustín se emparenta con la concepción platónica del hombre expuesta en el diálogo *Alcibiades* de Platón y asumida por Plotino. Sobre la importancia de esta tradición para el pensamiento de Agustín. Cfr. Agustín, *Conf.*, 5.13.23; Agustín, *De beata Vita*, 1.4.

9. 1 Cor 3, 16-17: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y el Espíritu de Dios habita en vosotros? Si alguno destruye el templo de Dios, Dios lo destruirá a él; porque santo es el templo de Dios, que sois vosotros».

10. Ef 3, 16-17: «Para que os conceda, según las riquezas de su gloria, que seáis firmemente corroborados por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, enraizados y cimentados en la caridad».

11. Sal 4, 5-6.

12. Mt 6, 9: «Vosotros, pues, habéis de orar así: “Padre nuestro, que estás en los cielos, santificado sea tu nombre”».

locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba.

ADEODATUS. Intellego ac sequor.

que aquellas son signos.¹³

ADEODATO. Entiendo y te sigo.

13. Es una constante en las obras de Agustín su interés por la memoria. Si bien ella constituye una de las partes de la ciencia retórica (junto con la invención, la disposición, la locución, y la pronunciación, cfr. Cicerón, *De Inventione*, 1) y es estudiada en época de Agustín a través de tres fuentes principales (el anónimo *Rhetorica ad Herennium*, la obra *De Oratore* de Cicerón e *Institutio oratoria* de Quintiliano), para nuestro autor adquiere un sentido más profundo. En el libro 10 de *Confesiones* se encuentra un extenso y detallado análisis de esta noción. En particular, Agustín concede a la memoria un papel fundamental en el aprendizaje. Juzga que puede ascenderse por grados (*gradus*) desde la memoria de lo sensible que guarda las imágenes de aquello que se conoce a través de los sentidos, hacia una en la que se conserva lo aprendido en las artes liberales, las razones y las leyes de los números. En este caso ya no son recuerdos de experiencias sensibles, sino contenidos propiamente intelectuales. Más aún, la relevancia de la noción de memoria en el pensamiento del Hiponense reside en que en ella el hombre no solo se encuentra a sí mismo (*memoria sui*) sino que halla además una semejanza con la divinidad, una cierta presencia de Dios en el alma (*memoria Dei*). Cfr. Agustín, *Conf.*, 10.16.23.

CAPUT II

Verborum significatus non nisi verbis ab homine ostenditur

3. AUGUSTINUS. Constat ergo inter nos verba signa esse.

ADEODATUS. Constat.

AUGUSTINUS. Quid? signum, nisi aliquid significet, potest esse signum?

ADEODATUS. Non potest.

AUGUSTINUS. Quot verba sunt in hoc versu, Si nihil ex tanta Superis
placet urbe relinqui?

ADEODATUS. Octo.

AUGUSTINUS. Octo ergo signa sunt.

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Credo te hunc versum intellegere.

ADEODATUS. Satis arbitror.

AUGUSTINUS. Dic mihi quid singula verba significant.

El hombre no enseña el significado de las palabras sino con palabras

3. AGUSTÍN. ¿Estamos de acuerdo, entonces, en que las palabras son signos?¹

ADEODATO. Sí.

AGUSTÍN. Pero ¿puede el signo ser signo si no significa algo?

ADEODATO. No puede.

AGUSTÍN. ¿Cuántas palabras hay en este verso: «*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*»² [«*Si a los dioses les place no dejar tras de sí nada de esa ciudad tan grande*»]?

ADEODATO. Ocho.

AGUSTÍN. Entonces, ¿hay ocho signos?

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. Creo que entiendes este verso.

ADEODATO. Pienso que sí.

AGUSTÍN. Dime qué significa cada una de las palabras.³

1. Agustín afirma que toda palabra es signo, pero no ofrece en este pasaje ninguna caracterización explícita de este último. Más adelante distinguirá dos aspectos del mismo: el sonido y el significado. Cfr. *infra*, X.34. Una definición más detallada puede encontrarse en otras obras, como en *De Doctrina christiana*: «En efecto, el signo es una cosa que, además de la forma que presenta a los sentidos, hace que venga al pensamiento otra cosa distinta. Por ejemplo, al ver una huella pensamos que pasó un animal que la imprimió, al ver el humo sabemos que hay fuego, al oír la voz de un ser vivo advertimos la afección de su ánimo y al oír la trompeta los soldados saben si deben avanzar o retirarse o si se exige algún otro movimiento para la batalla» (Agustín, *De Doctrina christiana*, 2.1.1). Sobre la definición de palabra, cfr. *infra*, nota 5, cap. IV.

2. Virgilio, *Aeneis*, II, v. 659.

3. Agustín le pide a Adeodato que analice cada una de las palabras del verso propuesto. Tal ejercicio era habitual en el estudio de la gramática, donde el maestro proponía para el análisis de la lengua un modelo literario, como en este caso, a Virgilio. Cfr. Agustín, *Pr. dial.*, 5.

ADEODATUS. Video quidem quid significet, si; sed nullum aliud verbum, quo id exponi possit, invenio.

AUGUSTINUS. Saltem illud invenis, quidquid significatur hoc verbo, ubinam sit?

ADEODATUS. Videtur mihi quod, si, dubitationem significet: iam dubitatio, ubi nisi in animo est?

AUGUSTINUS. Accipio interim; perseguere caetera.

ADEODATUS. Nihil, quid aliud significat, nisi id quod non est?

AUGUSTINUS. Verum fortasse dicis: sed revocat me ab assentiendo quod superius concessisti, non esse signum nisi aliquid significet; quod autem non est, nullo modo esse aliquid potest. Quare secundum verbum in hoc versu non est signum, quia non significat aliquid; et falso inter nos constitit, quod omnia verba signa sint, aut omne signum aliquid significet.

ADEODATUS. Nimis quidem urges; sed quando non habemus quid significemus, omnino stulte verbum aliquod promimus: tu autem nunc mecum loquendo, credo quod nullum sonum frustra emittis, sed omnibus quae ore tuo erumpunt, signum mihi das ut intellegam aliquid; quapropter non te oportet istas duas syllabas enuntiare dum loqueris, si per eas non significas quidquam. Si autem vides necessariam per eas enuntiationem fieri, nosque doceri vel commoneri cum auribus insonant, vides etiam profecto quid velim dicere, sed explicare non possum.

AUGUSTINUS. Quid igitur facimus? An affectionem animi quamdam, cum rem non videt, et tamen non esse invenit, aut invenisse se putat, hoc verbo significari dicimus potius, quam rem ipsam quae nulla est?

ADEODATUS. Istud ipsum est fortasse quod explicare moliebar.

AUGUSTINUS. Transeamus ergo hinc, quoquo modo se habet, ne res absurdissima nobis accidat.

ADEODATUS. Quae tandem?

ADEODATO. Comprendo lo que significa «*si*» [*si*], pero no encuentro ninguna otra palabra con la que pueda explicarlo.

AGUSTÍN. ¿Al menos sabes dónde se encuentra lo que significa esa palabra?

ADEODATO. A mí me parece que «*si*» significa duda, y la duda, ¿dónde está sino en el alma?

AGUSTÍN. Por ahora lo acepto; continúa con las demás palabras.

ADEODATO. ¿Qué otra cosa significa «*nihil*» [*nada*] sino aquello que no es?

AGUSTÍN. Quizá tengas razón, pero lo que concediste antes me impide asentir, a saber, que no es signo lo que no significa algo. Y lo que no es no puede de ningún modo ser algo. Por eso la segunda palabra de este verso no es un signo, porque no significa cosa alguna, y así acordamos erróneamente o bien que todas las palabras son signos o bien que todo signo significa algo.

ADEODATO. Me exiges demasiado, pues es completamente necio preferir una palabra cuando no tenemos nada que significar. Con todo, creo que tú, al hablar ahora conmigo, no emites ningún sonido en vano, sino que con cada uno de los sonidos que salen de tu boca me das un signo para que yo entienda algo. Por esta razón, no es apropiado enunciar estas dos sílabas [«*nihil*»] cuando hablas, si por medio de ellas no se significa nada.⁴ Si, por el contrario, adviertes que la enunciación necesita de esas sílabas y que, cuando resuenen en los oídos, nos enseñen o recuerden algo, ves ciertamente lo que quiero decir pero no puedo explicar.

AGUSTÍN. ¿Qué haremos entonces? ¿Acaso no diríamos que esta palabra significa, no tanto la cosa misma, que no existe, sino una cierta afección del alma, que se suscita cuando esta no la ve y descubre o cree haber descubierto que tal cosa no existe?⁵

ADEODATO. Esto mismo es quizá lo que me esforzaba por explicar.

AGUSTÍN. Sea ello lo que fuere, dejémoslo atrás, no sea que caigamos en una cosa absurdísima.

ADEODATO. ¿En cuál, pues?

4. A lo largo del texto preferimos mantener la traducción del verbo latino «*significo*» por significar, a fin de que sea evidente su conexión con la noción de signo. En este caso, y en muchos otros, Agustín utiliza «*significo*» en voz pasiva para aludir a la relación que se da entre un signo y su referente.

5. Las consideraciones acerca de la «nada» se relacionan estrechamente con las que Agustín hace en *Confesiones* acerca del olvido (*oblivio*): «¿Qué es el olvido sino una privación de la memoria? ¿Cómo es que puede estar presente para que lo recuerde si su presencia me hace imposible el recordar? Y sin embargo, puesto que conservamos en la memoria cuanto recordamos, privados del recuerdo del olvido, no podríamos de ninguna manera, al oír ese nombre reconocer la realidad que significa» (Agustín, *Conf.*, 10.16.24).

AUGUSTINUS. Si nihil nos teneat, et moras patiamur.

ADEODATUS. Ridiculum hoc quidem est, et tamen nescio quomodo video posse contingere; imo plane video contigisse.

4. AUGUSTINUS. Suo loco genus hoc repugnantiae, si Deus siverit, planius intellegemus: nunc ad illum versum te refer, et conare, ut potes, caetera eius verba quid significant pandere.

ADEODATUS. Tertia praepositio est, *ex*, pro qua, *de*, possumus, ut arbitror, dicere.

AUGUSTINUS. Non id quaero, ut pro una voce notissima aliam vocem aequae notissimam, quae idem significet dicas; si tamen idem significat: sed interim concedamus ita esse. Certe si poeta iste non, *ex tanta urbe*, sed, *de tanta*, dixisset, quaereremque abs te quid, *de*, significaret; diceres, *ex*, cum haec duo verba essent, id est signa, unum aliquid, ut tu putas, significantia: ego autem idipsum, nescio quid unum, quod his duobus signis significatur, inquirō.

ADEODATUS. Mihi videtur secretionem quamdam significare ab ea re in qua fuerat aliquid, quod ex illa esse dicitur, sive illa non maneat, ut in hoc versu, non manente urbe, poterant aliqui ex illa esse Troiani: sive maneat, sicut ex urbe Roma dicimus esse negotiatores in Africa.

AUGUSTINUS. Ut concedam tibi haec ita esse, nec enumerem quam multa fortasse praeter hanc tuam regulam reperiantur; illud certe tibi attendere facile est, exposuisse te verbis verba, id est signis signa, *eisdemque* notissimis notissima: ego autem illa ipsa quorum haec signa sunt, mihi, si posses, vellem ut ostenderes.

AGUSTÍN. En que suframos demoras sin que nada nos detenga.

ADEODATO. Ciertamente esto es ridículo, pero, aun cuando desconozco de qué modo, veo que eso puede ocurrir e incluso que ya ocurrió.

4. AGUSTÍN. En su momento entenderemos con mayor claridad, si Dios lo permite, este tipo de inconsistencias. Ahora volvamos a aquel verso e intenta, en la medida en que te sea posible, expresar qué significan las demás palabras.

ADEODATO. La tercera palabra es la preposición «*ex*», en lugar de la cual creo que podemos decir «*de*». ⁶

AGUSTÍN. Al preguntarte por un término conocidísimo no quiero que me respondas con otro término igualmente conocido que significa lo mismo, si es que significa lo mismo. Pero concedamos por ahora que es así. Seguramente si este poeta no hubiera dicho «*ex tanta urbe*» sino «*de tanta urbe*», y te preguntase qué significa «*de*», dirías «*ex*», porque, según lo que tú piensas, estas dos palabras, esto es, signos, tienen un mismo significado. Pero yo busco eso que significan los dos; desconozco si es una única cosa.

ADEODATO. Me parece que significan la separación de algo que estaba en una cosa y que, se dice, le pertenecía, ya sea que no permanezca la cosa, como en el verso, en el cual sin subsistir Troya había igualmente algunos hombres de [*ex*] Troya, ya sea que permanezca, como cuando decimos que hay comerciantes de [*ex*] la ciudad de Roma en África.

AGUSTÍN. Te concederé que esto es así, y no enumeraré todo lo que quizás escape a tu regla. Sin duda, puedes notar fácilmente que explícite palabras con palabras, esto es, signos con signos, unos conocidísimos con otros conocidísimos. Yo en cambio quería que me muestres, si puedes, las cosas mismas de las que son signos las palabras.

6. «*Ex*» y «*de*» son preposiciones latinas de un valor semántico similar. Ambas sirven para denotar la procedencia u origen de una cosa, pero poseen distintos matices: con «*ex*» se indica la procedencia del interior de algo, mientras que con «*de*» se refiere al punto desde el cual parte el movimiento de algo.

An res aliqua monstrari absque signo possit

5. ADEODATUS. Miror te nescire, vel potius simulare nescientem, responsione mea fieri quod vis omnino non posse; siquidem sermocinamur, ubi non possumus respondere nisi verbis. Tu autem res quaeris eas quae, quodlibet sint, verba certe non sunt, quas tamen ex me tu quoque verbis quaeris. Prior itaque tu sine verbis quaere, ut ego deinde ista conditione respondeam.

AUGUSTINUS. Iure agis, fateor: sed si quaererem istae tres syllabae quid significant, cum dicitur, Paries, nonne posses digito ostendere, ut ego prorsus rem ipsam viderem, cuius signum est hoc trisyllabum verbum, demonstrante te, nulla tamen verba referente.

ADEODATUS. Hoc in solis nominibus quibus corpora significantur, si eadem corpora praesentia sint, fieri posse concedo.

AUGUSTINUS. Num colorem corpus dicimus, an non potius quamdam corporis qualitatem?

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Cur ergo et hic digito demonstrari potest? An addis corporibus etiam corporum qualitates, ut nihilominus etiam istae cum praesentes sunt, doceri sine verbis possint?

ADEODATUS. Ego cum corpora dicerem, omnia corporalia intellegi volebam, id est omnia quae in corporibus sentiuntur.

AUGUSTINUS. Considera tamen, utrum etiam hinc aliqua tibi excipienda sint.

ADEODATUS. Bene admones: non enim omnia corporalia, sed omnia visibilia dicere debui. Fateor enim sonum, odorem, saporem, gravitatem, calorem, et alia quae ad caeteros sensus pertinent, quamquam

Si alguna cosa se puede mostrar sin signo

5. ADEODATO. Me sorprende que ignores, o más bien que pretendas ignorar, que no pueda responder como lo deseas, pues estamos conversando y no podemos responder sino con palabras. En cambio, tú preguntas por cosas que, sean lo que sean, ciertamente no son palabras y, sin embargo, me preguntas sobre ellas con palabras. Por lo tanto, primero pregunta tú sin palabras y yo entonces te responderé del mismo modo.

AGUSTÍN. Te conduces con justicia, lo reconozco; pero si preguntase qué significan estas dos sílabas «pared», ¿acaso no podrías señalar con el dedo para que yo viese solo con tu indicación la cosa misma cuyo signo es esta palabra bisílaba, sin decir palabra alguna?

ADEODATO. Concedo que esto puede pasar solo en el caso de los nombres que significan cuerpos y cuando estos están presentes.

AGUSTÍN. ¿Pero acaso no decimos que el color es cierta cualidad del cuerpo más que un cuerpo?

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. ¿Por qué, entonces, puede mostrarse con el dedo? ¿O acaso por «cuerpo» también entiendes las cualidades de los cuerpos, de modo tal que estas, cuando están presentes, pueden enseñarse sin palabras?

ADEODATO. Cuando yo dije «cuerpos» quería dar a entender todas las cosas corporales, esto es, todas las cosas que se perciben en los cuerpos.

AGUSTÍN. Considera, no obstante, si acaso no debes excluir alguna de estas.

ADEODATO. Adviertes bien. De hecho, no debí decir todas las cosas corporales, sino todas las visibles. Confieso, en efecto, que el sonido, el olor, el sabor, el peso, el calor, y todas las cosas que pertenecen a los

sentiri sine corporibus nequeant, et propterea sint corporalia, non tamen digito posse monstrari.

AUGUSTINUS. Nunquamne vidisti ut homines cum surdis gestu quasi sermocinentur, ipsique surdi non minus gestu, vel quaerant, vel respondeant, vel doceant, vel indicent aut omnia quae volunt, aut certe plurima? Quod cum fit, non utique sola visibilia sine verbis ostenduntur, sed et soni et sapes, et caetera huius modi. Nam et histriones totas in theatris fabulas sine verbis saltando plerumque aperiunt et exponunt.

ADEODATUS. Nihil habeo quod contradicam, nisi quod illud, *ex*, non modo ego, sed nec ipse quidem saltator histrio tibi sine verbis quid significet posset ostendere.

6. AUGUSTINUS. Verum fortasse dicis: sed fingamus eum posse; non, ut arbitror, dubitas, quisquis ille motus corporis fuerit, quo mihi rem quae hoc verbo significatur, demonstrare conabitur, non ipsam rem futuram esse, sed signum. Quare hic quoque non quidem verbo verbum, sed tamen signo signum nihilominus indicabit; ut et hoc monosyllabum, *ex*, et ille gestus, unam rem quamdam significant, quam mihi ego vellem non significando monstrari.

ADEODATUS. Qui potest quod quaeris, oro te?

AUGUSTINUS. Quomodo paries potuit.

ADEODATUS. Ne ipse quidem, quantum ratio progrediens docuit, ostendi sine signo potest. Nam et intentio digiti non est utique paries, sed signum datur per quod paries possit videri. Nihil itaque video quod sine signis ostendi queat.

AUGUSTINUS. Quid, si ex te quaererem quid sit ambulare, surgesque et id ageres? nonne re ipsa potius quam verbis ad me docendum, aut ullis aliis signis uteris?

ADEODATUS. Fateor ita esse, et pudet me rem tam in promptu positam non vidisse: *ex* qua etiam mihi millia rerum iam occurrunt, quae ipsae per se valeant, non per signa monstrari, ut edere, bibere, sedere, stare, clamare, et innumerabilia caetera.

AUGUSTINUS. Age, nunc dic mihi, si omnino nesciens huius verbi vim, abs te ambulante quaererem quid sit ambulare, quomodo me doceres?

ADEODATUS. Idipsum agerem aliquanto celerius, ut post interrogationem tuam aliqua novitate admoneris; et tamen nihil aliud fieret, quam id quod deberet ostendi.

demás sentidos, aunque no puedan percibirse sin los cuerpos y sean, por lo tanto, corporales, no pueden mostrarse con el dedo.

AGUSTÍN. ¿Acaso nunca has visto que los hombres conversan en cierta forma con los sordos por medio de gestos y que con gestos los sordos a su vez preguntan, responden, enseñan o indican todo o ciertamente mucho de lo que quieren? Siendo esto así, entonces no solo se muestran las cosas visibles sin palabras, sino también los sonidos, los sabores y otras del mismo tipo. También en ciertas ocasiones los actores en el teatro develan y exponen fábulas enteras bailando y sin palabras.

ADEODATO. No tengo nada que objetar, excepto que ni yo ni un actor bailarían te podríamos mostrar sin palabras qué significa ese «*ex*».

6. AGUSTÍN. Quizá tengas razón. Pero imaginemos que el actor pueda hacerlo. No dudas, creo yo, que cualquiera sea el movimiento del cuerpo con el cual me intentara mostrar lo que significa esta palabra, tal movimiento no sería la cosa misma, sino un signo. En ese caso, aunque él no indique una palabra con una palabra, estaría indicando un signo con un signo, de modo que el monosílabo «*ex*» y ese gesto significarán una misma cosa, la que yo querría que se me muestre sin utilizar signo alguno.

ADEODATO. ¿Y cómo se puede lograr lo que quieres?

AGUSTÍN. Como se pudo hacer con la pared.

ADEODATO. Ni siquiera la misma pared se puede mostrar sin signo, como nuestro razonamiento enseñó. Porque señalar con el dedo no es ciertamente la pared, sino dar un signo por el cual la pared puede ser vista. Así pues, no veo nada que pueda mostrarse sin signos.

AGUSTÍN. Pero si te preguntase qué es caminar, y te levantarás y lo hicieras, ¿no te servirías para enseñarme de la cosa misma y no de palabras u otros signos?

ADEODATO. Reconozco que es así y me avergüenza no haber visto algo tan evidente, a partir de lo cual ahora se me ocurren miles de cosas capaces de mostrarse por sí mismas y no mediante signos, como comer, beber, estar sentado, estar parado, gritar e innumerables más.

AGUSTÍN. Ahora prosigue y dime si, ignorando por completo el significado¹ de la palabra «caminar», te preguntase qué es caminar mientras lo haces, ¿de qué modo me lo enseñarías?

ADEODATO. Haría lo mismo un poco más rápido, a fin de que luego de tu pregunta advirtieras alguna novedad; y aun así no estaría haciendo otra cosa más que eso que debía mostrar.

1. En este caso «significado» traduce el término latino «*vis*». Esta expresión cobrará relevancia en el capítulo X, donde aparece la expresión «*vis verborum*» (fuerza de las palabras); cfr. *infra*, nota 8, cap. X.

AUGUSTINUS. Scisne aliud esse ambulare, aliud festinare? Nam et qui ambulat, non statim festinat; et qui festinat, non continuo ambulat: dicimus enim et in scribendo et in legendo, aliisque innumerabilibus rebus festinationem. Quare cum illud quod agebas, celerius ageres post interrogationem meam, putarem ambulare nihil esse aliud quam festinare: id enim novi addideras; et ob hoc fallerer.

ADEODATUS. Fateor rem non posse nos monstrare sine signo, si cum id agimus interrogemur: si enim nihil addamus, putabit qui rogat, nolle nos ostendere, contemptoque se, in eo quod agebamus perseverare. Sed si de his roget quae agere possumus, nec eo tamen tempore quo agimus roget, possumus post eius interrogationem id agendo, re ipsa potius quam signo demonstrare quod rogat: nisi forte loquentem me interroget quid sit loqui; quidquid enim dixerō, ut eum doceam, loquar necesse est: ex quo securus docebo, donec ei planum faciam quod vult, non recedens a re ipsa quam sibi voluit demonstrari, nec signa quaerens quibus eam ostendam praeter ipsam.

AGUSTÍN. ¿Entiendes que una cosa es caminar y otra cosa es apurarse? Pues quien camina no siempre se apura y quien se apura no siempre camina: decimos, en efecto, que alguien se apura al escribir y al leer, y otras innumerables cosas. Al hacer más rápido aquello que hacías luego de mi pregunta, yo pensaría que caminar no es más que apurarse, puesto que esa es la novedad que agregas, y a causa de ello me equivocaría.

ADEODATO. Reconozco que nosotros no podemos mostrar ninguna cosa sin signo, si alguien nos pregunta por ella mientras la hacemos. Si no agregamos alguna otra cosa, quien nos pregunta pensará que nosotros no deseamos mostrársela y, despreciándolo, continuamos en eso que hacíamos. Pero si pregunta sobre algo que podemos hacer cuando no lo estamos haciendo, luego de su interrogación podemos realizarlo y demostrarle lo que pide con la cosa misma mejor que con un signo, a no ser que me pregunte qué es hablar mientras estoy hablando pues, en ese caso, cualquier cosa que le diga para enseñarle lo haré hablando. A partir de esto continuaré haciéndolo hasta aclararle lo que él quiere, sin apartarme de la cosa misma que le deseaba mostrar y sin buscar otros signos distintos de ella misma para mostrarla.

An signa signis monstrentur

7. AUGUSTINUS. Acutissime omnino: quare vide utrum conveniat iam inter nos ea posse demonstrari sine signis, quae aut non agimus cum interrogamur, et tamen statim agere possumus, aut ipsa signa forte agimus. Cum enim loquimur, signa facimus, de quo dictum est significare.

ADEODATUS. Convenit.

AUGUSTINUS. Cum ergo de quibusdam signis quaeritur, possunt signis signa monstrari: cum autem de rebus quae signa non sunt, aut eas agendo post inquisitionem si agi possunt, aut signa dando per quae animadverti queant.

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. In hac igitur tripartita distributione prius illud consideremus, si placet, quod signis signa monstrantur: num enim sola verba sunt signa?

ADEODATUS. Non.

AUGUSTINUS. Videtur ergo mihi loquendo nos aut verba ipsa signare verbis, aut alia signa, velut gestum cum dicimus aut litteram; nam his duobus verbis quae significantur, nihilominus signa sunt: aut aliquid aliud quod signum non sit, velut cum dicimus, Lapis; hoc enim verbum signum est, nam significat aliquid, sed id quod eo significatur, non

Si los signos se muestran con signos

7. AGUSTÍN. Eres muy perspicaz. Fíjate si estamos de acuerdo ahora en que se pueden mostrar sin signos o bien las cosas que no estamos haciendo cuando se nos pregunta y podemos hacer a continuación, o bien, en algunos casos, las cosas que hacemos con los signos mismos, pues cuando hablamos hacemos signos, de donde se dice «significar».¹

ADEODATO. Estamos de acuerdo.

AGUSTÍN. Por lo tanto, cuando se pregunta acerca de ciertos signos, estos pueden mostrarse con signos, pero cuando se pregunta acerca de cosas que no son signos, pueden mostrarse o bien realizándolas después de la pregunta, en el caso en que puedan mostrarse, o bien dando signos por los cuales puedan advertirse.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. Según esta distinción tripartita² consideremos primero, si te parece, qué signos se muestran con signos, pues, ¿acaso solo las palabras son signos?

ADEODATO. No.

AGUSTÍN. Por eso me parece que al hablar con palabras designamos, o bien las mismas palabras u otros signos, como cuando decimos «gesto» o «letra» (pues las cosas que significan estas dos palabras, no obstante, son signos), o bien algo distinto que no es signo, como cuando decimos «piedra», ya que esta palabra es un signo porque significa algo, pero eso

1. Agustín recurre a la etimología de «significar» (*significare*), término que proviene de «*signum*» (signo) y «*facio*» (hacer), a fin de reforzar su definición de habla como la exteriorización de un signo por medio de un sonido articulado (cfr. *supra*, I.2).

2. Cfr. *supra*, Introducción.

continuo signum est: quod tamen genus, id est cum verbis ea quae signa non sunt significantur, non pertinet ad hanc partem quam discutere proposuimus. Suscepimus enim considerare illud, quod signis signa monstrantur, et partes in eo duas comperimus, cum aut eadem aut alia signa signis docemus vel commemoramus: an non tibi videtur?

ADEODATUS. Manifestum est.

8. AUGUSTINUS. Dic ergo signa quae verba sunt, ad quem sensum pertineant.

ADEODATUS. Ad auditum.

AUGUSTINUS. Quid gestus?

ADEODATUS. Ad visum.

AUGUSTINUS. Quid, cum verba scripta invenimus? num verba non sunt, an signa verborum verius intelleguntur? ut verbum sit quod cum aliquo significato articulata voce profertur; vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest: ita fit ut cum scribitur verbum, signum fiat oculis, quo illud quod ad aures pertinet, veniat in mentem.

ADEODATUS. Omnino assentior.

AUGUSTINUS. Id quoque te arbitror assentiri, cum dicimus, Nomen, significare nos aliquid.

que significa no es a su vez un signo. Sin embargo, este caso, es decir, cuando con palabras se significan cosas que no son signos, no pertenece al tema que ahora nos hemos propuesto discutir. Decidimos, pues, considerar qué signos se muestran con signos, y al hacerlo descubrimos dos tipos: con signos enseñamos o recordamos esos mismos signos u otros. ¿No te parece así?

ADEODATO. Es evidente.

8. AGUSTÍN. Dime, entonces, ¿a qué sentido pertenecen los signos que son palabras?

ADEODATO. Al oído.

AGUSTÍN. ¿Y el gesto?

ADEODATO. A la vista.

AGUSTÍN. ¿Y cuando nos encontramos con palabras escritas? ¿Acaso son palabras, o se las entiende más correctamente como signos de las palabras? Así pues, la palabra sería aquello que es proferido con una voz articulada y con algún significado.³ A su vez la voz no puede percibirse por ningún otro sentido más que por el oído. De esta manera, cuando se escribe una palabra se hace un signo para los ojos con el cual viene a la mente lo que pertenece a los oídos.⁴

ADEODATO. Asiento por completo.

AGUSTÍN. Creo que también estarás de acuerdo en que «nombre» significa algo.⁵

3. Con la definición de palabra (*verbum*) como aquello proferido con una voz articulada y con algún significado, Agustín diferencia su aspecto material o sonoro –la voz articulada– de su capacidad de remisión. Las palabras se piensan, entonces, como un tipo particular de signo. Esta misma caracterización encuentra un mayor desarrollo en los *Principia dialecticae*: «Una palabra es un signo de una cosa, proferido por el hablante, que puede ser entendido por el oyente. Una cosa es algo que se percibe, que se comprende o que permanece oculta. Un signo es lo que se muestra al sentido y, a su vez, muestra algo más al alma. Hablar es dar un signo con voz articulada. Llamo voz articulada a la que puede comprenderse con letras» (Agustín, *Pr. dial.*, 5). Sobre este tema, en *De Doctrina christiana* declara que «hay signos cuyo uso se limita a significar, tales como las palabras. De esta manera, nadie utiliza palabras si no es para significar. A partir de esto se comprende que llamo signos a las cosas que se emplean para significar algo. Por lo tanto, todo signo es también una cosa, pues lo que no es una cosa no es nada en absoluto, pero no toda cosa es signo» (Agustín, *De Doc. christ.*, 1. 2. 2). La posibilidad de considerar a las palabras tanto signos como cosas se encuentra en la base de las paradojas que Agustín plantea a Adeodato en los próximos capítulos.

4. Agustín considera que solo es palabra en sentido estricto aquella que se enuncia con la voz. La palabra escrita es considerada como un signo de la palabra hablada, como se explicita en los *Principia dialecticae*: «Toda palabra tiene un sonido. De hecho, cuando aparece en un escrito, no es una palabra, sino un signo de una palabra. Ciertamente, una vez que el lector examina las letras, se presenta a su mente algo que emite con la voz» (Agustín, *Pr. dial.*, 5). La relación entre palabra escrita y oral es similar a la propuesta por Aristóteles (cfr. Aristóteles, *De Interpretatione*, 1. 16a 3-5).

5. «*Nomen*» en latín se refiere tanto al nombre que recibe algo como a una de las ocho clases de palabras que Agustín menciona. La clase de palabras denominada «*nomen*» incluye tanto a los sustantivos como a los adjetivos. Acerca de las clases de palabras, cfr. nota 8 del presente capítulo.

ADEODATUS. Verum est.

AUGUSTINUS. Quid tandem?

ADEODATUS. Id scilicet quod quidque appellatur, velut Romulus, Roma, virtus, fluvius, et innumerabilia caetera.

AUGUSTINUS. Num ista quatuor nomina nullas res significant?

ADEODATUS. Imo aliquas.

AUGUSTINUS. Num nihil distat inter haec nomina, et eas res quae his significantur?

ADEODATUS. Imo plurimum.

AUGUSTINUS. Vellem abs te audire, quidnam id sit.

ADEODATUS. Hoc vel in primis, quod haec signa sunt, illa non sunt.

AUGUSTINUS. Placetne appellemus significabilia ea quae signis significari possunt et signa non sunt, sicut ea quae videri possunt, visibilia nominamus, ut de his deinceps commodius disseramus?

ADEODATUS. Placet vero.

AUGUSTINUS. Quid? illa quatuor signa quae paulo ante pronuntiasti, nullone alio signo significantur?

ADEODATUS. Miror quod iam mihi excidisse arbitraris, quod ea quae scribuntur, eorum quae voce proferuntur, signorum signa esse comperimus.

AUGUSTINUS. Dic inter ista quid distet?

ADEODATUS. Quod illa visibilia sunt, haec audibilia. Cur enim et hoc nomen non admittas, si admisimus significabilia?

AUGUSTINUS. Prorsus admitto, et gratum habeo. Sed rursus quaero, quatuor haec signa nullone alio signo audibili significari queant, ut visibilia recordatus es?

ADEODATUS. Hoc quoque recentius dictum recordor. Nam nomen responderam significare aliquid, et huic significationi quatuor ista subieceram; et illud autem et haec, si quidem voce proferuntur, audibilia esse cognosco.

AUGUSTINUS. Quid ergo inter audibile signum et audibilia significata, quae rursus signa sunt, interest?

ADEODATUS. Inter illud quidem quod dicimus: Nomen, et haec quatuor quae significationi eius subiecimus, hoc distare video, quod illud audibile signum est signorum audibilium: haec vero audibilia quidem signa sunt, non tamen signorum, sed rerum partim visibilium, sicut est Romulus, Roma, fluvius; partim intellegibilium, sicut est virtus.

ADEODATO. Es verdad.

AGUSTÍN. ¿Qué, pues?

ADEODATO. Evidentemente aquello con lo que llamamos a cada cosa, como «Rómulo», «Roma», «virtud», «río» e innumerables otras más.

AGUSTÍN. ¿Acaso estos cuatro nombres no significan alguna cosa?

ADEODATO. Por el contrario, significan varias.

AGUSTÍN. ¿No hay diferencia, entonces, entre estos nombres y las cosas que ellos significan?

ADEODATO. Sí, la hay.

AGUSTÍN. Quisiera que me dijeras cuál es.

ADEODATO. En primer lugar, mientras que los nombres son signos, las cosas no lo son.

AGUSTÍN. ¿Aceptas que llamemos «significables» a las cosas que pueden significarse con signos y no son signos, así como a las cosas que pueden ser vistas las llamamos «visibles», para que nos sea más cómodo tratarlas en lo sucesivo?

ADEODATO. Acepto.

AGUSTÍN. Y aquellos cuatro signos que poco antes pronunciaste, ¿no se significan con ningún otro signo?

ADEODATO. Me asombra que des por olvidado lo que hemos descubierto: las cosas que se escriben son signos de los signos que se profieren con la voz.

AGUSTÍN. Dime qué diferencia habría entre estos signos.

ADEODATO. Que aquellos son visibles y estos audibles. ¿Por qué no admitirías ese nombre, si hemos admitido «significables»?

AGUSTÍN. Lo admito, y con agrado. Pero vuelvo a preguntarte: ¿estos cuatro signos no se pueden significar con ningún otro signo audible, como has advertido que puede hacerse con los visibles?

ADEODATO. Recuerdo que recientemente también hemos dicho eso. En efecto, yo había respondido que «nombre» significa algo, y dentro de este significado había incluido aquellos cuatro nombres; además entiendo que aquel y estos, si se profieren con la voz, son audibles.

AGUSTÍN. Entonces, ¿qué diferencia hay entre el signo audible y las cosas audibles que son significadas y que a su vez son signos?

ADEODATO. Entre aquello a lo que llamamos «nombre» y estos cuatro que hemos subsumido bajo su significado percibo esta diferencia: «nombre» es signo audible de signos audibles y los otros cuatro son ciertamente signos audibles, pero no de signos, sino de cosas, algunas visibles, como lo es «Rómulo», «Roma» y «río», algunas inteligibles, como lo es «virtud».

9. AUGUSTINUS. Accipio et probō: sed scisne omnia quae voce articulata cum aliquo significato proferuntur, verba appellari?

ADEODATUS. Scio.

AUGUSTINUS. Ergo et nomen verbum est, quandoquidem id videmus cum aliquo significato articulata voce proferri; et cum dicimus disertum hominem bonis verbis uti, etiam nominibus utique utitur; et cum seni domino apud Terentium servus retulit: *Bona verba quaeso*, multa ille etiam nomina dixerat.

ADEODATUS. Assentior.

AUGUSTINUS. Concedis igitur iis duabus syllabis quas edimus, cum dicimus, Verbum, nomen quoque significari, et ob hoc illud huius signum esse.

ADEODATUS. Concedo.

AUGUSTINUS. Hoc quoque respondeas velim. Cum verbum signum sit nominis, et nomen signum sit fluminis, et flumen signum sit rei quae iam videri potest, ut inter hanc rem et flumen, id est signum eius, et inter hoc signum et nomen quod huius signi signum est dixisti quid intersit; quid interesse arbitraris inter signum nominis, quod verbum esse comperimus, et ipsum nomen cuius signum est?

ADEODATUS. Hoc distare intellego, quod ea quae significantur nomine, etiam verbo significantur; ut enim nomen est verbum, ita et flumen verbum est: quae autem verbo significantur, non omnia significantur et nomine. Nam et illud, *si*, quod in capite habet abs te propositus versus, et hoc, *ex*, de quo iam diu agentes in haec duce ratione pervenimus, verba sunt, nec tamen nomina; et talia multa inveniuntur. Quamobrem cum omnia nomina verba sint, non autem omnia verba nomina sint, planum esse arbitror quid inter verbum distet et nomen, id est inter signum signi eius quod nulla alia signa significat, et signum signi eius quod rursus alia significat.

AUGUSTINUS. Concedisne omnem equum animal esse, nec tamen omne animal equum esse?

ADEODATUS. Quis dubitaverit?

AUGUSTINUS. Hoc ergo inter nomen et verbum, quod inter equum et animal interest. Nisi forte ab assentiendo id te revocat, quod dicimus et

9. AGUSTÍN. Lo acepto y apruebo, pero ¿sabes que todas las cosas que se profieren con una voz articulada y con algún significado se llaman «palabras»?

ADEODATO. Lo sé.

AGUSTÍN. Entonces, «nombre» es una palabra porque vemos que se la profiere con una voz articulada y con algún significado. Cuando decimos que el hombre elocuente emplea palabras adecuadas, con toda seguridad emplea nombres; y cuando en una obra de Terencio el siervo dijo a su anciano amo: «Busco palabras adecuadas»,⁶ él también había dicho muchos nombres.

ADEODATO. Estoy de acuerdo.

AGUSTÍN. ¿Concedes entonces que estas tres sílabas que proferimos cuando decimos «palabra», también significan nombre, y por esto aquella es signo de este?

ADEODATO. Lo concedo.

AGUSTÍN. Quisiera que también respondas a lo siguiente. Hemos establecido que «palabra» es signo de «nombre», «nombre» es signo de «río», y «río» es signo de la cosa que ya puede verse. A su vez, has dicho que hay una diferencia tanto entre esa cosa y «río» –esto es, su signo– y entre ese signo y «nombre», que es signo de este signo. Ahora bien, ¿qué diferencia consideras que hay entre el signo de «nombre», que concluimos que es «palabra», y el mismo «nombre» del cual es signo?

ADEODATO. Comprendo que esta distinción consiste en que aquellas cosas que se significan con «nombre» también se significan con «palabra», de modo que «nombre» es una palabra así como «río» lo es. Ahora bien, no todas las cosas que son significadas con «palabra» lo son también con «nombre». Pues tanto el «*si*», que encabeza el verso que expusiste, como el «*ex*», a partir del cual fuimos conducidos hasta aquí por la guía de la razón, son palabras pero no son nombres, y existen muchos del mismo tipo. Por lo tanto, todos los nombres son palabras, pero no todas las palabras son nombres. Considero que está claro cuál es la diferencia entre «palabra» y «nombre», esto es, entre el signo del signo que no significa otro signo, y el signo del signo que a su vez significa otro signo.

AGUSTÍN. ¿Concedes que todo caballo es animal, y sin embargo no todo animal es caballo?

ADEODATO. ¿Quién lo dudaría?

AGUSTÍN. Pues, la misma diferencia existe entre el «nombre» [*nomen*] y la «palabra» [*verbum*] que entre «caballo» y «animal», a no ser que te impida asentir que también decimos «*verbum*» [*verbo*] de otra

6. Publio Terencio Afro, *Andria*, I, 2, v. 33.

alio modo verbum, quo significantur ea quae per tempora declinantur, ut scribo scripsi, lego legi, quae manifestum est non esse nomina.

ADEODATUS. Dixisti omnino quod me dubitare faciebat.

AUGUSTINUS. Ne te istud moveat. Dicimus enim et signa universaliter omnia quae significant aliquid, ubi etiam verba esse invenimus. Dicimus item signa militaria, quae iam proprie signa nominantur, quo verba non pertinent. Et tamen si tibi dicerem, ut omnis equus animal, non autem omne animal equus est, ita omne verbum signum, non autem omne signum verbum est, nihil, ut opinor, dubitares.

ADEODATUS. Iam intellego, et prorsus assentior, hoc interesse inter universale illud verbum et nomen, quod inter animal et equum.

10. AUGUSTINUS. Scisne etiam, cum dicimus, Animal, aliud esse hoc trisyllabum nomen, quod voce prolatum est, aliud id quod significatur?¹

ADEODATUS. Iam hoc supra concessi de omnibus signis et significabilibus.

AUGUSTINUS. Num omnia signa tibi videntur aliud significare quam sunt, sicut hoc trisyllabum, cum dicimus, Animal, nullo modo idem significat quod est ipsum?

ADEODATUS. Non sane: nam cum dicimus, Signum, non solum signa caetera quaecumque sunt, sed etiam seipsum significat; est enim verbum, et utique omnia verba signa sunt.

AUGUSTINUS. Quid? in hoc disyllabo cum dicimus, Verbum, nonne tale aliquid contingit? Nam si omne quod cum aliquo significato articulata voce profertur, hoc disyllabo significatur, etiam ipsum hoc genere includitur.

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Quid? nomen nonne similiter habet? Nam et omnium generum nomina significat, et ipsum nomen generis neutri nomen est.

1. En vez de «aliud id quod significatur» Daur vierte «aliud id quod significat?».

manera: cuando significa las palabras que se declinan por los tiempos, como «escribo», «escribí», «leo», «léí», las que, como es manifiesto, no son nombres.⁷

ADEODATO. Has mencionado precisamente lo que me hacía dudar.

AGUSTÍN. Que esto no te inquiete, pues llamamos universalmente «signos» a todas las cosas que significan algo, entre las cuales encontramos también a las palabras. Decimos también «insignias militares», las cuales con propiedad son llamadas «signos», aunque no son palabras. No obstante, creo que no dudarías si te dijera que así como todo caballo es animal pero no todo animal es caballo, así también toda palabra es signo, pero no todo signo es palabra.

ADEODATO. Ahora comprendo, y asiento por completo. Entre la palabra considerada universalmente y el nombre hay tanta diferencia como entre «animal» y «caballo».

10. AGUSTÍN. ¿Sabes también que cuando decimos «animal» una cosa es este nombre trisílabo que es proferido con la voz y otra cosa lo que significa?

ADEODATO. Antes ya concedí eso acerca de todos los signos y los significables.

AGUSTÍN. ¿Acaso no te parece que todos los signos significan algo distinto de lo que son, así como este trisílabo «animal» de ningún modo significa lo que él mismo es?

ADEODATO. No realmente, pues «signo» no solo significa todos los demás signos que existen, sino también a sí mismo, porque es una palabra, y con seguridad todas las palabras son signos.

AGUSTÍN. Pero ¿no ocurre lo mismo con el trisílabo «palabra»? Pues si este trisílabo significa todo lo que se profiere con una voz articulada y con algún significado también él mismo está incluido en ese género.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. ¿Y no sucede con «nombre» algo similar? Pues «nombre» significa los nombres de todo género y el mismo «nombre» es un nombre de género neutro. Si te preguntase qué clase de palabra⁸ es

7. Así como «*nomen*» posee un doble significado, «*verbum*» en latín se refiere tanto a «palabra» en sentido general (razón por la cual Agustín la relaciona con el género «animal») como a «verbo» entendido como una clase particular de palabra. En esta última acepción «*verbum*» se distingue de «*nomen*» en cuanto denominación de una clase de palabra. Cfr. nota 8 del presente capítulo.

8. Elegimos traducir «*partes orationis*» por «clases de palabras» porque entendemos que se está haciendo referencia a las palabras teniendo en cuenta su morfología y no su función sintáctica, lo que podría dar a entender una traducción más literal como «partes de la oración». Agustín reconoce que existen ocho clases de palabras, cuestión que retoma en IV.7: «nombre» (*nomen*), «pronombre» (*pronomen*), «verbo» (*verbum*), «adverbio» (*adverbium*),

An, si ex te quaerem quae pars orationis nomen, posses mihi respondere recte, nisi, nomen?

ADEODATUS. Verum dicis.

AUGUSTINUS. Sunt ergo signa quae inter alia quae significant, et seipsa significant.

ADEODATUS. Sunt.

AUGUSTINUS. Num tale tibi videtur hoc quadrisyllabum signum, cum dicimus: coniunctio?

ADEODATUS. Nullo modo: nam ea quae significat, non sunt nomina; hoc autem nomen est.

«nombre», ¿podrías responderme correctamente de otro modo sino diciendo que es un nombre?

ADEODATO. Es cierto.

AGUSTÍN. Por lo tanto, hay signos que, entre las cosas que significan, se significan a sí mismos.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. ¿Te parece que ocurre lo mismo con el signo trisílabo «conjunción»?

ADEODATO. De ningún modo, pues aquellas cosas que significa no son nombres, mientras que él es un nombre.

«participio» (*participium*), «conjunción» (*coniunctio*), «preposición» (*praepositio*) e «interjección» (*interiectio*). Elio Donato las define y caracteriza en su obra *De partibus orationis* (*Ars minor*), un pequeño tratado tan conocido que el término «Donet» o «Donat» en la Edad Media era sinónimo de «manual elemental». Cfr. Elio Donato, *Ars grammatica minor*, en Keil, Heinrich (ed.), *Grammatici latini*, t. IV, Leipzig, 1864, p. 355.

Signa mutua

11. AUGUSTINUS. Bene attendisti: nunc illud vide, utrum inveniatur signa quae se invicem significant, ut quemadmodum hoc ab illo, sic illud ab hoc significetur: non enim ita sunt inter se hoc quadrisyllabum, cum dicimus: coniunctio, et illa quae ab hoc significantur, cum dicimus, Si, vel, nam, namque, nisi, ergo, quoniam, et similia; nam haec illo uno significantur, nullo autem horum unum illud quadrisyllabum significantur.

ADEODATUS. Video, et quaenam signa sint se invicem significantia, cupio cognoscere.

AUGUSTINUS. Tu ergo nescis, cum dicimus, Nomen et verbum, duo verba nos dicere?

ADEODATUS. Scio.

AUGUSTINUS. Quid? illud nescis, cum dicimus: nomen et verbum, duo nomina nos dicere?

ADEODATUS. Id quoque scio.

AUGUSTINUS. Scis igitur tam nomen verbo, quam etiam verbum nomine significari.

ADEODATUS. Assentior.

AUGUSTINUS. Potesne dicere, excepto eo quod diverse scribuntur et sonant, quid inter se differant?

ADEODATUS. Possum fortasse; nam id esse video quod paulo ante dixi. Verba enim cum dicimus, omne quod articulata voce cum aliquo significato profertur, significamus; unde omne nomen, et ipsum cum dicimus: nomen, verbum est: at non omne verbum nomen est, quamvis nomen sit, cum dicimus: verbum.

Signos mutuos

11. AGUSTÍN. Has prestado atención. Ahora observa si acaso hay signos que se signifiquen mutuamente, de tal modo que uno signifique al otro y viceversa. Esto no sucede entre el trisílabo «conjunción» y las cosas que significa, tales como «si», «o», «pues», «puesto que», «sino», «por lo tanto», «porque» y otras similares, dado que «conjunción» sí las significa a todas estas, pero ninguna de estas significa a aquel trisílabo.

ADEODATO. Lo veo y deseo conocer qué signos se significan mutuamente.

AGUSTÍN. ¿Acaso no sabes entonces que al decir «nombre» y «palabra» decimos dos palabras?

ADEODATO. Lo sé.

AGUSTÍN. ¿Y que al decir «nombre» y «palabra» decimos dos nombres?

ADEODATO. Eso también lo sé.

AGUSTÍN. Entonces sabes que así como «nombre» significa «palabra», «palabra» significa «nombre».

ADEODATO. Estoy de acuerdo.

AGUSTÍN. ¿Puedes decir en qué difieren entre sí, exceptuando que se escriben y suenan diferente?

ADEODATO. Quizá pueda, pues veo que es lo mismo que dije hace poco. «Palabra» significa todo lo que se profiere con una voz articulada y con algún significado. Por ello, todo nombre, y «nombre», es palabra, pero no toda palabra es nombre, aun cuando «palabra» sea un nombre.

12. AUGUSTINUS. Quid, si quisquam tibi affirmet et probet, ut omne nomen verbum est, ita omne verbum nomen esse? poterisne invenire quid distent, praeter diversum in litteris sonum?

ADEODATUS. Non potero, nec omnino distare aliquid puto.

AUGUSTINUS. Quid, si omnia quidem quae voce articulata cum aliquo significato proferuntur, et verba sunt et nomina; sed tamen alia de causa verba, et alia de causa nomina sunt? nihilne distabit inter nomen et verbum?

ADEODATUS. Quomodo istud sit non intellego.

AUGUSTINUS. Hoc saltem intellegis, omne coloratum visibile esse, et omne visibile coloratum, quamvis haec duo verba distincte differenterque significant.

ADEODATUS. Intellego.

AUGUSTINUS. Quid si ergo ita et omne verbum nomen, et omne nomen verbum est, quamvis haec ipsa duo nomina, vel duo verba, id est nomen et verbum, differentem habeant significationem?

ADEODATUS. Iam video posse id accidere: sed quomodo id accidat, exspecto ut ostendas.

AUGUSTINUS. Omne quod cum aliquo significato articulata voce prorumpit, animadvertis, ut opinor, et aurem verberare, ut sentiri; et memoriae mandari, ut nosci possit.

ADEODATUS. Animadverto.

AUGUSTINUS. Duo ergo quaedam contingunt, cum aliquid tali voce proferimus.

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Quid, si horum duorum ex uno appellata sunt verba, ex altero nomina; verba scilicet a verberando, nomina vero a noscendo, ut illud primum ab auribus, hoc autem secundum ab animo vocari meruerit?

13. ADEODATUS. Concedam, cum ostenderis quomodo recte possimus omnia verba nomina dicere.

AUGUSTINUS. Facile est: nam credo te accepisse ac tenere pronomen dictum, quod pro ipso nomine valeat, rem tamen notet minus plena significatione quam nomen. Nam, ut opinor, definivit ille ita, quem grammatico reddidisti: Pronomen est pars orationis, quae pro ipso posita nomine, minus quidem plene, idem tamen significat.

12. AGUSTÍN. ¿Y qué ocurriría si alguien afirmara y te probara que, así como todo nombre es palabra, toda palabra es nombre? ¿Acaso podrías hallar en qué difieren, además del sonido distinto de sus letras?

ADEODATO. No podría y pensaría que no se diferencian en absoluto.

AGUSTÍN. ¿Y si todas las cosas que se proferen con una voz articulada y con algún significado fueran tanto palabras como nombres, pero, no obstante, fueran palabras por una razón y nombres por otra? ¿Acaso habría alguna diferencia entre «nombre» y «palabra»?

ADEODATO. No comprendo cómo podría suceder eso.

AGUSTÍN. Entiendes al menos que todo lo coloreado es visible y que todo lo visible es coloreado, aunque esas dos palabras tengan significados distintos y diferentes.

ADEODATO. Lo entiendo.

AGUSTÍN. ¿Podría ocurrir, entonces, que toda palabra sea nombre y todo nombre sea palabra, aunque estos dos nombres o dos palabras, esto es, «nombre» y «palabra», tengan significado diferente?

ADEODATO. Ahora veo que esto puede suceder. Sin embargo, espero que me muestres de qué modo ocurre.

AGUSTÍN. Adviertes, creo, que todo lo que se pronuncia con una voz articulada y con significado impacta al oído para que pueda ser sentido y es enviado a la memoria para que pueda conocerse.

ADEODATO. Sí.

AGUSTÍN. Por lo tanto, suceden dos cosas cuando proferimos algo con una voz articulada y con significado.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. ¿Y si las palabras y los nombres se llamaran así a partir de una de estas dos cosas, a saber, «palabra» [«*verbum*»] a partir de «impactar» [«*verberare*»], y «nombre» [«*nomen*»] a partir de «conocer» [«*noscere*»], de tal modo que la primera recibiera su denominación de los oídos y la segunda del alma?

13. ADEODATO. Lo concederé cuando demuestres de qué modo podemos decir correctamente que todas las palabras son nombres.

AGUSTÍN. Es fácil, pues creo que tú has aprendido y aceptas que se llama «pronombre» a lo que vale por el nombre, pero denota la cosa con una significación menos perfecta que el nombre. En efecto, según creo así lo definió aquel que recitaste cuando aprendiste gramática: el pronombre es la parte de la oración que, puesta en lugar del nombre, significa lo mismo, aunque menos perfectamente.¹

1. Agustín recurre a la definición y los ejemplos propuestos por gramáticos tales como Donato y Varrón: «¿Qué es el pronombre? Es la clase de palabra que, puesta en lugar del nombre, significa casi lo mismo». (Donato, *Ars minor*, p. 357); «Los apelativos son de cuatro especies:

ADEODATUS. Recordor et probo.

AUGUSTINUS. Vides igitur secundum hanc definitionem nullis nisi nominibus servire, et pro his solis poni posse pronomina, velut cum dicimus, Hic vir, ipse rex, eadem mulier, hoc aurum, illud argentum: hic, ipse, eadem, hoc, illud pronomina esse; vir, rex, mulier, aurum, argentum, nomina, quibus plenius quam illis pronominebus res significatae sunt.

ADEODATUS. Video et assentior.

AUGUSTINUS. Tu ergo nunc mihi paucas coniunctiones quaslibet enuntia.

ADEODATUS. Et, que, at, atque.

AUGUSTINUS. Haec omnia quae dixisti, nonne tibi videntur esse nomina?

ADEODATUS. Non omnino.

AUGUSTINUS. Ego saltem tibi recte locutus videor, cum dicerem, Haec omnia quae dixisti?

ADEODATUS. Recte prorsus; et iam intellego quam mirabiliter ostenderis me nomina enuntiasse: non enim aliter de his recte dici potuisset: Haec omnia. Sed enim vereor adhuc, ne propterea mihi recte locutus videaris, quod has quatuor coniunctiones etiam verba esse non nego; ut ideo de his recte dici potuerit: Haec omnia, quoniam recte dicitur: Haec verba omnia. Si autem a me quaeras quae sit pars orationis, Verba; nihil aliud respondebo quam, Nomen. Quare huic nomini fortasse pronomen adiunctum est, ut illa recta esset locutio tua.

14. AUGUSTINUS. Acute quidem falleris, sed ut falli desinas, acutius attende quod dicam, si tamen id dicere, ut volo, valero: nam verbis de verbis agere tam implicatum est, quam digitos digitis inserere et confricare; ubi vix dignoscitur, nisi ab eo ipso qui id agit, qui digiti pruriant, et qui auxiliuntur prurientibus.

ADEODATUS. En toto animo adsum, nam ista haec similitudo me intensissimum fecit.

ADEODATO. Lo recuerdo y apruebo.

AGUSTÍN. Ves entonces que, según esta definición, los pronombres no pueden servir sino como nombres y solo pueden ser puestos en lugar de estos; por ejemplo, cuando decimos «este hombre», «el mismo rey», «la misma mujer», «este oro», «aquella plata», son pronombres «este», «el mismo», «la misma», «este», «aquella»; y son nombres «hombre», «rey», «mujer», «oro», «plata», con los cuales las cosas se significan con mayor perfección que con los pronombres.

ADEODATO. Lo veo y estoy de acuerdo.

AGUSTÍN. Entonces enuncia ahora algunas pocas conjunciones, las que tú quieras.

ADEODATO. «*Et*», «*que*», «*at*», «*atque*».²

AGUSTÍN. ¿Acaso te parece que todas estas cosas que has dicho son nombres?

ADEODATO. De ningún modo.

AGUSTÍN. ¿Pero no crees que he hablado correctamente al decir «todas estas cosas que has dicho»?

ADEODATO. Lo has hecho correctamente. Y ahora entiendo de qué modo admirable me has mostrado que yo había enunciado nombres, pues de otra forma no hubieras podido referirte a ellos diciendo «estas cosas». Pero aún temo que la razón por la que creo que hablas correctamente es que acepto que esas cuatro conjunciones sean palabras, y que es por ello que no te equivocaste al decir «todas estas cosas», dado que es correcto decir «todas estas palabras». Y si me preguntas qué clase de palabra es «palabras», no te responderé sino «un nombre». De allí que quizás añadiste un pronombre al nombre, para que tu expresión fuese correcta.

14. AGUSTÍN. Ciertamente te equivocas con agudeza. Pero para que dejes de engañarte, atiende con mayor agudeza aún a lo que diré, si es que soy capaz de decirlo como quiero, pues tratar con palabras acerca de palabras es tan complicado como entrelazar y frotar dedos contra dedos, donde, excepto para quien lo hace, se distingue con dificultad qué dedos pican y qué dedos ayudan a calmar la picazón.

ADEODATO. Tienes toda mi atención, pues esta similitud ha despertado mi curiosidad.

provocablos, como *el cual* (*qui*) o *la cual* (*quae*), vocablos, como *escudo* o *espada*, nombres, como *Rómulo* y *Remo*, y pronombres, como *este* (*hic*) o *esta* (*haec*)» (Marco Terencio Varrón, *De lingua Latina*, 8.45). En los ejemplos de Agustín («*hic*», «*ipse*», «*eadem*», «*hoc*» e «*illud*») no se utilizan los pronombres como sustitutos de los nombres, sino como adjetivos calificativos.

2. Las cuatro conjunciones referidas en el texto tienen un valor semántico cercano. «*Et*», «*que*» y «*atque*» son nexos copulativos cuya traducción es «y», mientras que «*at*» tiene un matiz adversativo y puede traducirse por «pero».

AUGUSTINUS. Verba certe sono, et litteris constant.

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Ergo ut ea potissimum auctoritate utamur, quae nobis carissima est, cum ait Paulus apostolus: *Non erat in Christo Est et Non, sed Est in illo erat*, non opinor, putandum est tres istas litteras, quas enuntiamus cum dicimus, est, fuisse in Christo, sed illud potius quod istis tribus litteris significatur.

ADEODATUS. Verum dicis.

AUGUSTINUS. Intellegis igitur eum qui ait: *Est in illo erat*, nihil aliud dixisse quam: Est appellatur quod in illo erat: tamquam si dixisset: Virtus in illo erat; non utique aliud dixisse acciperetur, nisi, virtus appellatur quod in illo erat: ne duas istas syllabas quas enuntiamus, cum dicimus: Virtus, et non illud quod his duabus syllabis significatur, in illo fuisse arbitraremur.

ADEODATUS. Intellego ac sequor.

AUGUSTINUS. Quid? illud nonne intellegis etiam nihil interesse utrum quisque dicat: Virtus appellatur, an Virtus nominatur?

ADEODATUS. Manifestum est.

AUGUSTINUS. Ergo ita manifestum est, nihil interesse utrum quis dicat: Est appellatur, an Est nominatur quod in illo erat.

ADEODATUS. Video et hic nihil distare.

AUGUSTINUS. Iamne etiam vides quid velim ostendere?

ADEODATUS. Nondum sane.

AUGUSTINUS. Itane tu non vides nomen esse id quo res aliqua nominatur?

ADEODATUS. Hoc plane nihil certius video.

AUGUSTINUS. Vides ergo, Est nomen esse, siquidem illud quod erat in illo, Est nominatur.

ADEODATUS. Negare non possum.

AUGUSTINUS. At si ex te quaererem quae sit pars orationis, Est; non opinor nomen, sed verbum esse diceres, cum id ratio etiam nomen esse docuerit.

ADEODATUS. Ita est prorsus ut dicis.

AUGUSTINUS. Num adhuc dubitas alias quoque partes orationis eodem modo, quod demonstravimus, nomina esse?

AGUSTÍN. Es cierto que las palabras constan de sonido y de letras.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. Utilicemos, entonces, una autoridad eminente y apreciada por nosotros. Cuando el apóstol Pablo dice: «No había en Cristo sí y no [*est et non*], sino que en Él había sí [*est*]»,³ no creo que deba pensarse que estuvieran en Cristo estas dos letras que enuncias cuando decimos «sí», sino más bien lo que ellas significan.

ADEODATO. Dices la verdad.

AGUSTÍN. Comprendes, entonces, que quien dice «en Él había sí» no dijo otra cosa que «lo que había en Él se llama “sí”». Del mismo modo, si hubiese dicho «la virtud estaba en Él», se habría aceptado que se llama «virtud» a lo que hay en Él, no fuese que creyéramos que en Él estaban esas dos sílabas que pronunciamos cuando decimos «virtud» y no lo que ellas significan.

ADEODATO. Te entiendo y te sigo.

AGUSTÍN. ¿Y acaso no comprendes también que no hay diferencia entre decir «se llama “virtud”» o «se nombra “virtud”»?⁴

ADEODATO. Es manifiesto.

AGUSTÍN. Por lo tanto, también es evidente que no hay diferencia entre decir que lo que había en Él «se llama “sí”» o «se nombra “sí”».

ADEODATO. Tampoco aquí veo diferencia.

AGUSTÍN. ¿Acaso no adviertes aún qué quiero demostrar?

ADEODATO. Todavía no del todo.

AGUSTÍN. ¿No ves que el nombre es eso con lo que se nombra una cosa?

ADEODATO. Ciertamente no veo nada más claro.

AGUSTÍN. Ves, por tanto, que «sí» es un nombre, puesto que eso que había en Él se nombra «sí».

ADEODATO. No puedo negarlo.

AGUSTÍN. Sin embargo, si te preguntara qué clase de palabra es «sí» [*«est»*], no creo que dijese que es nombre, sino verbo [*«verbum»*], aunque la razón nos haya enseñado que es un nombre.

ADEODATO. Es como dices.

AGUSTÍN. ¿Todavía dudas de que también las otras clases de palabras sean nombres del modo en que hemos demostrado?

3. 2 Cor. 1, 19. En este caso las expresiones «*est*» y «*non est*» suelen traducirse, respectivamente, como los adverbios «sí» y «no». Sin embargo, como Agustín lo notará algunas intervenciones más adelante, «*est*» en latín no es un adverbio, sino un verbo («ser»).

4. Agustín considera como sinónimos los verbos «*apello*» («llamar») y «*nomino*» («nombrar»). Preferimos traducir «*nomino*» por «nombrar», y no por el más común «denominar», a fin de que sea más evidente la idea agustiniana de que toda palabra («*verbum*») es nombre («*nomen*») en sentido general, ya que toda palabra nombra algo.

ADEODATUS. Non dubito, quandoquidem fateor ea significare aliquid. Si autem res ipsae quas significant, quid singulae appellentur, id est nominentur, interroges; respondere non possum, nisi eas ipsas partes orationis, quas nomina non vocamus, sed, ut cerno, vocare convincimur.

15. AUGUSTINUS. Nihilne te movet, ne quis existat qui nostram istam rationem labefactet dicendo, Apostolis non verborum, sed rerum auctoritatem esse tribuendam; quamobrem fundamentum persuasionis huius non tam esse firmum quam putamus: fieri enim posse ut Paulus, quamquam vixerit praeceperitque rectissime, minus tamen recte locutus sit, cum ait: *Est in illo erat*; praesertim cum se ipse imperitum sermone fateatur? quo tandem modo istum refellendum arbitraris?

ADEODATUS. Nihil habeo quod contradicam, et te oro ut aliquem de illis reperias, quibus verborum notitia summa conceditur, cuius auctoritate potius id quod cupis efficias.

AUGUSTINUS. Minus enim tibi videtur idonea, remotis auctoritatibus, ipsa ratio, qua demonstratur omnibus partibus orationis significari aliquid, et ex eo appellari; si autem appellari, et nominari; si nominari, nomine utique nominari: quod in diversis linguis facillime iudicatur. Quis enim non videat, si quaeras quid Graeci nomen quod nos nominamus Quis, responderi τίς; quid Graeci nomen quod nos nominamus Volo, responderi θέλω; quid Graeci nomen quod nos nominamus Bene, responderi καλῶς; quid Graeci nomen quod nos nominamus Scriptum, responderi τὸ γεγραμμένον; quid Graeci nomen quod nos nominamus Et, responderi καί; quid Graeci nomen quod nos nominamus Ab, responderi ἀπό, quid Graeci nomen quod nos nominamus Heu, responderi οἶ, atque in his omnibus partibus orationis, quas nunc

ADEODATO. No lo dudo, puesto que reconozco que estas significan algo. Pero si me preguntas cómo se llaman, esto es, qué nombre recibe cada una de las cosas que esas otras clases de palabras significan, no puedo responder sino diciendo que reciben el nombre de la clase de palabra a la que pertenece, que estrictamente no es «nombre», pero aquí nos vimos obligados a llamarla así.

15. AGUSTÍN. ¿Acaso no te inquieta que haya alguien que debilite nuestro razonamiento diciendo que ha de atribuirse al apóstol la autoridad de las cosas pero no de las palabras y, por ello, que el fundamento de nuestra convicción no sea tan firme como pensamos? En efecto, puede ser que, aunque su vida y sus enseñanzas fueran correctísimas, haya hablado con menor corrección cuando dijo «en Él había sí», especialmente porque él mismo confiesa su impericia en el lenguaje.⁵ Entonces, ¿cómo piensas que ha de refutarse al que objeta eso?

ADEODATO. No tengo nada que objetar y te ruego que encuentres a alguno de aquellos a quienes se adjudica un gran conocimiento de las palabras para que, con su autoridad, logres mejor lo que deseas.

AGUSTÍN. Entonces, juzgas que la razón misma, sin la autoridad, es poco idónea para demostrar que todas las clases de palabras significan algo y que se las denomina a partir de ese significado. Pero si se llaman de alguna forma, entonces también se las nombra; y si se las nombra, se lo hace con un nombre, lo que podemos ver con facilidad en las distintas lenguas. Pues, ¿quién no ve que, si preguntas cómo nombran los griegos⁶ lo que nosotros nombramos «*quis*» [«quién»], se responde «*τις*», cómo nombran «*volo*» [«quiero»], se responde «*θέλω*»; cómo nombran «*bene*» [«bien»], se responde «*καλῶς*»; cómo nombran «*scriptum*» [«escrito»], se responde «*τὸ γεγραμμένον*»; cómo nombran «*et*» [«y], se responde «*καί*»; cómo nombran «*ab*» [«desde»], se responde «*ἀπό*»; cómo nombran «*heu*» [«¡ay!], se responde «*οἶ*»?⁷ ¿Y quién no ve que habla correctamente quien pregunta de esta

5. 2 Cor 11, 6: «Que si bien soy inculto en la palabra, mas no en la ciencia; pero bastante nos hemos dado a conocer a vosotros de todas maneras y en todas las cosas». En *De Doctrina christiana*, Agustín analiza este pasaje y defiende la elocuencia de Pablo y de los profetas. Cfr. Agustín, *De Doc. christ.*, 4.7.15.

6. Agustín recibió clases de griego en su niñez, pero no avanzó en el aprendizaje de esta lengua por la violencia con la que su maestro lo obligaba a estudiar. Esto se contrapone a la facilidad y al gusto con que Agustín aprende el latín: «A la hora de aprender tiene mayor fuerza el espontáneo deseo de saber que la temerosa necesidad» (Agustín, *Conf.*, 1.14.23). No obstante, en *De Doctrina christiana*, el Hiponense sostiene que es necesario el conocimiento de las lenguas griega y hebrea por parte de los cristianos, a fin de evitar errores en la interpretación de las Sagradas Escrituras (cfr. Agustín, *De Doc. christ.*, 2.11).

7. Además del *nomen*, estos son ejemplos de siete de las ocho clases de palabras que enumeramos antes: *pronomem*: «*quis*» («quien»); *verbum*: «*volo*» («querer»); *adverbium*: «*bene*»

enumeravi, recte loqui eum qui sic interroget: quod, nisi nomina essent, fieri non posset? Hac ergo ratione Paulum apostolum recte locutum esse, cum remotis omnium eloquentium auctoritatibus obtinere possimus; quid opus est quaerere cuius persona sententia nostra fulciatur?

16. Sed ne quis tardior aut impudentior nondum cedat, asseratque, nisi illis auctoribus, quibus verborum leges consensu omnium tribuuntur, nullo modo esse cessurum; quid in latina lingua excellentius Cicerone inveniri potest? At hic in suis nobilissimis orationibus quas Verri-
nas vocant, coram, praepositionem, sive illo loco adverbium sit, nomen appellavit. Verumtamen quia fieri potest ut ego illum locum minus bene intellegam, exponaturque alias aliter, vel a me vel ab alio; est ad quod responderi posse nihil puto. Tradunt enim nobilissimi disputationum magistri, nomine et verbo plenam constare sententiam, quae affirmari negarique possit: quod genus idem Tullius quodam loco pronuntiatum vocat: et cum verbi tertia persona est, nominativum cum ea casum

forma respecto de todas las clases de palabras que recién enumeré, lo que no puede suceder a menos que esas palabras sean nombres? Por lo tanto, podemos comprender por la razón, sin ninguna autoridad de los hombres versados en retórica, que el apóstol Pablo habló correctamente.⁸ ¿Por qué sería necesario, entonces, buscar una persona que apoye nuestra conclusión?

16. [Agustín: sigue de lo anterior] Pero por si algún tardo de entendimiento o imprudente todavía se resiste y afirma que de ningún modo cederá sino solo ante aquellas autoridades a quien el consenso de todos atribuye las leyes de las palabras, ¿a quién puede encontrarse más versado en la lengua latina que a Cicerón? Y él, en sus famosísimos discursos conocidos como las *Verrinas*, llamó «nombre» a la preposición «delante», a pesar de que en ese caso sea un adverbio.⁹ Sin embargo, dado que puede suceder que yo no comprenda ese pasaje correctamente y que pueda ser explicado de otro modo en otro lugar, ya sea por mí o por otro, juzgo que nada puede responderse sobre este asunto. En efecto, los más conocidos maestros de dialéctica¹⁰ enseñan que la oración completa consta de nombre y verbo, y puede afirmarse o negarse.¹¹ Y, en un pasaje, Tulio denomina a esta clase de oración «proposición».¹² A su vez, cuando el verbo está en tercera persona, estos maestros afirman que es necesario que el caso del nombre sea el

(«bien»); *participium*: «*scriptum*» («escrito»); *coniunctio*: «*et*» («y»); *praepositio*: «*ab*» («desde»); *interiectio*: «*heu*» («¡ay!»).

8. En estos pasajes Agustín introduce un tema importante que analizará con más propiedad en otras obras: la relación entre la razón y la autoridad. Recordemos que es la autosuficiencia de la razón lo que atrajo al joven Agustín hacia la secta de Manes frente a una Iglesia africana que afirmaba la necesidad de dar asentimiento a la autoridad. Cfr. *supra*, Introducción. Más adelante se volverá sobre este planteo. Cfr. *infra*, nota 3, cap. XI.

9. Cfr. Cicerón, *Oratio in c. Verrem*, 2.2.104.

10. Por «*Disputationum magistri*» se tradujo «maestros de dialéctica» en virtud de la definición agustiniana de esta disciplina como «la ciencia del correcto disputar» (Agustín, *Pr. dial.*, 1).

11. En este escrito Agustín define la oración completa (*sententia plena*) de un modo restringido como aquello compuesto de un nombre (*nomen*) y un verbo (*verbum*) y, asimismo, que puede ser afirmado o negado. En otros escritos, tales como los *Principia dialecticae*, ofrece una caracterización más amplia según la cual es oración completa tanto aquella que puede ser afirmada o negada como las que no (por ejemplo, las expresiones de deseo); cfr. Agustín, *Pr. dial.*, 2. El sentido restringido de oración completa se corresponde con lo que en la actualidad llamamos «proposición», mientras que el sentido amplio se refiere a «enunciado».

12. Con «Tulio» en la Antigüedad se hacía referencia a Marco Tulio Cicerón. En las *Disputationes Tusculanas*, Cicerón define a la proposición de la siguiente manera: «Toda proposición (esta es la primera palabra que se me ocurre para traducir el término griego *axiōma*, si luego encuentro una mejor, la usaré) es, por lo tanto, lo que es verdadero o falso»; Cicerón, *Disputationes tusculanae*, 1.14.

nominis aiunt esse oportere; et recte aiunt: quod mecum si consideres, velut cum dicimus: Homo sedet, Equus currit, agnoscis, ut opinor, duo esse pronuntiata.

ADEODATUS. Agnosco.

AUGUSTINUS. Cernis in singulis singula esse nomina, in uno homo, in altero equus; et verba singula, in uno sedet, in altero currit?

ADEODATUS. Cerno.

AUGUSTINUS. Ergo si dicerem, sedet tantum, aut currit tantum, recte a me quaereres, quis vel quid; ut responderem: homo, vel equus, vel animal, vel quodlibet aliud, quo possit nomen redditum verbo implere pronuntiatum, id est illam sententiam quae affirmari et negari potest.

ADEODATUS. Intellego.

AUGUSTINUS. Attende caetera, et finge nos videre aliquid longius, et incertum habere utrum animal sit an saxum, vel quid aliud, meque tibi dicere: Quia homo est, animal est; nonne temere dicerem?

ADEODATUS. Temere omnino: sed non temere plane diceres: Si homo est, animal est.

AUGUSTINUS. Recte dicis. Itaque in locutione tua placet mihi Si; placet et tibi: utrique autem nostrum in mea displicet Quia.

ADEODATUS. Assentior.

AUGUSTINUS. Vide iam utrum istae duae sententiae plena pronuntiata sint: Placet Si, Displicet, quia.

ADEODATUS. Plena omnino.

AUGUSTINUS. Age, nunc dic mihi quae ibi sint verba, quae nomina.

ADEODATUS. Verba ibi video esse placet, et displicet: nomina vero quid aliud quam si, et quia?

AUGUSTINUS. Has ergo duas coniunctiones etiam nomina esse satis probatum est.

ADEODATUS. Prorsus satis.

AUGUSTINUS. Potesne ipse per te in aliis partibus orationis hoc idem ad eandem regulam docere?

ADEODATUS. Possum.

nominativo,¹³ lo cual es correcto. Si lo consideras conmigo, creo que reconocerás que, por ejemplo, «el hombre está sentado» o «el caballo corre» son dos proposiciones.

ADEODATO. Lo reconozco.

AGUSTÍN. ¿Ves que en cada una de las proposiciones hay un único nombre, en una «hombre», en otra «caballo», y un único verbo, en una «está sentado», en otra «corre»?

ADEODATO. Lo veo.

AGUSTÍN. Por lo tanto, si solo dijera «está sentado» o «corre», me preguntarías correctamente «¿quién?» o «¿qué?», para que yo te respondiera: «un hombre», «un caballo», «un animal» o cualquier otra cosa por la cual el nombre pueda completar al verbo y hacer una proposición, esto es, una oración que puede ser afirmada o negada.

ADEODATO. Lo comprendo.

AGUSTÍN. Atiende a lo siguiente. Imagina que vemos algo a lo lejos y no estamos seguros de si es un animal, una piedra u otra cosa y yo dijera «porque es un hombre, es un animal», ¿no hablaría imprudentemente?

ADEODATO. Muy imprudentemente, pero no sería así si dijeras «si es un hombre, es un animal».

AGUSTÍN. Es cierto. Y me agrada el «si» en tu expresión, y a ti también; y a ambos nos desagrada el «porque» de la mía.

ADEODATO. Estoy de acuerdo.

AGUSTÍN. Observa ahora si las dos oraciones anteriores son completas, «me agrada el “si”» y «nos desagrada el “porque”».

ADEODATO. Son perfectamente completas.

AGUSTÍN. Ahora dime cuáles son allí los verbos y cuáles los nombres.

ADEODATO. Veo que los verbos son «agrada» y «desagrada», ¿y cuáles son los nombres sino «si» y «porque»?

AGUSTÍN. Por lo tanto, se prueba suficientemente que estas dos conjunciones también son nombres.

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. ¿Acaso puedes por ti mismo mostrar esto en las otras clases de palabras sirviéndote de esta misma regla?

ADEODATO. Sí.

13. En latín los sustantivos, adjetivos y pronombres tienen marcas morfológicas que indican la función sintáctica que cumple en la oración. El caso nominativo se utiliza para el sujeto y el complemento de un verbo copulativo.

Signa sui significativa

17. AUGUSTINUS. Transeamus ergo hinc, et iam dic mihi utrum sicut omnia verba nomina, et omnia nomina verba esse comperimus, ita tibi et omnia nomina vocabula, et omnia vocabula nomina esse videantur.

ADEODATUS. Plane inter haec quid distet praeter diversum syllabarum sonum non video.

AUGUSTINUS. Nec ego interim resisto, quamquam non desint qui etiam significatione ista discernunt, quorum sententiam modo considerare non opus est. Sed certe animadvertis ad ea iam signa nos pervenisse, quae se invicem significant, nulla praeter sonum distantia, et quae seipsa significant cum caeteris omnibus partibus orationis.

ADEODATUS. Non intellego.

AUGUSTINUS. Non ergo intellegis et nomen vocabulo et vocabulum nomine significari; et ita ut praeter sonum litterarum nihil intersit, quantum ad generale nomen pertinet: nam et speciale nomen dicimus, quod inter octo partes orationis ita est, ut alias septem non contineat.

ADEODATUS. Intellego.

AUGUSTINUS. At hoc est quod dixi, se invicem significare vocabulum et nomen.

Signos que se significan a sí mismos

17. AGUSTÍN. Dejemos esto a un lado y dime ahora si, tal como vimos que todas las palabras son nombres y todos los nombres son palabras, te parece también que todos los nombres son vocablos y todos los vocablos son nombres.

ADEODATO. No veo diferencia entre ellos más que en el distinto sonido de las sílabas.

AGUSTÍN. Por ahora no me opongo a lo que dices, pues, aunque no falten quienes distinguen entre nombre y vocablo por su significado, no es necesario considerar su opinión. Sin embargo, ciertamente adviertes que hemos arribado ya a los signos que se significan mutuamente, que no se diferencian en nada excepto en su sonido, y que se significan a sí mismos junto con todas las otras clases de palabras.

ADEODATO. No comprendo.

AGUSTÍN. Entonces tampoco comprendes que con «nombre» se significa el vocablo y con «vocablo», el nombre, de tal modo que no hay ninguna diferencia además del sonido de las letras si consideramos el nombre en sentido general. Pues llamamos «nombre» en sentido estricto a aquello que se encuentra entre las ocho clases de palabras, y que excluye a las otras siete.

ADEODATO. Lo entiendo.

AGUSTÍN. Eso es lo que dije, a saber, que «vocablo» y «nombre» se significan mutuamente.

18. ADEODATUS. Teneo, sed quaero quid dixeris, Cum etiam seipsa significant cum aliis partibus orationis.

AUGUSTINUS. Nonne superior ratio docuit nos, omnes partes orationis, et nomina posse dici et vocabula, id est et nomine et vocabulo posse significari?

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Quid? ipsum nomen, id est sonum istum duabus syllabis expressum, si ex te quaeram quid appelles, nonne recte mihi respondebis, Nomen?

ADEODATUS. Recte.

AUGUSTINUS. Num ita se significat hoc signum quod quatuor syllabis enuntiamus cum dicimus: coniunctio? Hoc enim nomen inter illa quae significat, numerari non potest.

ADEODATUS. Recte accipio.

AUGUSTINUS. Id est quod dictum est nomen seipsum significare cum aliis quae significat; quod etiam de vocabulo licet per teipsum intellegas.

ADEODATUS. Iam facile est: sed illud mihi nunc venit in mentem, nomen et generaliter et specialiter dici; vocabulum autem inter octo partes orationis non accipi: quare hoc quoque inter se praeter diversum sonum differre arbitror.

AUGUSTINUS. Quid? nomen et ὄνομα distare inter se aliquid putas praeter sonum, quo etiam linguae discernuntur latina atque graeca?

ADEODATUS. Hic vero nihil aliud intellego.

AUGUSTINUS. Perventum est ergo ad ea signa quae et seipsa significant, et aliud ab alio invicem significetur, et quidquid ab uno hoc et ab alio; et nihil praeter sonum inter se differant: nam hoc quartum modo invenimus; tria enim superiora, et de nomine et verbo intelleguntur.

ADEODATUS. Omnino perventum.

18. ADEODATO. Lo comprendo, pero lo que ahora quiero saber es qué quisiste decir con «se significan a sí mismos junto con las otras clases de palabras».

AGUSTÍN. ¿No nos enseñó el razonamiento anterior que todas las clases de palabras pueden ser llamadas tanto «nombres» como «vocablos», esto es, pueden significarse tanto con «nombre» como con «vocablo»?

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. Pero si te preguntara cómo llamas al nombre, esto es, al sonido expresado en dos sílabas, ¿no me responderías correctamente «nombre»?

ADEODATO. Sí.

AGUSTÍN. ¿Acaso con «nombre» no se significa también el signo que se enuncia con tres sílabas, a saber, «conjunción»? Pues este nombre no puede contarse entre las cosas que él mismo significa.

ADEODATO. Lo acepto.

AGUSTÍN. Eso es lo que se dijo: «nombre» se significa a sí mismo junto con las otras cosas que significa, lo que también sucede con «vocablo», como comprenderás por ti mismo.

ADEODATO. Ahora lo comprendo fácilmente. Sin embargo, me viene a la mente que «nombre» se dice de un modo general y de un modo estricto, y que «vocablo» no se considera como una de las ocho clases de palabras. Por ello, creo que también difieren entre sí en eso, además de su diferencia de sonido.

AGUSTÍN. ¿Pero acaso piensas que «*nomen*» [«nombre»] se diferencian entre sí en algo más que en el sonido, por el cual se distinguen también la lengua latina y griega?

ADEODATO. Allí no veo otra diferencia.

AGUSTÍN. Hemos llegado, entonces, a los signos que se significan a sí mismos, que se significan mutuamente uno al otro, que lo que uno significa también lo significa el otro y que no se diferencian en nada además del sonido. Y esta cuarta característica la hemos descubierto ahora, pues las tres anteriores se comprenden a partir de la relación entre «nombre» y «palabra».¹

ADEODATO. Así es.

1. En esta intervención Agustín resume la clasificación de los diversos niveles de equivalencia entre los signos. En primer lugar, se encuentran los «signos que se significan a sí mismos», esto es, signos que están incluidos dentro de sus propios referentes (por ejemplo: el signo «palabra» es una palabra, mientras que el signo «conjunción» no es una conjunción y, por ello, no se significa a sí mismo). En segundo lugar, están los «signos que se significan mutuamente uno al otro», esto es, signos que se incluyen entre sí en sus referentes (por ejemplo: «signo» y «palabra» se significan mutuamente, ya que el primero es una palabra y el segundo es un signo). En tercer lugar, se encuentran los signos «que lo que uno significa también lo significa el otro», es decir, signos

cuyos referentes son idénticos, pero que no siempre expresan lo mismo (este es el caso de «*nomen*» y «*verbum*», ambos tienen el mismo referente en cuanto se los considera como «palabra», pero ambos términos también se utilizan en un sentido restringido para referirse a una clase de palabra en particular, cfr. *supra*, nota 8, cap. IV). En cuarto lugar, se encuentran los signos que «no se diferencian en nada además del sonido», esto es, signos que tienen el mismo referente y que se utilizan siempre en el mismo sentido. En este último caso, Agustín utiliza dos términos de lenguas distintas como ejemplo: «*nomen*» en latín y «ὄνομα» en griego. En ese sentido, este pasaje parecería mostrar que hay una perfecta equivalencia entre los referentes de las dos lenguas, lo cual permitiría una traducción perfecta entre una y otra. Sin embargo, si tenemos en cuenta otras obras de Agustín, esta identidad se limita solo a algunas palabras. Por ejemplo, en *De Civitate Dei* muestra las diferencias entre las palabras griegas y latinas que refieren a «religión» y «piedad». Cfr. Agustín, *De Civitate Dei*, 10.12.3.

Epilogus praecedentium capitum

19. AUGUSTINUS. Iam quae sermocinando invenerimus, velim recenseas.

ADEODATUS. Faciam quantum possum. Nam primo omnium recordor aliquandiu nos quaesisse quam ob causam loquamur, inventumque esse docendi commemorandive gratia nos loqui, quandoquidem nec cum interrogamus, aliud agimus quam ut ille qui interrogatur discat quid velimus audire; et in cantando, quod delectationis causa facere videmur, non sit proprium locutionis; in orando Deo, quem doceri aut commemorari existimare non possumus, id verba valeant, ut vel nos ipsos commonefaciamus, vel alii commoneantur doceanturve per nos. Deinde cum satis constitisset verba nihil aliud esse quam signa; ea vero quae non aliquid significant, signa esse non posse, proposuisti versus, cuius verba singula quid significarent, conarer ostendere: is autem erat:

Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui.

Cuius secundum verbum quamvis notissimum et manifestissimum, quid tamen significaret, non reperiebamus. Cumque mihi videretur non frustra nos id in loquendo interponere, sed quod eo aliquid doceamus audientem, ipsam mentis affectionem, cum rem quam quaerit, non esse invenit, vel invenisse se putat, hoc verbo fortasse indicari; respondisti tu quidem, sed tamen nescio quam profunditatem quaestionis ioco evitans, in aliud tempus illustrandam distulisti: nec me debiti quoque tui oblitum putes. Inde tertium in versu verbum cum satagerem exponere, urgebar abs te, ut non verbum aliud quod idem valeret, sed rem ipsam potius quae per verba significaretur ostenderem. Cumque id sermocinantibus nobis fieri non posse dixissem, ventum est ad ea quae interrogantibus digito monstrantur. Haec ego corporalia esse omnia

Epílogo de los capítulos anteriores

19. AGUSTÍN. Ahora quisiera que resumieras lo que hemos descubierto conversando.

ADEODATO. Haré lo que pueda. En primer lugar recuerdo que hemos buscado por algún tiempo cuál es la razón por la que hablamos, y descubrimos que hablamos para enseñar o recordar, puesto que, cuando preguntamos, no hacemos sino enseñar a quien se le pregunta lo que queremos oír; y que cantar, lo cual vemos que se hace por placer, no es propiamente hablar. También descubrimos que en la oración a Dios, como no podemos pensar que se le enseñe o recuerde algo a Él, las palabras tienen la capacidad de recordarnos algo o bien de recordar o enseñar algo a otros. Luego de haber establecido suficientemente que las palabras no son sino signos y que las cosas que no significan nada no pueden ser signos, propusiste un verso, y me esforcé en mostrar qué significan cada una de sus palabras. El verso era: «*Si nihil ex tanta superis placet urbe relinqui*». No encontrábamos el significado de la segunda palabra a pesar de ser conocidísima y muy manifiesta. Y como me parecía que al hablar no la introducimos en vano, sino que con ella enseñamos algo al que escucha, tú respondiste que con esa palabra se indica quizá la afección misma de la mente cuando encuentra o cree haber encontrado que la cosa que busca no existe. Sin embargo, evitando con una broma no sé qué cuestión profunda, la dejaste para tratar en otro momento, y no creas que me he olvidado de tu promesa. Después, cuando me ocupaba de exponer la tercera palabra del verso, me urgiste a que te muestre no otra palabra que valga lo mismo, sino más bien la cosa misma que esa palabra significa. Y habiéndote dicho que no podíamos hacerlo conversando, concluimos que esas cosas se pueden señalar

arbitrabar, sed invenimus sola visibilia. Hinc nescio quomodo ad surdos et histriones devenimus, qui non quae sola videri possunt, sed multa praeterea ac prope omnia quae loquimur, gestu sine voce significant; eosdem tamen gestus signa esse comperimus. Tum rursus quaerere copimus, quomodo res ipsas quae signis significantur, sine ullis signis valeremus ostendere, cum et ille paries, et color, et omne visibile, quod intentione digiti ostenditur, signo quodam convinceretur ostendi. Hic ego errans cum inveniri tale nihil posse dixissem, tandem inter nos constitit, ea posse demonstrari sine signo, quae cum a nobis quaeruntur, non agimus, et post inquisitionem agere possumus; locutionem tamen ex eo non esse genere: siquidem et loquentes cum interrogamur quid sit locutio, istam per seipsam demonstrare facile esse satis apparuit.

20. Ex quo admoniti sumus aut signis signa monstrari, aut signis alia quae signa non sunt, aut etiam sine signo res quas agere post interrogationem possumus: horumque trium primum diligentius considerandum discutiendumque suscepimus. Qua disputatione declaratum est, partim esse signa, quae ab iis signis quae significarent, significari vicissim non possent, ut est hoc quadrisyllabum cum: coniunctio, dicimus: partim quae possent, ut cum dicimus: signum, etiam verbum significamus; et cum dicimus: verbum, etiam signum significamus; nam signum et verbum, et duo signa, et duo verba sunt. In hoc autem genere, quo invicem se signa significant, quaedam non tantum, quaedam tantum, quaedam vero etiam idem valere monstratum est. Etenim hoc disyllabum, quod sonat cum dicimus: signum, prorsus omnia quibus quidque significatur significat: non autem omnium signorum signum est cum dicimus: verbum, sed tantum eorum quae articulata voce proferuntur. Unde manifestum est, quamvis et verbum signo, et signum verbo, id est et duae istae syllabae illis, et illae istis significentur, plus tamen signum valere quam verbum, plura scilicet illis duabus syllabis,

con el dedo a quienes lo preguntan. Yo creía por eso que todas esas cosas eran corporales, pero descubrimos que eran solo las visibles. De allí no sé cómo llegamos a los sordos y actores, y advertimos que ellos significan con gestos y sin voz no solo lo que puede verse, sino también muchas otras cosas, incluso casi todo lo que decimos; y comprendimos que los mismos gestos son signos. Entonces comenzamos nuevamente a preguntarnos cómo mostrar las cosas mismas que los signos significan sin valernos de ningún signo, puesto que aquella pared, el color y todo lo visible que se muestra al señalar con el dedo prueba que se lo hace con un cierto signo. Y equivocándome allí al haber dicho que no puede hacerse tal cosa, finalmente acordamos que pueden demostrarse sin signos las cosas que no estamos haciendo cuando se nos pregunta y podemos hacer luego de la pregunta. Sin embargo, el habla no era de esa clase, ya que si se pregunta a los que lo hacen qué es hablar, es evidente que el habla se muestra fácilmente por sí misma.

20. A partir de ello advertimos que o bien con signos se muestran signos, o bien con signos se muestran otras cosas que no son signos, o bien sin signos se muestran cosas que podemos hacer después de que se nos pregunte. Luego de eso, tomamos el primero de estos tres casos para considerar y discutir atentamente. En esta discusión establecimos, por una parte, que hay signos que no pueden ser significados a su vez por los signos que ellos mismos significan, como sucede con el trisílabo «conjunción». Por otra parte, hay otros que sí pueden serlo, como «signo», que también significa palabra, y «palabra», que también significa signo, pues «signo» y «palabra» son tanto dos signos como dos palabras. Y se ha mostrado que en esta clase de signos que se significan mutuamente, unos tienen un valor igual, otros, distinto, y otros, idéntico.¹ En efecto, el bisílabo «signo» [*signum*] significa simplemente todas las cosas que significan algo; pero «palabra» [*verbum*] no es signo de todos los signos, sino solo de aquellos que se profieren a través de una voz articulada. De allí es manifiesto que, aunque «palabra» significa signo y «signo», palabra, esto es, aquellas dos sílabas a estas y estas a aquellas, sin embargo el signo tiene un valor más amplio que la palabra, pues evidentemente aquellas dos sílabas significan más cosas que estas. Pero «palabra» en sentido general y «nombre» en sentido general tienen igual valor. La

1. Agustín diferencia entre palabras que tienen «más valor» (*valet plus*), «igual valor» (*valet tantundem*) y «valor idéntico» (*valet idem*). El primer caso corresponde a aquellas que significan más cosas que otras, como «signo» y «palabra», pues toda palabra es signo, pero no todo signo es palabra. El segundo caso es el de las palabras que comparten las cosas que cada una significa, pero que, sin embargo, se diferencian en cuanto la razón por la que tales cosas son significadas es distinta, como, por ejemplo, «visible» y «coloreado». El tercer caso es el de aquellas palabras cuya única diferencia se encuentra en su aspecto sonoro, tales como «nomen» y «ὄνομα» en griego.

quam istis significantibus. Tantumdem autem valet generale verbum, et generale nomen. Docuit enim ratio omnes partes orationis etiam nomina esse, quod et pronomina his addi possunt, et de omnibus dici potest quod aliquid nominent, et nulla earum sit quae non verbo adiuncto pronuntiatum possit implere. Sed cum tantumdem valeant nomen et verbum, eo quod omnia quae verba sunt, sint etiam nomina; non tamen idem valent. Alia quippe de causa verba, et alia nomina nuncupari, satis probabiliter disputatum est. Siquidem alterum horum ad auris verberationem, alterum ad animi commemorationem notandam esse comperit, vel ex hoc intellegi potest, quod in loquendo rectissime dicimus: Quod est huic rei nomen, rem memoriae mandare cupientes; Quod est autem huic rei verbum, dicere non solemus. Quae vero non solum tantumdem, sed etiam idem omnino significant, et inter quae nihil praeter litterarum distet sonum, nomen et ὄνομα invenimus. Illud sane mihi elapsus erat an hoc genere, in quo invicem se significant, nullum nos signum comperisse, quod non inter caetera quae significat, se quoque significet. Haec quantum potui recordatus sum. Tu iam videris, quem nihil puto in hoc sermone nisi scientem certumque dixisse, utrum ista bene ordinateque digesserim.

razón enseña que todas las clases de palabras son nombres, porque no solo pueden agregárseles pronombres, sino además puede decirse acerca de todas ellas que nombran algo y que ninguna es tal que, agregándole un verbo, no pueda constituir una proposición. Sin embargo, aunque «nombre» y «palabra» tengan igual valor, puesto que todas las cosas que son palabras son también nombres, su valor no es idéntico. Como sabes, nuestro debate enseñó que probablemente unos se llaman «palabras» por una razón y los otros «nombres» por otra. Hemos mostrado que ha de tenerse en cuenta que la palabra hiere al oído y el nombre evoca el recuerdo del alma. Incluso a partir de esto puede comprenderse que es correcto decir «¿cuál es el nombre de esta cosa que deseamos confiar a la memoria?», y que no solemos decir «¿cuál es la palabra de esta cosa?». También descubrimos signos que no solo tienen un significado semejante, sino que son completamente idénticos y no se diferencian entre sí más que por el sonido de las letras, como «nombre» y «ὄνομα». Por cierto, había olvidado que en la clase de los signos que se significan mutuamente no encontramos ninguno que no se signifique también a sí mismo entre los restantes que significa. Esto es lo que puedo recordar. Tú me dirás, dado que no has dicho nada en esta conversación, sin saberlo y sin tener certeza de ello, si discurrí correcta y adecuadamente.

CAPUT VIII

**Non frustra haec disputari. Item signis
auditis animum, ut interroganti
respondeatur, ad res significatas
esse referendum**

21. AUGUSTINUS. Satis tu quidem memoriter omnia quae vellem recolisti; et, ut tibi fatear, multo evidentius mihi nunc videntur ista distincta, quam cum ea inquirendo ac disserendo de nescio quibus latebris ambo erueremus. Sed quonam tantis ambagibus tecum pervenire moliar, difficile dictu est hoc loco. Tu enim fortasse aut ludere nos, et a seriis rebus avocare animum, quasi quibusdam puerilibus quaestiunculis, arbitraris, aut parvam vel mediocrem aliquam utilitatem requirere; aut si magnum quiddam parturire istam disputationem suspicaris, iamiamque id scire sive saltem audire desideras. Ego autem credas velim, neque me vilia ludicra hoc instituisse sermone, quamvis fortasse ludamus, idque ipsum tamen non puerili sensu aestimandum sit; neque parva bona vel mediocria cogitare. Et tamen si dicam vitam esse quamdam beatam, eandemque sempiternam, quo nos Deo duce, id est ipsa veritate, gradibus quibusdam infirmo gressui nostro accommodatis perducere cupiam; vereor ne ridiculus videar, qui non rerum ipsarum quae significantur, sed consideratione signorum tantam viam ingredi coeperim. Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem, quibus regionis illius, ubi beata vita est, calorem ac lucem non modo sustinere, verum etiam amare possimus.

No se discute en vano acerca de estas cosas. Asimismo, para responder a quien pregunta, el alma debe dirigirse desde los signos oídos hacia las cosas significadas

21. AGUSTÍN. Has recordado adecuadamente todas las cosas que quería y, te confieso, ahora me parecen mucho más evidentes que cuando, al investigar y discutir, las sacábamos de no sé qué escondites. Pero es difícil decir en este momento a dónde planeo llevarte con tantos rodeos. Tú quizá pienses, o bien que estamos jugando y apartamos el alma de las cosas serias, como si se tratara de cuestioncillas de niños, o que buscamos algo de una utilidad pobre o mediocre; o bien, si sospechas que esta discusión dará a luz algo importante, deseas conocerlo inmediatamente o, al menos, oírlo. Sin embargo, quiero que sepas que no he introducido un mero juego con esta conversación, aunque quizá jugamos. Con todo, no tenemos que considerar que se lo hizo en sentido pueril, ni pienso que los bienes que buscamos obtener de ello sean pobres o mediocres. Si dijera que hay una vida feliz y eterna, a la cual, conducidos por Dios, esto es, por la verdad misma, deseo que seamos llevados por ciertos escalones apropiados a nuestros pequeños pasos, temo parecer ridículo por haber comenzado un camino tan importante por la consideración de los signos y no por la de las cosas mismas que estos significan. Entonces, me perdonarás si practico contigo: no lo hago para jugar, sino para ejercitar las fuerzas y la agudeza de la mente,¹ con las cuales podamos no solo soportar sino además amar el calor y la luz de aquella región donde la vida es feliz.²

1. Cfr. *supra*, Introducción.

2. En numerosos textos Agustín sostiene que «todo hombre desea ser feliz». Se inscribe así en la tradición eudemonista griega. La vida bienaventurada es el fin o propósito de la naturaleza humana. Sin embargo, en el contexto cristiano la felicidad adquiere un perfil bien definido. Aun

ADEODATUS. Perge potius ut coepisti: nam nunquam ego contemnenda putem quae tu dicenda vel agenda putaveris.

22. AUGUSTINUS. Age, iam ergo illam partem consideremus, cum signis non alia signa significantur, sed ea quae significabilia vocamus. Et primum dic mihi utrum homo, homo sit.

ADEODATUS. Nunc vero an ludas nescio.

AUGUSTINUS. Quid ita?

ADEODATUS. Quia quaerendum ex me censes, utrum homo aliud sit quam homo.

AUGUSTINUS. Ita credo te illudi arbitraberis, si etiam quaererem utrum prima huius nominis syllaba aliud sit quam, ho, et aliud secunda quam, mo.

ADEODATUS. Ita omnino.

AUGUSTINUS. At istae duae syllabae coniunctae, homo est: an negabis?

ADEODATUS. Quis neget?

AUGUSTINUS. Quaero ergo, num tu duae istae syllabae coniunctae sis.

ADEODATUS. Nullo modo: sed video quo tendas.

AUGUSTINUS. Dicit ergo, ne me contumeliosum putes.

ADEODATUS. Concludi existimas quod homo non sim.

AUGUSTINUS. Quid, tu non idem existimas, qui omnia superiora ex quibus hoc confectum est, vera esse concedis?

ADEODATUS. Non tibi ego dicam quid existimem, nisi prius abs te audiero, cum quaereret utrum homo, homo sit, de duabus istis syllabis, an de re ipsa quam significant, me interrogaveris?

AUGUSTINUS. Tu potius responde ex qua parte acceperis interrogationem meam: nam si est ambigua, prius hoc cavere debuisti, neque mihi respondere antequam certus fieres quonam modo rogaverim.

ADEODATUS. Quid enim me impediret haec ambiguitas, cum ego ad utrumque responderim; homo enim prorsus homo est: nam et istae duae syllabae nihil aliud sunt quam istae duae syllabae; et id quod significant, nihil aliud est, quam id quod est.

ADEODATO. Entonces mejor continúa como comenzaste, pues nunca juzgaré como despreciable lo que tú piensas que ha de decirse o hacerse.

22. AGUSTÍN. Avancemos entonces. Consideremos ahora el caso de los signos que no significan otros signos, sino aquellas cosas que llamamos «significables». En primer lugar, dime si acaso hombre es hombre («*utrum homo homo sit*»)³

ADEODATO. Ahora no sé si estás jugando.

AGUSTÍN. ¿Por qué?

ADEODATO. Porque piensas que es necesario preguntarme si hombre no es otra cosa que hombre.

AGUSTÍN. Juzgarías que me burlo de ti, creo, si te preguntara si la primera sílaba de ese nombre no es sino «hom» y la segunda, «bre».

ADEODATO. Exactamente.

AGUSTÍN. ¿Acaso negarás que estas dos sílabas unidas forman «hombre»?

ADEODATO. ¿Quién lo negaría?

AGUSTÍN. Te pregunto entonces si tú eres estas dos sílabas unidas.

ADEODATO. De ningún modo, pero veo hacia dónde te diriges.

AGUSTÍN. Dilo, entonces, para que no creas que soy insolente.

ADEODATO. Piensas que se ha concluido que no soy hombre.

AGUSTÍN. ¿Pero acaso tú no crees lo mismo, dado que concediste que era verdadero todo lo anterior a partir de lo cual se ha arribado a esta conclusión?

ADEODATO. No te diré qué pienso, a menos que primero tú me digas si, cuando preguntas si hombre es hombre, me preguntas acerca de esas dos sílabas o acerca de la cosa misma que significan.

AGUSTÍN. Mejor responde tu primero cómo entendiste mi pregunta, pues si es ambigua, debiste primero precaverte de eso y no responderme antes de estar seguro de qué fue lo que te solicité.

ADEODATO. Esa ambigüedad no sería ningún obstáculo si respondiera a ambos sentidos: el hombre es ciertamente hombre, pues no solo estas dos sílabas no son distintas a aquellas dos, sino también eso que significan no es otra cosa que eso que es.

cuando se identifica con la sabiduría –al igual que en el mundo griego– coincide además con la visión de Dios (*visio Dei*) que se realiza en la vida futura, no en la presente. En esta vida mortal, el hombre posee un modo imperfecto de felicidad que es la felicidad en la esperanza. Cfr. Agustín, *Conf.*, 10.21.31-10.23.33. En este tema como en otros, Agustín retoma tópicos propios de la tradición griega pero los inscribe en un nuevo paradigma de sabiduría.

3. Cfr. *supra*, nota 7, cap. I. A lo largo de este párrafo Agustín juega con la distinción entre uso y mención, al preguntarle a Adeodato «si acaso hombre es hombre» sin especificar si se refiere a la palabra de dos sílabas o al mamífero bípedo.

AUGUSTINUS. Scite hoc quidem: sed cur hoc solum quod dictum est homo, non etiam caetera quae locuti sumus, ad utrumque accepisti?

ADEODATUS. Unde enim vincor quod et caetera non sic acceperim?

AUGUSTINUS. Ut alia omittam, eam ipsam primam rogationem meam, si totam ex ea parte accepisses, qua syllabae sonant, nihil mihi respondisses; possem tibi enim videri nihil etiam interrogasse: nunc vero cum tria verba sonuerim, quorum unum in medio repetivi dicens utrum homo, homo sit, primum et ultimum verbum, non secundum ipsa signa, sed secundum ea quae his significantur te accepisse, vel hoc solo manifestum est, quod statim certus ac fidens rogationi respondendum putasti.

ADEODATUS. Verum dicis.

AUGUSTINUS. Cur ergo id tantum quod in medio positum est, et secundum id quod sonat, et secundum id quod significat, te accipere libuit?

ADEODATUS. Ecce iam totum ex ea tantum parte qua significatur accipio: assentior enim tibi, sermocinari nos omnino non posse, nisi auditis verbis ad ea feratur animus, quorum ista sunt signa. Quare ostende nunc, quomodo ista ratiocinatione deceptus sim, qua me hominem non esse concluditur.

AUGUSTINUS. Imo eadem rursus interrogabo, ut ipse invenias ubi lapsus sis.

ADEODATUS. Bene facis.

23. AUGUSTINUS. Illud ergo quod primo quaesieram, quia iam dedisti, non quaeram. Vide igitur diligentius, utrum syllaba, ho, nihil aliud sit quam, ho; et utrum, mo, nihil aliud sit quam, mo.

ADEODATUS. Hic prorsus nihil aliud video.

AUGUSTINUS. Vide etiam num istis duabus iunctis, homo, fiat.

ADEODATUS. Nequaquam hoc concesserim: placuit enim, et recte placuit, signo dato id quod significatur attendere, et ex eius consideratione vel dare, vel negare quod dicitur. Illae autem separatim enuntiatae syllabae, quia sine ulla significatione sonuerunt, hoc eas esse quod sonuere concessum est.

AUGUSTINUS. Placet igitur, firmumque animo tenes non respondendum esse interrogationibus, nisi ex iis rebus quae verbis significantur.

ADEODATUS. Non intellego cur displiceat, si modo verba sint.

AUGUSTINUS. Vellem scire quomodo illi resisteres, de quo iocantes solemus audire, quod ex eius ore cum quo disputabat, leonem processisse

AGUSTÍN. Evidentemente esto lo sabes. Pero ¿por qué has tomado «hombre» en los dos sentidos y no las restantes cosas que hemos dicho?

ADEODATO. ¿Cómo me convences de que no haya tomado así también las restantes?

AGUSTÍN. Para dejar de lado esas otras cosas, si hubieras considerado mi primera pregunta a partir del sonido de las sílabas, no me hubieras respondido nada, pues podría parecerme que tampoco te había preguntado nada. Pero ahora, luego de haber pronunciado las cuatro palabras, entre las cuales repetí una de ellas al decir «si acaso hombre es hombre», entendiste la primera y la tercera no según los signos mismos, sino según lo que ellos significan, quizá por esto solo es manifiesto que inmediatamente pensaste, seguro y confiado, que debías responder a la pregunta.

ADEODATO. Es verdad.

AGUSTÍN. Entonces, ¿por qué estás dispuesto a considerar solo la segunda y la cuarta palabra tanto según su sonido como según su significado?

ADEODATO. En este caso considero todas las palabras solo según su significado. Conuerdo contigo en que no podríamos conversar a menos que, una vez oídas las palabras, dirijamos el alma a las cosas de las cuales estas son signos. Por lo tanto, muéstrame ahora cómo me he engañado en este razonamiento, por el cual se concluye que yo no soy hombre.

AGUSTÍN. Volveré a preguntarte lo mismo, para que tú descubras dónde te equivocaste.

ADEODATO. Haces bien.

23. AGUSTÍN. No te preguntaré, entonces, lo que te había preguntado primero, porque ya lo respondiste. Ahora observa con mayor cuidado si la sílaba «hom» es distinta que «hom» y si «bre» es distinta que «bre».

ADEODATO. Allí ciertamente no veo otra cosa.

AGUSTÍN. Observa ahora si esas dos sílabas unidas hacen un «hombre».

ADEODATO. De ningún modo concederé eso, pues admito, y con razón, que, dado un signo, se atiende a lo que este significa y, a partir de esta consideración, se afirma o se niega lo que se dice. Pero concedimos que aquellas dos sílabas, enunciadas por separado, son tan solo lo que suenan porque se dicen sin ningún significado.

AGUSTÍN. Entonces admites y tienes una firme convicción de que no debes responder a las preguntas sino a partir de las cosas que las palabras significan.

ADEODATO. No entiendo por qué se ha de rechazar esto, si solo se trata de palabras.

AGUSTÍN. Quisiera saber de qué modo refutarás a aquel, de quien solemos oír riéndonos, que concluyó que un león había salido de la boca

concluserit. Cum enim quaesisset, utrum ea quae loqueremur, nostro ore procederent, atque ille non potuisset negare; quod facile fuit, egit cum homine, ut in loquendo leonem nominaret: hoc ubi factum est, ridicule insultare coepit et premere, ut quoniam quidquid loquimur, ore nostro exire confessus erat, et leonem se locutum esse nequibat abnue-re, homo non malus tam immanem bestiam videretur vomuisse.

ADEODATUS. Minime vero erat arduum scurrae huic resistere; non enim concederem ore nostro exire quodcumque loquimur. Nam quae loquimur, ea significamus; non autem quae res significatur, sed signum quo significatur loquentis ore procedit, nisi cum ipsa signa significan-tur: quod genus paulo ante tractavimus?

24. AUGUSTINUS. Bene tu quidem hoc modo adversus illum esses pa-ratus: verumtamen mihi quid respondebis, utrum homo nomen sit re-quirenti?

ADEODATUS. Quid, nisi esse nomen?

AUGUSTINUS. Quid? cum te video, num nomen video?

ADEODATUS. Non.

AUGUSTINUS. Visne igitur dicam quod sequitur?

ADEODATUS. Ne quaeso; nam mihi ipse renuntio, me hominem non esse, qui nomen esse responderim, cum homo utrum nomen esset in-quireres. Iam enim placuerat, ex ea re quae significaretur, aut assentiri, aut negare quod dicitur.

AUGUSTINUS. At mihi videtur non te frustra in hanc responsionem de-cidisse; nam vigilantiam tuam mentibus nostris indita ipsa lex rationis evicit: nam si quaererem quid esset homo, responderes fortasse animal; si autem quaererem quae pars orationis esset homo, nullo modo pos-ses recte respondere nisi, Nomen: quamobrem cum homo et nomen, et animal esse inveniatur, illud dicitur ex ea parte qua signum est, hoc ex parte rei quam significat. Qui ergo quaerit utrum homo nomen sit, nihil ei aliud quam esse respondeam: satis enim significat ex ea parte se velle audire, qua signum est. Si autem quaerit utrum animal sit, multo proclivius annuam: quoniam si tacens et nomen et animal, tantum quid esset homo requireret, placita illa loquendi regula ad id quod duabus syllabis significatur, animus curreret; neque quidquam responderetur nisi animal, vel etiam tota definitio diceretur, id est animal rationale mortale: an tibi non videtur?

ADEODATUS. Profsus videtur: sed cum esse nomen concesserimus, quomodo illam conclusionem nimis contumeliosam evitabimus, qua nos homines non esse conficitur?

de uno con quien disputaba, pues luego de preguntarle si las cosas que decimos proceden de nuestra boca, lo que este hombre no pudo negar, lo condujo con facilidad a que dijera «león»; y, después de eso, comenzó a ridiculizarlo y a apremiarlo, porque si todo lo que decimos, como este había concedido, sale de nuestra boca, y no pudiendo negar que dijo «león», consideró que el buen hombre había vomitado una bestia enorme.

ADEODATO. No es muy difícil refutar a este burlón, pues yo no le concedería que todo lo que decimos sale de nuestra boca, ya que significamos todo lo que decimos, pero las cosas que se significan no proceden de la boca del que habla, sino solo sus signos, a menos que se signifiquen a estos últimos, caso que tratamos poco antes.

24. AGUSTÍN. Ciertamente estarías bien preparado contra aquel adversario, pero ¿qué me responderás si te pregunto si «hombre» es «nombre»?

ADEODATO. ¿Qué otra cosa podría responder sino que es «nombre»?

AGUSTÍN. ¿Pero acaso veo un nombre cuando te veo?

ADEODATO. No.

AGUSTÍN. ¿Quieres entonces que te diga qué se desprende de esto?

ADEODATO. Te pido que no, pues, cuando me preguntaste si hombre es nombre, yo mismo renuncié a ser hombre al responderte que es nombre. En efecto, ya habíamos acordado asentir o negar lo que se dice a partir de la cosa que se significa.

AGUSTÍN. Me parece que no en vano llegaste a esta respuesta, pues la ley misma de la razón, ínsita en nuestras mentes, despertó tu interés. Si preguntara qué es el hombre, respondería quizá que es un animal; pero si preguntara qué clase de palabra es «hombre», de ningún modo podría responder correctamente sino diciendo que es un nombre, por lo cual al descubrir que hombre es tanto nombre como animal notamos que se responde «nombre» en cuanto es signo, y «animal», en cuanto es la cosa significada. Por consiguiente, a quien preguntara si «hombre» es un nombre, le responderé que lo es, pues expresa claramente que quiere saber ese aspecto por el cual es signo. Pero si preguntara si es animal, asentiré aún con mayor facilidad. Y si solo preguntara qué es el hombre, sin decir «nombre» o «animal», al dirigirse el alma a lo que esas dos sílabas significan según esa regla que seguimos al hablar, no le responderé sino que es un animal o, incluso, toda la definición, esto es, que es un animal racional mortal. ¿Estás de acuerdo?

ADEODATO. Sí, lo estoy. Pero, habiendo concedido que es nombre, ¿cómo evitaremos aquella conclusión tan insolente, por la cual se sigue que no somos hombres?

AUGUSTINUS. Quomodo putas, nisi docendo non ex ea parte illatam, qua interroganti assentiebamur? Aut si ex ea parte illam se fatetur inferre, nullo modo est formidanda: quid enim metuam hominem, id est tres istas syllabas non esse me confiteri?

ADEODATUS. Nihil est verius. Cur ergo animum offendit, cum dicitur, Non es igitur homo; cum secundum illa concessa, nihil verius dici potuerit?

AUGUSTINUS. Quia non possum non putare ad id conclusionem referri, quod his duabus syllabis significatur, simul atque ista verba sonuerint, ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum valet, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio.

ADEODATUS. Accipio quod dicis.

AGUSTÍN. ¿Cómo crees? Solo mostrando que no se llegó a esa conclusión a partir del sentido que aceptamos cuando se nos preguntó. O, si se reconoce que se dedujo a partir de ese sentido, de ningún modo ha de temerse la conclusión, pues ¿acaso temeré aceptar que yo no soy «hombre», esto es, que yo no soy dos sílabas?

ADEODATO. Nada es más verdadero. Entonces, ¿por qué se ofende el alma cuando se dice «no eres “hombre”», si, según aquella concesión, no puede decirse nada más verdadero?

AGUSTÍN. Porque no puede sino pensarse que la conclusión se refiere a eso que se significa al decir esas dos sílabas. Evidentemente seguimos esa regla, que naturalmente tiene gran fuerza, según la cual, cuando oímos los signos, la atención se dirige a las cosas que estos significan.

ADEODATO. Acepto lo que dices.

An res quaeque, vel eius cognitio pluris habenda sit quam ipsius signa

25. AUGUSTINUS. Iam ergo intellegas volo, res quae significantur, pluris quam signa esse pendendas. Quidquid enim propter aliud est, vilius sit necesse est quam id propter quod est; nisi tu aliud existimas.

ADEODATUS. Videtur mihi non temere hic esse assentiendum: nam cum dicimus, Coenum, longe hoc nomen arbitror rei quam significat antecellere. Quod enim nos offendit audientes, non ad ipsius verbi pertinet sonum; coenum enim nomen, mutata una littera coelum est; inter illa vero quae his nominibus significantur, quantum distet videmus. Quamobrem nequaquam huic signo tribuerim, quod in re quam significat odimus; et propterea hoc illi iure antepono: libentius enim hoc audimus, quam ullo sensu illud attingimus.

AUGUSTINUS. Vigilantissime omnino. Itaque falsum est, omnes res pluris quam earum signa esse pendendas.

ADEODATUS. Ita videtur.

Si las cosas mismas o el conocimiento de ellas han de preferirse a sus signos

25. AGUSTÍN. Ahora quiero que comprendas que las cosas significadas por los signos han de estimarse más que estos. Pues cualquier cosa que es por otra cosa es necesario que sea de menor valor que eso por lo que es, a menos que tú pienses de otro modo.¹

ADEODATO. Me parece que no debo asentir a eso temerariamente, pues cuando decimos «cieno» creo que este nombre supera en mucho a la cosa que significa. Lo que nos ofende a quienes la oímos no es el sonido de la palabra misma, pues, al cambiársele una letra, el nombre «cieno» es «cielo»; y, sin embargo, vemos cuánto distan lo que sus nombres significan. Por esta causa, no ha de atribuirse al signo lo que odiamos de la cosa que significa y, por eso, antepongo con derecho el signo a la cosa, pues nos agrada más oír el primero que captar la segunda por medio de los sentidos.

AGUSTÍN. Estás muy atento. Y, por lo que has dicho, es falso que todas las cosas deban ser más estimadas que sus signos.

ADEODATO. Así parece.

1. Agustín expresa un principio muy general para luego aplicarlo al caso concreto del lenguaje. Todo lo que está en función de otra cosa es de menor valor que esta. Este precepto o regla general es aplicado por Agustín para dar cuenta del valor relativo que atribuye al lenguaje. El habla es un medio, no un fin en sí mismo. Las líneas que siguen en especial, y todo el diálogo en general, están animados por la crítica de Agustín al modo tradicional de formación retórica de su época, más atento a la forma y enunciación que al contenido que se transmite con el discurso. Agustín expresa su desacuerdo cuando se reprende a aquellos que relatan acciones nobles cometiendo barbarismos o solecismos (esto es, incorrecciones en la pronunciación o al escribir una palabra, o errores en la estructura de la oración), mientras que se elogia a quienes relatan acciones deshonestas pero con elegancia y elocuencia. Cfr. Agustín, *Conf.*, 1.18.28.

AUGUSTINUS. Dic ergo mihi quid arbitreris eos secutos esse, qui huic rei tam foedae atque aspernabili nomen indiderunt; vel utrum eos probes, an improbes.

ADEODATUS. Ego vero illos nec probare, nec improbare audeo, nec quid fuerint secuti scio.

AUGUSTINUS. Potesne saltem scire quid tu sequaris, cum hoc nomen enuntias?

ADEODATUS. Hoc plane possum: nam significare volo, ut eum cum quo loquor, doceam vel admoneam de re illa, quod eum doceri vel admoneri oportere arbitror.

AUGUSTINUS. Quid? ipsum docere aut admonere, sive doceri aut admoneri, quod vel tu exhibes commode per hoc nomen, vel exhibetur tibi; nonne carius quam ipsum nomen habendum est?

ADEODATUS. Concedo ipsam scientiam, quae per hoc signum evenit, eidem signo esse anteponendam; sed non ideo etiam rem ipsam puto.

26. AUGUSTINUS. In illa igitur sententia nostra, quamquam sit falsum, res omnes signis suis praeponi oportere; non tamen falsum est, omne quod propter aliud est, vilius esse quam id propter quod est. Cognitio quippe coeni, propter quam hoc nomen est institutum, pluris habenda est ipso nomine, quod eidem coeno praeponendum esse comperimus. Non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse convincitur. Nam ita cum quidam vorator, ventrisque, ut ab Apostolo dicitur, cultor, diceret ideo se vivere, ut vesceretur; non tulit qui audiebat frugi homo, et: *Quanto, inquit, melius ideo vescereris ut viveres?* Uterque tamen ex eadem ista regula locutus est. Nam neque alia de causa ille displicuit, nisi quod vitam suam tam parvipenderet, ut eam duceret gutturi voluptate viliorem, dicendo se propter epulas vivere: neque hic ob aliud iure laudatur, nisi quod in iis duobus quid propter quid fieret, hoc est quid cui subiectum esset intellegens, cibandum potius ut vivamus, quam vivendum ut cibemur, admonuit. Similiter et tu fortasse, et quilibet hominum non imperite res aestimantium, dicenti cuiquam loquaci amatorique verborum: Ideo doceo ut loquar, responderetis: Homo, cur non potius ideo loqueris ut doceas? Quod si haec vera sunt, sicuti esse

AGUSTÍN. Dime entonces qué crees que han buscado quienes dieron un nombre a esa cosa tan fea y despreciable, y si acaso los apruebas o no.

ADEODATO. En verdad, no me atrevo ni a aprobarlos ni a desaprobá-los y tampoco sé qué buscaban con ello.

AGUSTÍN. ¿Al menos puedes saber qué buscas tú cuando enuncias ese nombre?

ADEODATO. Ciertamente, pues quiero dar signos a fin de enseñar o advertir a aquel con quien hablo algo de esa cosa que juzgo conveniente enseñarle o advertirle.

AGUSTÍN. ¿Acaso eso que enseñas o adviertes o que te es enseñado o advertido, que tú muestras o te es mostrado apropiadamente por ese nombre, no ha de estimarse más que el nombre mismo?

ADEODATO. Concedo que el conocimiento, que surge por ese signo, ha de anteponerse a este último, pero no pienso por ello que tenga que anteponerse la cosa significada.

26. AGUSTÍN. Entonces, según nuestro parecer, aunque sea falso que todas las cosas deban anteponerse a sus signos, sin embargo no es falso que todo lo que es por otra cosa sea de menor valor que eso por lo que es. Ciertamente el conocimiento del ceno, por el cual se instituyó este nombre, ha de tenerse por más que el mismo nombre, el cual vimos que ha de preferirse al mismo ceno. En efecto, este conocimiento no fue antepuesto al signo sobre el que tratamos sino porque estamos convencidos que aquel existe por este y no este por aquel. Pues así, cuando el glotón, o como lo llama el apóstol «adorador del vientre», dijo que vivía para comer, un hombre moderado que escuchaba no lo soportó y respondió: «Cuánto mejor sería que comieras para vivir».² Esto lo dijo ciertamente a partir de aquella regla.³ Pues ese hombre no se disgustó sino porque el otro, al decir que vivía para comer, estimaba tan poco su propia vida que la consideró de menor valor que el placer de tragar. Y el moderado no merece alabanza sino porque, al entender qué cosa se hace a causa de qué otra, esto es, qué está sujeto a qué, recordó que se debe comer para vivir, más que vivir para comer. Del mismo modo, quizá no solo tú, sino también cualquiera entre los hombres que juzguen sin impericia le responderían al locuaz y amante de las palabras que dijera «enseño para hablar»: «Hombre, ¿por qué no hablas para enseñar?». Porque si esto es verdad, como sabes que es, verás ciertamente

2. Rom 16, 18: «Porque esos tales no sirven a Cristo, Señor nuestro, sino a su propio vientre; y con blandas palabras y lisonjas seducen los corazones de los inocentes».

3. La regla a la que hace referencia es la enunciada en IX.25. Cfr. nota 1 del presente capítulo.

cognoscis, vides profecto quanto verba minoris habenda sint, quam id propter quod utimur verbis; cum ipse usus verborum iam sit verbis anteponendus: verba enim sunt ut his utamur; utimur autem his ad docendum. Quanto est ergo melius docere quam loqui, tanto melior est quam verba, locutio. Multo ergo melior doctrina quam verba. Sed cupio audire quid forte contradicendum putes.

27. ADEODATUS. Assentior quidem meliorem quam verba esse doctrinam; sed utrum adversus istam regulam qua dicitur, Omne quod propter aliud est, inferius esse quam id propter quod est, nihil sit quod obici possit, ignoro.

AUGUSTINUS. Alias hoc opportunius diligentiusque tractabimus: nunc illud quod concedis, satis est ad id quod conficere studeo. Das enim cognitionem rerum quam signa rerum esse cariorem. Quamobrem cognitio rerum quae significantur, cognitioni signorum anteferenda est: an tibi non videtur?

ADEODATUS. Num ego cognitionem rerum cognitione signorum, ac non signis ipsis praestantiorum esse concessi? quare vereor ut hic tibi assentiar. Quid si enim ut coenum nomen melius est ea re quam significat; ita et huius nominis cognitio cognitioni quoque illius rei est anteponenda, quamvis ea cognitione sit ipsum nomen inferius? Quatuor quippe sunt: nomen, et res, cognitio nominis, et cognitio rei. Sicut ergo primum secundo, cur non et tertium quarto antecellat? Sed ut non antecellat, num etiam subiciendum est?

28. AUGUSTINUS. Mire omnino te video et tenuisse quid concesseris, et explicasse quid senseris. Sed, ut opinor, intellegis, hoc trisyllabum nomen, quod sonat cum dicimus: Vitium, melius esse quam id quod significat; cum ipsius cognitio nominis multo sit inferior cognitione vitiorum. Licet itaque constituas etiam ista quatuor atque consideres, nomen et rem, cognitionem nominis et cognitionem rei; primum secundo iure praepoñimus. Hoc enim positum nomen in carmine, cum

cuánto menos han de estimarse las palabras que aquello para lo que las usamos, ya que el mismo uso de las palabras ha de anteponerse a las palabras. Las palabras existen para que las usemos, y las usamos para enseñar. Por tal razón, cuanto mejor es enseñar que hablar, tanto mejor es el habla que las palabras. Y por esto la enseñanza es mucho mejor que las palabras.⁴ Sin embargo, deseo oír las objeciones que quizá pienses hacerme.

27. ADEODATO. Estoy de acuerdo en que ciertamente la enseñanza es mejor que las palabras, pero ignoro si acaso pueda objetarse algo contra la regla que dice: «Todo lo que es por otro es inferior a eso por lo que es».

AGUSTÍN. Esto lo trataremos más oportuna y diligentemente en otro momento. Por ahora lo que concedes es suficiente para alcanzar lo que persigo. Aceptas que el conocimiento de las cosas es más precioso que sus signos. Por eso el conocimiento de las cosas que son significadas ha de anteponerse al conocimiento de los signos. ¿No te parece así?

ADEODATO. ¿Acaso concedí que el conocimiento de las cosas es superior al conocimiento de los signos, pero no a los signos mismos? Temo no estar de acuerdo contigo en esto, porque, si el nombre «cieno» es mejor que la cosa que significa, ¿el conocimiento de este nombre ha de anteponerse también al conocimiento de aquella cosa, aunque el mismo nombre sea inferior a ese conocimiento? Ciertamente hay cuatro cosas: el nombre, la cosa, el conocimiento del nombre y el conocimiento de la cosa. Por lo tanto, como el primero antecede al segundo, ¿por qué el tercero no antecede al cuarto? Y si no lo hace, ¿acaso ha de estar subordinado?

28. AGUSTÍN. Te observo con completa admiración, no solo porque recordaste lo que habías concedido, sino también porque explicaste lo que opinabas. Pero, según creo, piensas que el bisílabo «vicio» es mejor que eso que significa, aunque el conocimiento de ese mismo nombre sea muy inferior al conocimiento de los vicios. Y así, pese a que consideras y estableces estos cuatro elementos: el nombre y la cosa, el conocimiento

4. Agustín critica la actitud de aquellos que separan significado y expresión (cfr. Agustín, *De Doc. christ.*, 4.5.7; 4.28.61; Agustín, *Conf.*, 9.2.4). Este fenómeno, al que nos referimos en la Introducción, puede caracterizarse como el desmesurado interés por la declamación oratoria en detrimento de la función comunicativa, es decir, un interés mayor por el modo del decir que por el contenido de lo dicho. El peligro de divorciar forma y contenido, elocuencia y sabiduría, había sido advertido por el propio Cicerón: «La sabiduría sin elocuencia resulta poco útil a la república, la elocuencia sin sabiduría [...] es mucho más peligrosa y nunca útil» (Cicerón, *De Inventione*, 1). En este pasaje Agustín critica el resultado del abuso de la formación retórica, que vuelve un fin aquello que es solo un medio.

ait Persius: *Sed stupet hic vitio*, non modo nihil vitii fecit in versu, sed nonnihil etiam ornatus dedit: cum tamen res ipsa quae significatur hoc nomine, in quocumque inest, cogat esse vitiosum. At non ita et tertium quarto, sed quartum tertio videmus excellere. Huius enim cognitio nominis vilis est prae cognitione vitiorum.

ADEODATUS. Etiamne cum ista cognitio miseriores facit, censes esse praeferendam? Nam idem Persius omnibus poenis, quas tyrannorum vel crudelitas excogitavit vel cupiditas pendit, hanc unam anteponebat, qua cruciantur homines qui vitia quae vitare non possunt, coguntur agnoscere.

AUGUSTINUS. Potes hoc modo cognitioni huius nominis ipsam quoque virtutum cognitionem negare praeferendam: quia virtutem videre nec tenere, supplicium est: quo idem ille satyricus tyranni ut puniantur optavit.

ADEODATUS. Deus hanc avertat amentiam: iam enim intellego non ipsas cognitiones, quibus animum imbuit optima omnium disciplina, esse culpandas; sed eos omnium miserrimos iudicandos, sicut et Persium iudicasse arbitror, qui tali morbo affecti sunt, cui nec tanta medicina subveniat.

AUGUSTINUS. Bene intellegis: sed quoquo modo se habeat Persiana sententia, quid ad nos? Non enim horum auctoritati subiecti sumus in talibus rebus. Deinde si qua cognitio cognitioni praeferenda sit, non hic facile est explicare. Satis habeo quod effectum est, cognitionem rerum quae significantur, etsi non cognitione signorum, ipsis tamen signis esse potioem. Quare iam illud magis magisque discutiamus, quale sit genus rerum quas sine signis monstrari posse dicebamus per seipsas, ut

del nombre y el conocimiento de la cosa, antepone con derecho el primero al segundo. Pues, cuando este nombre aparece en el poema de Persio: «Pero quedó aletargado por el vicio»,⁵ no solo no hay ningún vicio en el verso, sino que incluso ese nombre lo adorna, aunque lo que este significa vuelve vicioso a aquel en quien se encuentra. Sin embargo, no vemos así que el tercero exceda al cuarto, sino el cuarto al tercero. En efecto, el conocimiento de este nombre es menos valioso que el conocimiento de los vicios.

ADEODATO. ¿Acaso también piensas que este conocimiento ha de preferirse, aunque vuelva más miserables a los hombres? Pues el mismo Persio antepuso a todas las penas que la crueldad de los tiranos imaginó o su deseo infligió una única pena para atormentar a los hombres, a saber, obligarlos a reconocer los vicios que no pueden evitar.

AGUSTÍN. De este modo, también puedes negar que el mismo conocimiento de las virtudes ha de preferirse al conocimiento de su nombre, porque ver la virtud y no tenerla es un suplicio con el que aquel mismo satírico deseó que los tiranos fueran castigados.⁶

ADEODATO. ¡Dios evite esta locura! Pues entiendo que no ha de culparse a los conocimientos mismos, con los que la mejor disciplina de todas impregna el alma,⁷ sino que se ha de juzgar como los más miserables a quienes son afectados por una enfermedad tal que ni siquiera se cura con tan gran medicina, que es lo que –creo– el mismo Persio pensó.

AGUSTÍN. Lo entiendes bien. Pero, cualquiera sea el modo en que se comprenda la sentencia de Persio, ¿qué nos importa eso a nosotros? No estamos sujetos a su autoridad en estas cuestiones. Por eso no es fácil de explicar qué conocimiento ha de preferirse a cuál otro. Me alcanza con lo que obtuvimos: que el conocimiento de las cosas significadas es preferible a los signos mismos, aunque no el conocimiento de los signos. Por lo tanto, discutamos con mayor profundidad cuál es el género

5. Persio, *Satyrae*, III, v. 32-33: «Quedó aletargado por el vicio, y en el corazón le ha crecido la grasa. Ya no es consciente de nada, no sabe lo que se pierde, y, hundido en lo más bajo, ya no hace bullir el agua de la superficie».

6. *Ibid.*, v. 35-40: «Te ruego que castigues de este modo a los crueles tiranos cuando la impía pasión infectada de un veneno hirviente excita su mente: que vean la virtud y que se pudran por haberla abandonado. ¿Es que el bronce del ternero de Sicilia gimió más doloridamente y, ante la espada suspendida del artesonado de oro, las nucas adornadas de púrpura no sintieron más temor que el infeliz que ha de repetirse a sí mismo: “Vamos, sí, vamos al abismo” y palidece porque su mujer, que está a su lado, nada sabe?».

7. La disciplina a la que alude Adeodato es la moral, en cuanto se ocupa del conocimiento del sumo bien y de la virtud. En el libro octavo de *De Civitate Dei*, Agustín dice: «Queda por tratar la parte moral, que en griego se llama ética, en que se trata del bien supremo. Si referimos a él todas nuestras acciones, y lo buscamos no por otro bien, sino por sí mismo, y al fin llegamos a conseguirlo, no es preciso buscar más para ser felices» (Agustín, *De Civ. Dei*, 8.8).

loqui, ambulare, sedere, iacere, atque huiusmodi caetera.
A DEODATUS. Iam recolo quid dicas.

de cosas que decimos que pueden ser mostradas por sí mismas sin signos, como hablar, pasear, sentarse, acostarse y otras semejantes.

ADEODATO. Ahora recuerdo lo que mencionas.

CAPUT X

An quaedam doceri sine signis queant. Res non discuntur per ipsa verba

29. AUGUSTINUS. Omniane tibi videntur, quae interrogati mox agere possumus, sine signo posse monstrari? an aliquid excipis?

ADEODATUS. Ego vero etiam atque etiam genus hoc totum considerans, nihil adhuc invenio quod sine signo valeat doceri, nisi forte locutionem, et si forte idipsum quispiam quaerat, quid sit docere. Video enim me, quidquid post eius interrogationem fecero ut discat, ab ea ipsa re non discedere quam sibi demonstrari cupit: nam si me cessantem, ut dictum est, vel aliud agentem roget quispiam quid sit ambulare, et ego statim ambulando, eum quod rogavit sine signo coner docere; unde cavebo ne id tantum putet esse ambulare, quantum ego ambulavero? quod si putaverit, decipietur: quisquis enim plus minusve quam ego ambulaverit, hunc ille ambulasse non arbitrabitur. Et quod de hoc uno verbo dixi, transit in omnia quae sine signo monstrari posse consenseram, praeter duo illa quae excepimus.

Si se puede enseñar algo sin signos. Las cosas no se aprenden por medio de las palabras mismas

29. AGUSTÍN. ¿Acaso te parece que podemos mostrar sin signos todas las cosas que podemos hacer luego de que se nos pregunta por ellas, o exceptúas alguna?

ADEODATO. En verdad, considerando una y otra vez toda esta clase de cosas, hasta ahora no encuentro nada que pueda enseñarse sin un signo, a no ser quizás el habla misma y, en el caso de que alguien lo pregunte, qué es enseñar. Pues me parece que, sin importar lo que yo haga luego de su pregunta para que este aprenda, por mi acción no aprende lo que desea que se le muestre. Como dijimos antes, si estoy quieto o haciendo otra cosa y alguien me pregunta qué es caminar, y yo, al comenzar inmediatamente a hacerlo, quisiera enseñarle lo que me pidió sin usar un signo, ¿cómo podré precaverme para que no piense que caminar es solo cuanto yo caminé? Si pensara eso, se engañaría, pues no consideraría que haya caminado quien lo hiciera más o menos que yo.¹ Y lo que dije acerca de esta palabra se aplica a todas las que habíamos acordado que podían mostrarse sin usar un signo, fuera de aquellas dos que exceptuamos.

1. Tomás de Aquino en su cuestión *Sobre el maestro* retomará esta dificultad exponiéndola en términos más precisos. Para ello se servirá de categorías aristotélicas, por ejemplo las de sustancia y accidente (*ousía* y *symbebekós*). Según el Aquinate la dificultad de enseñar algo sin signos reside en que es imposible distinguir con propiedad lo que corresponde a la sustancia (*substantia*), y por lo tanto a la demostración esencial, de lo que es accidental (*accidens*). En este caso, sin signos no parece posible distinguir lo que constituye la esencia de «caminar» de aquello que acompaña a la acción pero de modo accidental, como el ritmo en que se camina, o la distancia que se recorre. Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate* q.11, a.1.

30. AUGUSTINUS. Accipio quidem istud: sed nonne tibi videtur aliud esse loqui, aliud docere?

ADEODATUS. Videtur sane: nam si esset idem, non doceret quisquam nisi loquens; cum vero et aliis signis, praeter verba, multa doceamus, quis de ista differentia dubitaverit?

AUGUSTINUS. Quid? docere et significare, nihilne interest? an aliquid differunt?

ADEODATUS. Idem puto esse.

AUGUSTINUS. Nonne recte dicit, qui dicit ideo nos significare ut doceamus?

ADEODATUS. Recte prorsus.

AUGUSTINUS. Quid, si dicat alius ideo nos docere ut significemus? nonne facile superiore sententia refelletur?

ADEODATUS. Ita est.

AUGUSTINUS. Si ergo significamus ut doceamus, non docemus ut significemus; aliud est docere, aliud significare.

ADEODATUS. Verum dicis, nec recte idem esse utrumque respondi.

AUGUSTINUS. Nunc illud responde, utrum qui docet quid sit docere, significando id agat, an aliter.

ADEODATUS. Non video quomodo aliter possit.

AUGUSTINUS. Falsum est igitur quod paulo ante dixisti, doceri rem posse sine signis, cum quaeritur quid sit ipsum docere; quando ne hoc quidem videmus sine significatione agi posse, cum aliud esse significare, aliud docere concesseris. Si enim diversa sunt, sicut apparet, neque hoc nisi per illud ostenditur, non per se utique ostenditur, sicut tibi visum erat. Quamobrem nihil adhuc inventum est, quod monstrari per seipsum queat praeter locutionem, quae inter alia se quoque significat: quae tamen cum etiam ipsa signum sit, nondum prorsus exstat quod sine signis doceri posse videatur.

ADEODATUS. Nihil habeo cur non assentiar.

31. AUGUSTINUS. Confectum est igitur et nihil sine signis doceri, et cognitionem ipsam signis quibus cognoscimus, cariorem nobis esse oportere: quamvis non omnia quae significantur possint signis suis esse potiora.

ADEODATUS. Ita videtur.

AUGUSTINUS. Quanto tandem circuitu res tantilla peracta sit, meministine, quaeso? Nam ex quo inter nos verba iaculamur, quod tam diu fecimus, haec tria ut invenirentur laboratum est: utrum nihil sine signis

30. AGUSTÍN. Ciertamente acepto eso. Sin embargo, ¿no te parece que una cosa es hablar y otra enseñar?

ADEODATO. Claro que sí. Si fueran lo mismo, solo se enseñaría hablando. Pero como enseñamos muchas cosas con otros signos además de las palabras, ¿quién dudará de esta diferencia?

AGUSTÍN. ¿Acaso no te parece que enseñar y dar signos son cosas distintas? ¿En qué se diferencian?

ADEODATO. Pienso que son lo mismo.

AGUSTÍN. ¿No habla correctamente quien dice que damos signos para enseñar?

ADEODATO. Lo hace correctamente.

AGUSTÍN. Y si alguien dijera que nosotros enseñamos para dar signos, ¿no será refutado fácilmente por lo que antes dijimos?

ADEODATO. Así es.

AGUSTÍN. Por lo tanto, si bien significamos para enseñar, no enseñamos para significar; y así una cosa es enseñar y otra es significar.

ADEODATO. Es cierto; no respondí correctamente cuando dije que eran lo mismo.

AGUSTÍN. Ahora responde si quien enseña qué es enseñar lo hace por medio de signos o de otra manera.

ADEODATO. No veo de qué otro modo podría hacerlo.

AGUSTÍN. Entonces es falso lo que dijiste hace poco, a saber, que se puede enseñar algo sin usar signos, como cuando se pregunta qué es enseñar, pues observamos que ni siquiera esto puede hacerse sin dar signos, dado que concediste que una cosa es significar y otra es enseñar. Si son cosas distintas, tal como parece, y no se enseña sino significando, entonces ciertamente enseñar no es algo que se muestre por sí mismo, como a ti te había parecido. Por esta razón, hasta ahora no hemos encontrado nada que pueda ser mostrado por sí mismo, excepto el habla, la cual, además de significar otras cosas, se significa a sí misma. Sin embargo, dado que ella misma es un signo, parecería que no existe nada en absoluto que pueda enseñarse sin signos.

ADEODATO. No tengo razón alguna para disentir.

31. AGUSTÍN. Se ha demostrado, entonces, que nada se enseña sin signos, y que hemos de valorar más el conocimiento mismo que los signos a través de los cuales conocemos, aunque es posible que haya cosas significadas que no sean mejores que sus signos.

ADEODATO. Así parece.

AGUSTÍN. ¿Recuerdas el gran rodeo que dimos para alcanzar finalmente una cosa tan pequeña? Pues, desde que comenzamos a arrojarnos palabras entre nosotros —lo que hicimos durante todo este tiempo—, nos esforzamos por encontrar estas tres cosas: si hay algo que pudiera

possit doceri; et utrum sint quaedam signa rebus quas significant praeferenda; et utrum melior quam signa sit rerum ipsa cognitio. Sed quartum est, quod breviter abs te vellem cognoscere, utrumnam ista inventa sic putes, ut iam de his dubitare non possis.

ADEODATUS. Vellem quidem tantis ambagibus atque anfractibus esset ad certa perventum; sed et ista rogatio tua nescio quomodo me sollicitat, et ab assensione deterret. Videris enim mihi non haec de me fuisse quaesiturus, nisi haberes quod contradiceres: et ipsa rerum implicatio totum me inspicere, ac securum respondere non sinit, verentem ne quid in tantis involucris lateat, quod acies mentis meae lustrare non possit.

AUGUSTINUS. Dubitationem tuam non invitus accipio; significat enim animum minime temerarium: quae custodia tranquillitatis est maxima. Nam difficillimum omnino est non perturbari, cum ea quae prona et procliva approbatione tenebamus contrariis disputationibus labefactantur, et quasi extorquentur e manibus. Quare, ut aequum est bene consideratis perspectisque rationibus cedere, ita incognita pro cognitis habere periculosum. Metus est enim ne cum saepe subruuntur quae firmissime statuta et mansura praesumimus, in tantum odium vel timorem rationis incidamus, ut ne ipsi quidem perspicuae veritati fides habenda videatur.

32. Sed age, nunc expeditius retractemus utrum recte ista dubitanda putaveris. Nam quaero abs te, si quisquam ignarus deceptionis avium, quae calamis et visco affectatur, obviam fieret aucupi, armis quidem suis instructo, non tamen aucupanti, sed iter agenti, quo viso premeret gradum, secumque, ut fit, admirans cogitaret et quaereret quidnam sibi hominis ille vellet ornatus; auceps autem cum in se videret attentum, ostentandi se studio cannas expediret, et prope animadversam aliquam

enseñarse sin signos; si ciertos signos han de preferirse a las cosas que estos significan, y si es mejor el conocimiento de las cosas mismas que el de los signos. No obstante, hay una cuarta que querría que tú expongas brevemente, a saber, si piensas que estas cosas fueron descubiertas de tal modo que ya no puedan ponerse en duda.

ADEODATO. Ciertamente quisiera que con tantos rodeos y curvas se hubiera arribado a alguna certeza. Sin embargo no sé por qué tu pedido me inquieta y me impide asentir. Pues me parece que no me habrías preguntado esto si no tuvieras algo que oponer y que la complicación misma del asunto no me permite considerarlo en su totalidad y responder con seguridad, temeroso de que entre tantas capas se esconda algo que la agudeza de mi mente no pueda iluminar.

AGUSTÍN. Acepto con gusto tu duda, pues manifiesta un ánimo prudente, el cual resulta la máxima custodia de la tranquilidad. Es muy difícil no perturbarse cuando las cosas que sosteníamos con un asentimiento sencillo e inmediato son socavadas por posiciones contrarias y casi nos son arrancadas de las manos. De esta forma, así como corresponde ceder a las razones bien consideradas y evidentes, es peligroso tener por conocido lo desconocido. Pues es de temer que, si se derrumban con frecuencia aquellas cosas que suponemos erguidas y mantenidas de la manera más firme, caigamos en una aversión o miedo tal a la razón que no confiemos en las verdades más evidentes.²

32. Pero avancemos y ocupémonos de nuevo, ahora con mayor presteza, en determinar si pensaste correctamente que debía dudarse acerca de estas cosas. Te pregunto lo siguiente: supongamos que alguien que desconoce las trampas que se tienden a las aves con cálamos y pegamento se encontrara con un cazador de aves equipado con sus armas pero que no está cazando en ese momento sino caminando por un sendero y, al verlo, apurara el paso y, sorprendido con aquel, lo que es normal, pensara y se preguntara qué pretende, pertrechado de esa forma. A su vez, imaginemos que el cazador, al notar que el otro lo observa, preparara las cañas con el afán de lucirse y, al percibir cerca un ave, la

2. En este pasaje Agustín parece hacer referencia a la actitud de los escépticos, tal como la caracteriza en *Contra Academicos*. Los académicos, según los describe Agustín, sostienen una actitud crítica que niega toda posibilidad de certeza. Recuperando la propuesta socrática de la duda metódica, extreman sus consecuencias negando la posibilidad de conocer. Puesto que todo conocimiento puede caer en falsas representaciones, en cuanto nunca se sabe con certeza si nuestros sentidos nos engañan, es imposible afirmar cualquier verdad. Al negarle al sabio la posibilidad de admitir algo como verdadero lo condenan a la inacción, a la «soñolencia y deserción de todos sus deberes». Cfr. Agustín, *Contra Academicos*, 2.5.12.

aviculam fistula et accipitre figeret, subigeret et caperet; nonne illum spectatorem suum doceret nullo significatu, sed re ipsa, quod ille scire cupiebat?

ADEODATUS. Metuo ne quid hic tale sit, quale de illo dixi, qui quaerit quid sit ambulare. Neque enim video, et hic totum illud aucupium esse monstratum.

AUGUSTINUS. Facile est hac cura te exuere; addo enim, si ille ita intellegens esset, ut ex hoc quod vidit, totum illud genus artis agnosceret: satis est namque ad rem, et de quibusdam rebus tametsi non omnibus, et quosdam homines doceri posse sine signo.

ADEODATUS. Hoc etiam ego possum illi addere; si enim sit bene intellegens, paucis passibus ambulatione monstrata, totum quid sit ambulare cognoscet.

AUGUSTINUS. Facias per me licet, nec tantum nihil resisto, verum etiam faveo: vides enim ab utroque nostrum id effici, ut quaedam quidam doceri sine signis queant, falsumque illud sit quod nobis paulo ante videbatur, nihil esse omnino quod sine signis possit ostendi. Iam enim ex his non unum aliquid aut alterum, sed millia rerum animo occurrunt, quae nullo signo dato per seipsa monstrentur. Quid enim dubitemus, oro te? Nam ut hominum omittam innumerabilia spectacula in omnibus theatris sine signo ipsis rebus exhibentium; solem certe istum lucemque haec omnia perfundentem atque vestientem, lunam et caetera sidera, terras et maria, quaeque in his innumerabiliter gignuntur, nonne per seipsa exhibet atque ostendit Deus et natura cernentibus?

inmovilizara, la sometiera y la capturara con la flauta y el halcón.³ ¿Acaso con esto no estaría enseñando a su espectador lo que quiere saber sin signo alguno sino con la cosa misma?

ADEODATO. Temo que esto sea similar a lo que dije antes acerca del que preguntaba qué es caminar. Tampoco veo que el cazador haya mostrado completamente lo que es cazar.

AGUSTÍN. Es fácil liberarte de esa inquietud. En efecto, añado que, si el espectador fuera tan inteligente como para conocer por completo en qué consiste cazar solo a partir de lo que observa, esto sería suficiente para demostrar que, en referencia a algunas cosas pero no a todas, ciertos hombres pueden aprenderlas sin signos.⁴

ADEODATO. Y yo también puedo añadir esto: si esta persona fuera muy inteligente, mostrándole qué es caminar con pocos pasos, conocerá por completo qué es caminar.

AGUSTÍN. Te permito añadir eso y no solo no te objeto nada, sino que te apoyo.⁵ Ambos hemos concluido lo mismo, a saber, que a ciertas personas es posible enseñarles algunas cosas sin signos y que es falso aquello que hace poco nos parecía verdadero: que absolutamente nada puede ser mostrado sin signos. Y ahora, a partir de esto, me vienen a la mente no una o algunas sino miles de cosas que pueden mostrarse por sí mismas sin dar ningún signo. Y te pregunto, ¿cómo podemos dudar de esto? Dejando de lado los innumerables espectáculos de los hombres que exhiben en muchos teatros las cosas mismas sin signos, ¿acaso Dios y la naturaleza no exhiben las cosas por sí mismas y las muestran a los que las contemplan, como ocurre ciertamente con el sol y esta luz que baña y reviste todas las cosas, la luna y los demás astros, la tierra y el mar, así como con todo lo que en gran número nace en ellos?

3. Esta práctica para la caza de aves es descripta por Plinio el Viejo en su *Historia natural*, L. 16, cap. 94. El tema de la caza de pájaros es recurrente en Agustín y en muchas oportunidades sirve de metáfora para expresar el peligro de la elocuencia de los maniqueos, quienes construyen «trampas» en las que utilizan como pegamento el nombre de Jesús. Cfr. Agustín, *Conf.*, 3.6.10.

4. Cfr. *supra*, Introducción.

5. Con esta intervención de Agustín culmina el intercambio dialógico y comienza un extenso monólogo que se extiende hasta el final del escrito, en el que se da lugar a una última participación conclusiva de Adeodato. En estos dos momentos tan diferenciados podemos apreciar dos aspectos del método pedagógico desarrollado por Agustín tanto en la forma como en el contenido de lo enunciado. En primer lugar, y en consonancia con la tradición clásica que se extiende hasta Sócrates, en el diálogo se ejercita el razonamiento crítico poniendo en duda verdades conocidas con el fin de eliminar los conocimientos falsos que se tienen por verdaderos. La función pedagógica del momento refutativo consiste en desprenderse de falsas creencias. A diferencia de la propuesta escéptica, la duda debe dar lugar a un momento afirmativo, en el que se despliegue una indagación constructiva para poder dar asentimiento a ciertas verdades. La refutación es la etapa preliminar para dirigir al alma hacia el conocimiento de la verdad y prepara al discípulo para estar en condiciones de reconocerla. Ambos momentos del proceso requieren de la activa participación del discípulo.

33. Quod si diligentius consideremus, fortasse nihil invenies, quod per sua signa discatur. Cum enim mihi signum datur, si nescientem me invenit cuius rei signum sit, docere me nihil potest: si vero scientem, quid disco per signum? Non enim mihi rem quam significat ostendit verbum cum lego: *Et sarabarae eorum non sunt immutatae*. Nam si quaedam capitum tegmina nuncupantur hoc nomine, num ego hoc audito, aut quid sit caput, aut quid sint tegmina didici? ante ista noveram; neque cum appellarentur ab aliis, sed cum a me viderentur, eorum est mihi facta notitia. Etenim cum primum istae duae syllabae, cum dicimus, Caput, aures meas impulerunt, tam nescivi quid significarent, quam cum primo audirem legeremve, sarabaras. Sed cum saepe diceretur: Caput, notans atque animadvertens quando diceretur, reperi vocabulum esse rei quae mihi iam erat videndo notissima. Quod priusquam reperissem, tantum mihi sonus erat hoc verbum: signum vero esse didici, quando cuius rei signum esset inveni; quam quidem, ut dixi, non significatu, sed aspectu didiceram. Itaque magis signum re cognita, quam signo dato ipsa res discitur.

34. Quod ut apertius intellegas, finge nos primum nunc audire quod dicitur: caput; et nescientes utrum vox ista sit tantummodo sonans, an aliquid etiam significans, quaerere quid sit caput (memento nos non rei quae significatur, sed ipsius signi velle habere notitiam, qua caremus profecto, quamdiu cuius signum est ignoramus): si ergo ita quaerentibus res ipsa digito demonstratur, hac conspecta discimus signum quod audieramus tantum, nondum noveramus. In quo tamen signo cum duo sint, sonus et significatio, sonum certe non per signum percipimus, sed eo ipso aure pulsata; significationem autem re, quae significatur,

33. Si consideras esto con más atención, quizá no encuentres nada que se aprenda a través de sus signos. Pues, si se me da un signo que desconozco y busco de qué cosa es signo, no me puede enseñar nada; pero si lo conozco ¿qué aprendí a través del signo? Cuando leo: «Y sus cofias no se modificaron»,⁶ la palabra «cofia» no me muestra la cosa que significa. Si con este nombre se denomina un adorno para la cabeza, ¿acaso al escucharlo aprendo qué es la cabeza o qué es un adorno? Yo ya lo sabía con anterioridad y no tomé conocimiento de ello cuando estas cosas eran denominadas por otros, sino cuando las veía por mí mismo. Y ciertamente, cuando el trisílabo «cabeza» hirió mis oídos por primera vez, desconocía qué significaba, así como al oír o leer por primera vez «cofias». Sin embargo, al haber escuchado muchas veces «cabeza» y al prestar atención y advertir cuándo se la decía, aprendí que el vocablo se refería a una cosa que ya me era conocidísima por la vista.⁷ Antes de haber descubierto esto, esa palabra era para mí un mero sonido. Aprendí que, en efecto, era un signo cuando descubrí de qué cosa era signo, la cual, ciertamente, como dije, no conocí por el signo sino por su visión. Entonces, el signo se aprende por la cosa conocida más que la cosa misma por el signo.

34. Para que entiendas mejor esto, imagina que ahora escuchamos decir por primera vez «cabeza» e, ignorando si esta palabra es solo un sonido o si significa otra cosa, preguntamos qué es «cabeza» (recuerda que nosotros no queríamos conocer la cosa significada, sino el signo mismo, conocimiento del cual carecemos mientras ignoremos de qué cosa es signo). Si preguntamos esto y se nos señala la cosa misma con el dedo, al verla aprendemos el signo que solo habíamos escuchado, pero que todavía no habíamos conocido. Por cierto, dado que en este signo hay dos cosas, el sonido y el significado, ciertamente no percibimos el sonido por el signo, sino por sí mismo al impactar el oído; pero el significado lo percibimos por la visión de la cosa que es significada.

6. Agustín se está refiriendo al episodio bíblico relatado en el libro de Daniel en el que Nabucodonosor ordena quemar a tres jóvenes compañeros de Daniel (Ananías, Azarías y Misael) por negarse a adorar a la estatua de oro que él mismo había erigido. Arrojados al fuego, fueron salvados por un ángel. Dan 3, 27: «Y congregados los sátrapas, prefectos, gobernadores y ministros del monarca, observaron a aquellos hombres, comprobando que el fuego no había tenido ningún poder sobre su cuerpo y los cabellos de su cabeza no estaban chamuscados, sus cofias no se habían alterado ni el olor del fuego había llegado a ellos».

7. A diferencia del aprendizaje de las letras, en el que los adultos enseñan metódicamente, siguiendo un determinado orden, Agustín juzga que el aprendizaje del habla se realiza cuando el pequeño va asociando los nombres que los adultos pronuncian con la cosa a la que hacen referencia: «Cuando ellos nombraban alguna cosa y cuando, junto con esa voz, lo indicaban con algún movimiento del cuerpo, yo observaba y retenía que esa cosa era llamada por ellos con una voz que hacía resonar todas las veces que querían señalarla» (Agustín, *Conf.*, 1.8.13).

aspecta. Nam illa intentio digiti significare nihil aliud potest, quam illud in quod intenditur digitus: intentus est autem non in signum, sed in membrum quod caput vocatur. Itaque per illam neque rem possum nosse quam noveram, neque signum in quod intentus digitus non est. Sed de intentione digiti non nimis curo; quia ipsius demonstrationis signum mihi videtur potius, quam rerum aliquarum quae demonstrantur, sicut adverbium quod ecce, dicimus; nam et cum hoc adverbio digitum solemus intendere, ne unum demonstrandi signum non sit satis. Et id maxime tibi nitor persuadere, si potero, per ea signa quae verba appellantur, 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.

35. Et quod dixi de capite, hoc etiam de tegminibus, deque aliis rebus innumerabilibus dixerim: quas tamen cum iam noverim, sarabaras illas adhuc usque non novi; quas mihi si gestu quispiam significarit aut pinxerit, aut aliquid cui similes sunt, ostenderit, non dicam non me docuerit, quod facile obtinerem, si paulo amplius loqui vellem; sed dico id quod proximum est, non verbis docuerit. Quod si eis forte conspectis cum simul adero me admonuerit, dicens: Ecce sarabaras; discam rem quam nesciebam, non per verba quae dicta sunt, sed per eius aspectum, per quem factum est ut etiam nomen illud quid valeret, nossem ac tenerem. Non enim cum rem ipsam didici, verbis alienis credidi, sed oculis meis: illis tamen fortasse ut attenderem credidi, id est ut aspectu quaerem quid viderem.

Cuando señalamos con el dedo no se puede significar otra cosa sino aquello hacia lo que apunta el dedo, y no se apunta al signo sino a la parte del cuerpo que llamamos «cabeza». Y así, a través de esa indicación no puedo conocer la cosa que ya había conocido, ni el signo, al cual el dedo no señala. Pero no me preocupo del apuntar con el dedo, porque me parece más un signo de la demostración misma que de alguna cosa que es demostrada, tal como sucede con el adverbio «he aquí». En efecto, sumado a este adverbio solemos extender un dedo, no sea que un único signo sea insuficiente para demostrar lo que queremos. Y si puedo me esforzaré en persuadirte de que no aprendemos nada por los signos que se denominan «palabras». Como he dicho, más que percibir la cosa misma a través de tal significado, al conocer la cosa significada aprendemos la fuerza de la palabra,⁸ esto es, el significado que se esconde en el sonido.

35. Y lo que dije acerca de la cabeza, también lo digo acerca de sus adornos y de innumerables otras cosas. Pero a pesar de conocer esas cosas, hasta ahora no conocí esas «cofias» que mencionamos antes, las cuales, si alguien las significara con un gesto, las pintara o me mostrara algo similar a ellas, no diré que no me las enseñó (lo que conseguiríamos fácilmente si quisiera hablar un poco más), sino que no me enseñó con palabras eso que está delante. Pero si, por casualidad, mientras miro las cofias alguien en mi presencia me advirtiera diciendo «he aquí las cofias», aprenderé algo que no sabía, pero no por las palabras dichas, sino por la visión de la cosa, a través de la cual conozco y recuerdo el valor de aquel nombre. Y al aprender la cosa misma, no creí en las palabras ajenas sino en mis propios ojos. Sin embargo quizá creí en ellas para prestar atención, esto es, para buscar con la mirada lo que tenía que ver.⁹

8. Por «fuerza de las palabras» (*vis verborum*) Agustín entiende la capacidad que estas tienen de significar algo, esto es, de hacer venir al pensamiento una cosa distinta a ellas mismas. En los *Principia dialecticae* explica esta expresión en los siguientes términos: «La fuerza de la palabra es aquello por lo que se conoce cuánto vale. Y vale tanto cuanto puede estimular al oyente. Estimula al oyente o bien según ella misma o bien según lo que ella significa o bien según ambas conjuntamente [...]. La palabra estimula por lo que ella significa cuando, una vez recibido el signo por medio de ella, el alma no atiende sino a la cosa misma de la que es signo aquello que ha recibido» (Agustín, *Pr. dial.*, 7). De este modo, las palabras no se conciben como el vehículo de un contenido transmisible por medio del habla, sino que, por el contrario, se caracterizan por su capacidad de incitar al pensamiento a prestar atención a otras cosas.

9. Se introduce en este pasaje una idea que será retomada más adelante: la creencia cumple una función en el aprendizaje. Aun cuando Agustín sostiene que no se aprende por las palabras dichas sino por la visión de aquello que se ha de conocer, reconoce que las palabras cumplen una función, incitan a la búsqueda de aquello que se quiere conocer y, asimismo, para que tal incitación se produzca es necesario creer en esas palabras. Cfr. *supra*, Introducción.

CAPUT XI

Discimus non verbis foris sonantibus, sed docente intus veritate

36. Hactenus verba valuerunt, quibus ut plurimum tribuam, admo-
nent tantum ut quaeramus res, non exhibent ut noverimus. Is me autem
aliquid docet, qui vel oculis, vel ulli corporis sensui, vel ipsi etiam menti
praebet ea quae cognoscere volo. Verbis igitur nisi verba non discimus,
imo sonitum strepitumque verborum: nam si ea quae signa non sunt,
verba esse non possunt, quamvis iam auditum verbum, nescio tamen
verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus ergo cognitis, verbo-
rum quoque cognitio perficitur; verbis vero auditis, nec verba discun-
tur. Non enim ea verba quae novimus, discimus; aut quae non novimus,
didicisse nos possumus confiteri, nisi eorum significatione percepta,

No aprendemos a través de las palabras que suenan en el exterior, sino con la verdad que enseña en el interior

36. Hasta aquí tienen valor las palabras, las cuales –por atribuirles mucho– solo nos incitan¹ a que busquemos las cosas, pero no se exhiben para que las conozcamos. Quien me enseña algo me presenta a los ojos, a algún sentido del cuerpo o a la misma mente, aquello que quiero conocer. Con las palabras no aprendemos entonces sino palabras, es más, solo aprendemos su sonido y su estrépito. Pues, dado que las cosas que no son signos no pueden ser palabras, aunque haya escuchado una palabra, ignoro sin embargo si es una palabra hasta saber qué significa. Por lo tanto, una vez conocidas las cosas, también se alcanza el conocimiento de las palabras; pero una vez escuchadas las palabras, ni siquiera se aprenden las palabras. Pues no aprendemos las palabras que conocemos y no podemos aceptar que aprendemos las que no conocemos si no captamos su significado, lo cual no ocurre a través de la audición de

1. En el §1 del diálogo Adeodato había aventurado dos posibles fines del lenguaje: enseñar o aprender. El desarrollo de la discusión mostró que el lenguaje por sí solo no puede hacer ninguna de estas dos cosas ya que para comprender una palabra, y no confundirla con un sonido o ruido, necesito conocer anteriormente su referente (lo que ocurre con el ejemplo de «cofias»). Por ese motivo, por medio del lenguaje no se puede aprender ni enseñar nada nuevo si no se tiene con anterioridad el conocimiento de aquello a lo que se refieren las palabras. De este modo, la función propia de estas últimas es la de incitar al que las escucha a buscar ese significado. En ese sentido es interesante el verbo que Agustín utiliza para referirse a esta función, «*admoneo*», que, a grandes rasgos, tiene dos significados divergentes. En primer lugar, significa recordar algo a alguien, y, en este sentido, se relaciona con verbos del recuerdo como «*commoneo*»; en segundo lugar, significa advertir, aconsejar o incitar a alguien para que haga algo. A partir de esto podemos ver que, dentro del planteo del *De Magistro*, el verbo «*admoneo*» ocupa un lugar central, ya que permite entender la función del lenguaje como una incitación al recuerdo de aquello que se conoce o a la búsqueda de lo que se ignora, alejándose del planteo inicial que lo veía como el vehículo del conocimiento.

quae non auditione vocum emissarum, sed rerum significatarum cognitione contingit. Verissima quippe ratio est, et verissime dicitur, cum verba proferuntur, aut scire nos quid significant, aut nescire: si scimus, commemorari potius quam discere; si autem nescimus, ne commemorari quidem, sed fortasse ad quaerendum admoneri.

37. Quod si dixeris, tegmina quidem illa capitum, quorum nomen sono tantum tenemus, non nos posse nisi visa cognoscere, neque nomen ipsum plenius nisi ipsis cognitis nosse: quod tamen de ipsis pueris accepimus, ut regem ac flammam fide ac religione superaverint, quas laudes Deo cecinerint, quos honores ab ipso etiam inimico meruerint, num aliter nisi per verba didicimus? Respondebo, cuncta quae illis verbis significata sunt, in nostra notitia iam fuisse. Nam quid sint tres pueri, quid fornax, quid ignis, quid rex, quid denique illaesi ab igne, caeteraque omnia iam tenebam quae verba illa significant. Ananias vero, et Azarias et Misael tam mihi ignoti sunt quam illae sarabarae; nec ad eos cognoscendos haec me nomina quidquam adiuverunt aut adiuuare iam potuerunt. Haec autem omnia quae in illa leguntur historia, ita illo tempore facta esse, ut scripta sunt, credere me potius quam scire fateor: neque istam differentiam iidem ipsi quibus credimus nescierunt. Ait enim propheta: *Nisi credideritis, non intellegetis*; quod non dixisset profecto, si nihil distare iudicasset. Quod ergo intellego, id etiam credo: at non omne quod credo, etiam intellego. Omne autem quod intellego, scio: non omne quod credo, scio. Nec ideo nescio quam sit utile credere etiam multa quae nescio; cui utilitati hanc quoque adiungo de tribus pueris historiam: quare pleraque rerum cum scire non possim, quanta tamen utilitate credantur, scio.

38. De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est

la voz emitida, sino a través del conocimiento del significado de la cosa. Es un razonamiento absolutamente verdadero que, cuando se profieren palabras, o bien se sabe qué significan o se lo ignora: si lo sabemos, más que aprender, recordamos; pero si lo ignoramos, ni siquiera recordamos, sino que, quizá, se nos incita a buscar el significado.

37. Pero si dijeras que aquellos adornos para la cabeza, cuyo nombre solo conocemos por el sonido, no podemos conocerlos sino por la vista; que conocemos mejor el nombre si conocemos la cosa misma; y que, sin embargo, aceptamos que aprendimos solo por medio de palabras cómo esos mismos jóvenes sobrevivieron a las llamas y al rey por su fe y religión, qué alabanzas cantaron a Dios, qué honores merecieron del mismísimo enemigo, te responderé que nosotros ya sabíamos qué significaban todas aquellas palabras. En efecto, yo ya sabía qué significa «tres jóvenes», «horno», «fuego», «rey», y también «ilesos del fuego» y todas las otras cosas que significan aquellas palabras. Sin embargo, «Ananías», «Azarías» y «Misael» son palabras tan desconocidas para mí como «cofias», y estos nombres no me ayudaron ni me pueden ayudar a conocerlos. Confieso que, más que saber, creo que todas las cosas que se leen en aquella historia ocurrieron en aquel tiempo tal como están escritas. Y esta diferencia tampoco la ignoraron esos mismos a los que creemos. El profeta dice: «Si no creyereis, no entenderéis»,² lo que ciertamente no habría dicho si no hubiese diferencia alguna entre ellas. Por lo tanto creo todo lo que entiendo, pero no entiendo todo lo que creo.³ Conozco todo lo que entiendo, pero no conozco todo lo que creo. Y no por esto ignoro cuán útil es creer incluso muchas cosas que desconozco, y entre estas cosas útiles se encuentra esa historia de los tres jóvenes. Por eso, aunque no pueda conocer muchas cosas, conozco cuánta utilidad hay en creerlas.

38. Ahora bien, acerca de todas las cosas que entendemos, no consultamos al que nos habla, cuyas palabras resuenan en el exterior, sino a la verdad que reina en el interior de la mente misma, tal vez incitados a consultarla por aquellas palabras. Pero aquel que es consultado, que enseña y que se dice que habita en el interior del hombre es Cristo, esto

2. Is 7, 9. La versión que utiliza Agustín de este pasaje pertenece a la Biblia *Septuaginta*, la principal traducción del texto hebreo al griego antiguo en el siglo III a.C. En la *Vulgata* se lee: «*Si non credideritis non permanebitis*», «Si no creyereis, no permaneceréis».

3. La necesidad de creer como condición para el entender supone que la razón no es autosuficiente sino que necesita un punto de partida en la autoridad. Este tema está muy presente en otros tratados, especialmente en *Contra Academicos*, y supone una inversión de la propuesta religiosa maniquea. De esta manera, la propuesta de *Sobre el maestro* es la de la aceptación por la fe de aquello que no se conoce a través de la razón. Cfr. *supra*, Introducción.

incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit; sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam, sive malam sive bonam voluntatem potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque huius, quae foris est, lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur: quam lucem de rebus visibilibus consuli fatemur, ut eas nobis quantum cernere valemus, ostendat.

es, la inmutable virtud de Dios y la sabiduría eterna.⁴ Ciertamente, todas las almas racionales la consultan, pero esta se muestra a cada una en la medida en que puede captarla según su buena o mala voluntad. Y si alguna vez se equivoca, no será por un vicio de la verdad consultada, tal como no es un vicio de la luz externa que los ojos se equivoquen a menudo acerca de los cuerpos. Reconozco que consultamos esta luz acerca de las cosas visibles para que nos las muestre en la medida en que podemos discernirlas.

4. Ef 3, 16-17: «Para que os conceda, según las riquezas de su gloria, que seáis firmemente corroborados por la acción de su Espíritu en el hombre interior, que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, enraizados y cimentados en la caridad».

Christus veritas intus docet

39. Quod si et de coloribus lucem, et de caeteris quae per corpus sentimus, elementa huius mundi eademque corpora quae sentimus, sensusque ipsos quibus tamquam interpretibus ad talia noscenda mens utitur; de his autem quae intelleguntur, interiorum veritatem ratione consulimus: quid dici potest unde clareat, verbis nos aliquid discere praeter ipsum qui aures percutit sonum? Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia; sive, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus. De illis dum interrogamur, respondemus, si praesto sunt ea quae sentimus; velut cum a nobis quaeritur intuentibus lunam novam, qualis aut ubi sit. Hic ille qui interrogat, si non videt, credit verbis, et saepe non credit: discit autem nullo modo, nisi et ipse quod dicitur videat; ubi iam non verbis sed rebus ipsis et sensibus discit. Nam verba eadem sonant videnti, quae non videnti etiam sonuerunt. Cum vero non de iis quae coram sentimus, sed de his quae aliquando sensimus quaeritur; non iam res ipsas, sed imagines ab iis impressas memoriaeque mandatas loquimur: quae omnino quomodo vera dicamus, cum falsa intueamur, ignoro; nisi quia non nos ea videre

Cristo es la verdad que enseña interiormente

39. Si acerca de los colores consultamos a la luz, y acerca de las restantes cosas que sentimos a través del cuerpo, a los elementos de este mundo, a los cuerpos que sentimos y a los sentidos mismos, de los cuales se sirve el intelecto como intérpretes para conocer tales cosas; y si con la razón consultamos a la verdad interior acerca de las cosas que son comprendidas, ¿qué se puede decir para que sea más claro que no aprendemos nada con las palabras más que el sonido mismo que repercute en los oídos? Pues todo lo que se percibe, se percibe ya con los sentidos, ya con el intelecto. Las primeras son cosas sensibles, las segundas, inteligibles: o bien, para hablar según la costumbre de nuestros autores, denominamos «carnales» a las primeras y «espirituales» a las segundas.¹ Cuando se nos pregunta acerca de las cosas sensibles, respondemos lo que sentimos si las cosas están presentes, como cuando se nos pregunta, al contemplar la luna nueva, cómo es o dónde está. En ese caso aquel que pregunta, si no la ve, cree en las palabras y a veces no cree, pero de ningún modo aprende, a menos que vea eso mismo que se dice. De allí se sigue que no aprende con las palabras que suenan, sino a partir de las cosas mismas y de los sentidos. En efecto, las mismas palabras suenan para el que ve la cosa, como sonaron para el que no la ve. Sin embargo, cuando no se nos pregunta acerca de lo que percibimos en el presente, sino acerca de lo que alguna vez percibimos, ya no hablamos de las cosas mismas, sino de las imágenes impresas por ellas y confiadas a la memoria. Por eso, ignoro completamente de qué

1. Agustín se refiere a la distinción que establece Pablo en la Epístola a los Romanos (7, 14), entre la «carne» y el «espíritu», y la hace coincidir con la distinción platónica entre lo «sensible» y lo «inteligible». Cfr. Platón, *República*, 509d.

ac sentire, sed vidisse ac sensisse narramus. Ita illas imagines in memoriae penetralibus rerum ante sensarum quaedam documenta gestamus, quae animo contemplantes bona conscientia non mentimur cum loquimur: sed nobis sunt ista documenta; is enim qui audit, si ea sensit atque adfuit, non discit meis verbis, sed recognoscit ablati secum et ipse imaginibus: si autem illa non sensit, quis non eum credere potius verbis quam discere intellegat?

40. Cum vero de iis agitur quae mente conspiciamus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt; novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuentem; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pandente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea

modo llamamos «verdaderas» a esas cosas, cuando no las contemplamos, excepto porque no decimos que nosotros las vemos y sentimos sino que las hemos visto y sentido. Y así llevamos en los santuarios de la memoria aquellas imágenes, como si fueran enseñanzas² de las cosas antes sentidas, acerca de las cuales no mentimos al hablar cuando el alma las contempla con buena fe. Pero estas solo son enseñanzas para nosotros, pues el que escucha, si percibió las cosas y estuvo presente, no aprende con mis palabras, sino que las reconoce por medio de las imágenes que lleva consigo; pero si no las sintió, ¿quién no entiende que, más que aprender, creyó en las palabras?

40. Cuando se trata de las cosas que captamos con la mente, esto es, con el intelecto y la razón, hablamos de cosas presentes que son vistas en aquella luz interior de la verdad con la que se ilumina y de la que se regocija el llamado «hombre interior».³ Sin embargo, también el que escucha, si ve las cosas mismas con aquel ojo simple e interior, supo qué dijimos por medio de su contemplación y no de mis palabras. Por lo tanto, ni siquiera a este, que contempla la verdad, le enseño la verdad hablando; en efecto, mis palabras no le enseñan sino que las cosas mismas le son manifiestas al ser reveladas por Dios en el interior. De esa forma puede responder acerca de esas cosas al ser interrogado. ¿Hay algo más absurdo que pensar que mis palabras le enseñan a alguien

2. La palabra que traducimos por «enseñanza» en este pasaje es «*documentum*». Este término, relacionado íntimamente con «*doceo*» («enseñar»), posee en latín dos significados diferentes. En primer lugar, un «*documentum*» es algo que sirve de ejemplo o modelo de otra cosa; en segundo lugar, refiere al resultado de enseñar y, en ese sentido, puede traducirse como «lección» o «enseñanza». Es claro que Agustín tiene en mente estos dos sentidos al utilizar esta palabra para referirse a las imágenes que la memoria guarda de las «cosas antes sentidas»: estas imágenes persisten en la memoria luego de la sensación como documentos que prueban que la experiencia ha tenido lugar y, a su vez, pueden considerarse como el producto final de un proceso de enseñanza, en cuanto el que las posee conoce tanto ese objeto como el referente de su signo.

3. Para explicar el conocimiento y el papel de la noción de «iluminación» en el mismo, Agustín se vale de la analogía entre la luz divina y la luz sensible, cfr. Agustín, *De Trinitate*, 12.15.24. En la filosofía agustiniana, la analogía platónica que hace de Dios el sol del alma coincide con el Evangelio de san Juan en el que se afirma que Dios es la fuente de la verdad. Los ojos del cuerpo requieren de la luz del sol como el ojo del alma necesita de la iluminación de Dios. De este modo, el conocimiento intelectual se realiza gracias a cierta luz connatural al alma que le permite juzgar lo mutable en virtud de un criterio trascendente como lo son las verdades eternas. Conviene subrayar que Agustín no niega la posibilidad de que el hombre sea autosuficiente en el acto cognoscitivo. No obstante, las verdades que son comprendidas en el intelecto no se corresponden nunca con las ideas divinas o con el ser divino. La intelección humana es siempre discursiva, solo el entendimiento divino es capaz de una aprehensión simple de todas las cosas en su singularidad. La complejidad de la doctrina de la iluminación agustiniana motivó diversas interpretaciones a lo largo de la historia. Tomás de Aquino ofrece una posible interpretación de ella a la luz de la noción de intelecto agente que Aristóteles introduce en *De Anima* 3.5; cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, 1.1.q.84.a.5, y Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q.11.

ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illam lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus; velut si abs te quaerem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspiciere: sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: Ea quae me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas, unde didicisti? responderes fortasse quod ego docuissem. Tum ego subnecterem: Quid si me hominem volantem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores? Negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc iam nimirum intellegeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse iurares. Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.

que, antes de que yo hable, podía responder esas mismas cosas cuando se le preguntaba acerca de ellas?⁴ Puede ocurrir que, cuando se le pregunte algo, lo niegue y se vea obligado a reconocerlo luego de que se le hagan otras preguntas, lo cual sucede por la debilidad de su discernimiento, que no puede consultar aquella luz acerca de la totalidad del asunto; y se le incita a que consulte por partes cuando se le pregunta acerca de las partes que constituyen la totalidad del asunto, la cual no era capaz de discernir completamente. Y aunque sea guiado hacia allí por las palabras del que interroga, sin embargo estas no enseñan, sino que indagan de un modo tal que aquel a quien se le pregunta es capaz de aprender interiormente. Por ejemplo, si acerca de lo que estamos discutiendo te preguntara si acaso las palabras pueden enseñar algo y a ti, en principio, te pareciera absurdo porque no eres capaz de captar la cuestión en su totalidad, entonces sería oportuno indagar en la medida en que tus fuerzas sean capaces de escuchar a aquel maestro interior. Si yo dijera: «¿De dónde aprendiste las cosas que, en mi discurso, reconociste que son verdaderas, de las cuales estás seguro y que confirmas conocer?», quizá respondas que yo te las enseñé. En ese caso añadiría: «Si te dijera que yo vi un hombre volador, ¿acaso estarías tan seguro de mis palabras como si hubieras escuchado que los hombres sabios son mejores que los tontos?». Ciertamente lo negarías y responderías que no crees lo primero o que, aunque lo creas, lo ignoras, mientras que lo segundo lo sabes con seguridad. A partir de esto sin duda comprendes que yo no te enseñé nada acerca de aquello que ignorabas de mi afirmación, ni acerca de lo que comprendes óptimamente, puesto que al interrogarte acerca de ellas por separado jurarías que desconocías la primera y que la segunda te era evidente. Pero, en cambio, tendrías que aceptar aquella totalidad que habías negado, cuando conocieras que esas partes de las que consta son claras y ciertas. Ciertamente el que escucha o bien ignora si las cosas que decimos son verdaderas, o bien no ignora que son falsas, o bien sabe que son verdaderas. En el primero de estos tres casos, el que escucha cree, opina o duda, en el segundo se opone o lo rechaza, en el tercero lo confirma, pero en ningún caso aprende. Pues el que desconoce la cosa luego de oír nuestras palabras, el que sabe que escuchó cosas falsas y el que, una vez interrogado, puede responder las mismas cosas que se dijeron están convencidos de que no les enseñé nada con mis palabras.

4. Agustín reconoce la posibilidad de que alguien, al ser interrogado sobre un asunto que ignora, pueda contestar correctamente. Sin embargo, juzga que ello no supone un conocimiento previo y olvidado, sino que, por el contrario, la verdad se comprende gracias a la luz de la razón eterna que habita en el alma, esto es, gracias al maestro interior, «y no porque se hayan conocido y olvidado, como creyeron Platón y compañía». Agustín, *Retractationes*, 1.4.4.

Verborum vi ne quidem animus loquentis aperitur

41. Quamobrem in iis etiam quae mente cernuntur, frustra cernentis loquelas audit quisquis ea cernere non potest, nisi quia talia quamdiu ignorantur utile est credere: quisquis autem cernere potest, intus est discipulus veritatis, foris iudex loquentis, vel potius ipsius locutionis. Nam plerumque scit illa quae dicta sunt, eo ipso nesciente quae dixit; veluti si quisquam Epicureis credens et mortalem animam putans, eas rationes quae de immortalitate eius a prudentioribus tractatae sunt, eloquatur, illo audiente qui spiritalia contueri potest; iudicat iste eum vera dicere: at ille qui dicit, utrum vera dicat ignorat, imo etiam falsissima existimat: num igitur putandus est ea docere quae nescit? Atqui iisdem verbis utitur, quibus uti etiam sciens posset.

42. Quare iam ne hoc quidem relinquitur verbis, ut his saltem loquentis animus indicetur; si quidem incertum est utrum ea quae loquitur, sciat. Adde mentientes atque fallentes, per quos facile intellegas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis. Nam nullo

La fuerza de las palabras ni siquiera sirve para revelar el alma del que habla

41. Por esa razón, en relación con las cosas que son discernidas por la mente, en vano oye las expresiones del que discierne quien no las puede discernir, a no ser porque es útil creer en algo mientras se lo ignora. Pero quien puede discernir es, en su interior, discípulo de la verdad y en el exterior, juez del que habla o, mejor dicho, de su discurso. Pues a menudo el que discierne sabe aquello que se dice, sin que lo sepa el mismo que lo dice. Por ejemplo, si alguien que les cree a los epicúreos y piensa que el alma es mortal¹ expusiera las razones que acerca de su inmortalidad fueron tratadas por hombres más prudentes que él y lo escuchara alguien que puede contemplar las cosas espirituales, este juzgará que aquel habla con verdad, pero el que habla ignora si dice la verdad, es más, considera que esas razones son muy falsas. ¿Acaso ha de pensarse que enseña lo que ignora? Y, sin embargo, utiliza las mismas palabras que podría utilizar si lo supiera.

42. Por ello a las palabras ni siquiera les queda mostrar el alma del que habla, dado que es incierto si este sabe las cosas que dice. Añade a esto las mentiras y los engaños, con lo cual fácilmente entenderás que con las palabras no solo no se devela el alma sino que más bien se la

1. Con esta mención a los epicúreos se completa un panorama bastante amplio de las escuelas helenísticas activas en la época de Agustín (cfr. Agustín, *Conf.*, 6.16.26). En este pasaje Agustín introduce uno de los preceptos más importantes de la filosofía de Epicuro: el alma, de naturaleza corpórea, no subsiste después de la muerte. Aquellos que siguen las enseñanzas de Epicuro entienden que no se debe temer a la muerte: «Acostúmbrate a pensar que la muerte nada es para nosotros. Porque todo bien y mal reside en la sensación, y la muerte es privación del sentir» (Epicuro, *Carta a Meneceo*).

modo ambigo id conari verba veracium, et quodammodo profiteri, ut animus loquentis appareat; quod obtinerent omnibus concedentibus, si loqui mentientibus non liceret. Quamquam saepe experti fuerimus, et in nobis et in aliis, non earum rerum quae cogitantur, verba proferri: quod duobus modis posse accidere video, cum aut sermo memoriae mandatus et saepe decursus, alia cogitandis ore funditur; quod nobis cum hymnum canimus saepe contingit: aut cum alia pro aliis verba praeter voluntatem nostram linguae ipsius errore prosiliunt; nam hic quoque non earum rerum signa quas in animo habemus, audiuntur. Nam mentientes quidem cogitant etiam de iis rebus quas loquuntur, ut tametsi nesciamus an verum dicant, sciamus tamen eos in animo habere quod dicunt, si non eis aliquid duorum quae dixi accidat: quae si quis et interdum accidere contendit, et cum accidit apparere, quamquam saepe occultum est, et saepe me fefellit audientem, non resisto.

43. Sed his accedit aliud genus, sane late patens, et semen innumerabilium dissensionum atque certaminum: cum ille qui loquitur, eadem quidem significat quae cogitat, sed plerumque tantum sibi et aliis quibusdam; ei vero cui loquitur et item aliis nonnullis, non idem significat. Dixerit enim aliquis audientibus nobis, ab aliquibus belluis hominem virtute superari; nos illico ferre non possumus, et hanc tam falsam pestiferamque sententiam magna intentione refellimus: cum ille fortasse virtutem, vires corporis vocet, et hoc nomine id quod cogitavit enuntiet, nec mentiatur, nec erret in rebus, nec aliud aliquid volvens animo, mandata memoriae verba contexit, nec linguae lapsu aliud quam volubat sonet; sed tantummodo rem quam cogitat, alio quam nos nomine appellat: de qua illi statim assentiremur, si eius cogitationem possemus inspicere, quam verbis iam prolatis explicataque sententia sua, nondum nobis pandere valuit. Huic errori definitiones mederi posse dicunt, ut in hac quaestione si definiret quid sit virtus; eluceret, aiunt, non de re, sed de verbo esse controversiam: quod ut concedam ita esse, quotusquisque bonus definitior inveniri potest? et tamen adversus disciplinam

oculta.² De ningún modo dudo que eso es lo que buscan las palabras de los veraces y que, en cierta forma, se las pronuncia para que se muestre el alma del que habla; y lo conseguirían si, con el acuerdo de todos, no se les permitiera hablar a los mentirosos. No obstante, muchas veces hemos comprobado que tanto nosotros como otros no proferimos las palabras que corresponden a las cosas que se piensan, lo que considero que puede suceder de dos maneras: o bien cuando un discurso confiado a la memoria y repetido frecuentemente es vertido por boca de alguien que está pensando en otras cosas, lo que suele ocurrir frecuentemente cuando cantamos un himno; o bien cuando sin quererlo saltan, por error de nuestra lengua, unas palabras por otras, pues en estos casos estas no se oyen como signos de las cosas que tenemos en el alma. En efecto, incluso los mentirosos piensan las cosas acerca de las que hablan, de modo tal que, aun cuando ignoremos si dicen la verdad, sabemos que tienen en el alma las cosas que dicen, a menos que les suceda una de las dos cosas que antes señalé. Si alguien objeta que esto rara vez ocurre y que, cuando ocurre, es evidente, aunque muchas veces esté oculto y al oírlo me haya llevado al error, no me opongo.

43. A partir de esto surge otro caso muy evidente que es origen de innumerables disensos y disputas: cuando al hablar se significa lo que se piensa, pero solo para sí mismo y para algunos pocos, y sin embargo eso no significa lo mismo para el que escucha y para muchos otros. Pues si escucháramos a alguien que dijera que algunas bestias superan en virtud al hombre, no lo podríamos soportar y en ese mismo momento refutaríamos con gran vehemencia esa opinión tan falsa y perniciosa. Pero quizás aquel al llamar «virtud» a la fuerza del cuerpo y enunciar con este nombre aquello que piensa, ni miente, ni se equivoca respecto de la cosa, ni, teniendo en mente otra cosa, oculta las palabras confiadas a la memoria, ni pronuncia una cosa distinta a la que tiene en mente por una equivocación de la lengua, sino que solamente llama a la cosa que piensa con un nombre distinto al nuestro. Asentiríamos inmediatamente a lo que dice si pudiéramos penetrar en su pensamiento, que todavía no fue capaz de mostrar por medio de las palabras proferidas y de su opinión ya expuesta. Algunos dicen que este error podría remediarse con una definición; piensan que si en este caso se definiera qué es «virtud», entonces se evidenciaría que la controversia no es acerca de la cosa sino acerca de la palabra. Supongamos que esto sea así, ¿cuántos buenos definidores podemos encontrar? Y, además, muchas cosas se le

2. Para un análisis más detallado de la mentira, cfr. Agustín, *De Mendacio*. Allí Agustín evalúa la legitimidad del uso de la mentira para desenmascarar herejes.

definiendi multa disputata sunt; quae neque hoc loco tractare opportunum est, nec usquequaque a me probantur.

44. Omitto quod multa non bene audimus, et quasi de auditis diu multumque contendimus; velut tu nuper verbo quodam punico, cum ego misericordiam dixissem, pietatem significari te audisse dicebas ab eis quibus haec lingua magis nota esset: ego autem resistens, quid acceperis tibi omnino excidisse asserebam; visus enim mihi eras non pietatem dixisse, sed fidem, cum et coniunctissimus mihi assideres, et nullo modo haec duo nomina similitudine soni aurem decipiant. Diu te tamen arbitratus sum nescire quid tibi dictum sit, cum ego nescirem quid dixeris: nam si te bene audissem, nequaquam mihi videretur absurdum pietatem et misericordiam uno vocabulo punice vocari. Haec plerumque accidunt; sed ea, ut dixi, omittamus, ne calumniam verbis de audientis negligentia, vel etiam de surditate hominum videar commovere: illa magis angunt quae superius enumeravi, ubi verbis liquidissime aure perceptis et latinis non valemus, cum eiusdem linguae simus, loquentium cogitata cognoscere.

45. Sed 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: num ideo etiam quod nunc quaeritur, utrum vera dixerit, discit?

han objetado al arte de definir, las cuales ni es oportuno tratar en este lugar ni yo las apruebo completamente.

44. Omito el hecho de que no escuchamos bien muchas cosas y que discutimos extensa e intensamente acerca de ellas como si las hubiéramos escuchado. Por ejemplo, cuando hace un tiempo te dije la palabra «misericordia» usando un término púnico,³ tú dijiste que escuchaste decir a algunos que conocen mejor esta lengua que esa palabra significa «piedad». Pero yo, oponiéndome, afirmaba que habías olvidado completamente lo que habías aprendido. Me parecía que no habías dicho «piedad», sino «fe», a pesar de que estabas sentado muy cerca de mí y que de ningún modo estas dos palabras engañan al oído por la semejanza del sonido. Sin embargo, por un largo rato pensé que ignorabas qué habías dicho, cuando era yo el que ignoraba qué habías dicho tú. Pero, si yo te hubiese escuchado bien, en modo alguno me habría parecido absurdo que en púnico se llame con una misma palabra a la piedad y a la misericordia. Estas cosas suelen ocurrir, pero, como dije, dejémoslas de lado, para que no parezca que procuro calumniar a las palabras por la negligencia de los que las escuchan o por la sordera de los hombres. Me preocupan más las cuestiones que antes enumeré, a saber, que aunque compartamos la misma lengua, no seamos capaces de conocer los pensamientos de los que hablan una vez captadas las palabras de la manera más clara por el oído y siendo estas palabras latinas.

45. He aquí que admito y concedo que, cuando las palabras son escuchadas por alguien que las conoce, este puede saber que el hablante pensó acerca de las cosas que aquellas significan. Ahora lo que buscamos saber es si a partir de esto llegamos a aprender si ese hablante dijo algo verdadero.

3. El púnico o cartaginés es una lengua de origen fenicio originada en la ciudad de Cartago. En el momento en que se redactó este diálogo el púnico era una lengua muy popular en el norte de África, lugar donde residía Agustín.

Christus intus docet, homo verbis foret admonet

45. Num hoc magistri profitentur, ut cogitata eorum, ac non ipsae disciplinae quas loquendo se tradere putant, percipiantur atque teneantur? Nam quis tam stulte curiosus est, qui filium suum mittat in scholam, ut quid magister cogitet discat? At istas omnes disciplinas quas se docere profitentur, ipsiusque virtutis atque sapientiae, cum verbis explicaverint; tum illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus inveniunt, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos; si tamen et illi quod loquuntur sciunt. Falluntur autem homines, ut eos qui non sunt magistros vocent, quia plerumque inter tempus locutionis et tempus cognitionis, nulla mora interponitur; et quoniam post admonitionem sermocinantis cito intus discunt, foris se ab eo qui admonuit, didicisse arbitrantur.

46. Sed de tota utilitate verborum, quae si bene consideretur non parva est, alias, si Deus siverit, requiremus. Nunc enim ne plus eis quam oportet tribueremus, admonui te; ut iam non crederemus tantum, sed

Cristo enseña en el interior, el hombre incita con palabras en el exterior

45. ¿Acaso los maestros pretenden que se comprendan y retengan sus propios pensamientos y no las disciplinas mismas que piensan transmitir al hablar? Pues, ¿quién puede ser tan estúpidamente curioso como para enviar a su hijo a la escuela a fin de que este aprenda lo que el maestro piensa? Al exponer con palabras todas esas disciplinas que pretenden enseñar, la de las virtudes y la de la sabiduría, esos que se llaman sus discípulos, consideran si se dijeron verdades intuyendo en sí mismos aquella verdad interior en la medida de sus fuerzas. Es entonces cuando aprenden; y cuando descubren interiormente que lo dicho es verdadero, alaban a los maestros sin saber que no alaban tanto a los que enseñan como a los enseñados, si es que aquellos al menos conocen lo que dicen. Pero yerran los hombres al llamar «maestros» a los que no lo son, porque generalmente entre el momento de la enunciación y el de la comprensión no media ningún intervalo. Y puesto que aprenden en su interior inmediatamente después de la incitación del que habla, consideran que aprendieron desde afuera a causa del que los incitó.

46. Pero acerca de toda la utilidad que tienen las palabras y que, correctamente considerada, no es poca, trataremos en otro momento, si Dios quiere.¹ Pues hoy te advertí que no les atribuyamos más de lo

1. Agustín ofrece una teoría del lenguaje más detallada en el tratado *De Doctrina christiana* y en *De Trinitate*. El primero ha sido reconocido por su importancia dentro de la teoría de la retórica, pues establece algunos fundamentos claves para la teoría medieval de la predicación. Como ya señalamos, Agustín no rechaza la retórica sino su abuso: la elocuencia y las palabras

etiam intellegere inciperemus quam vere scriptum sit auctoritate divina, ne nobis quemquam magistrum dicamus in terris, quod unus omnium magister in coelis sit. Quid sit autem in coelis, docebit ipse a quo etiam per homines signis admonemur et foris, ut ad eum intro conversi erudiamur: quem diligere ac nosse beata vita est, quam se omnes clamant quaerere, pauci autem sunt qui eam vere se invenisse laentur. Sed iam mihi dicas velim, quid de hoc toto meo sermone sentias. Si enim vera esse quae dicta sunt nosti, etiam de singulis sententiis interrogatus ea te scire dixisses: vides ergo a quo ista didiceris; neque enim a me, cui roganti omnia responderes. Si autem vera esse non nosti, nec ego nec ille te docuit: sed ego, quia nunquam possum docere; ille, quia tu adhuc non potes discere.

ADEODATUS. Ego vero didici admonitione verborum tuorum, nihil aliud verbis quam admoneri hominem ut discat, et perparum esse quod

que les corresponde, para que no solo creamos, sino que comencemos a comprender² cuán verdadero es lo que ha escrito la autoridad divina, a saber, que no hemos de llamar «maestro» a nadie en la tierra, pues hay un único maestro en el cielo.³ Pero qué es lo que hay en los cielos nos lo enseñará Él mismo, por quien incluso somos incitados con signos en el exterior a través de los hombres, para que, vueltos hacia Él en nuestro interior, seamos educados. Amarlo y conocerlo constituyen la vida feliz, que todos proclaman buscar, pero pocos gozan por haberla encontrado verdaderamente. Ahora quiero que me digas qué piensas acerca de todo mi discurso. En efecto, si hubieses sabido que todas las cosas dichas eran verdaderas, habrías respondido, cuando te pregunté acerca de cada opinión en particular, que tú lo sabías. Ves, por lo tanto, de quién aprendiste estas cosas. Ciertamente no de mí, puesto que me lo habrías respondido si te lo hubiera preguntado. Pero si no sabías que eran verdaderas, ni yo ni Él te lo enseñamos: yo, porque no puedo hacerlo; Él, porque tú todavía no puedes aprender.⁴

ADEODATO. Ciertamente aprendí incitado por tus palabras que las palabras no pueden hacer otra cosa que incitar al hombre a aprender, que

han de estar al servicio de la sabiduría. Su propuesta es, entonces, la de recomponer el lazo deshecho entre significado y expresión. Cfr. *supra*, Introducción. Acerca del uso de la elocuencia en las Sagradas Escrituras, Agustín dice: «Y en los pasajes que los doctos reconocen como elocuentes, se habla de tales cosas que las palabras en las que se ponen no parecen ser utilizadas por el que habla, sino estar unidas espontáneamente a las cosas mismas, como dando a entender que la sabiduría sale de su misma casa, es decir, del pecho del sabio, y que la elocuencia, como criada inseparable, la sigue aun sin ser llamada» (cfr. Agustín, *De Doc. christ.*, 4.6.10). En el *De Trinitate*, Agustín desarrolla la noción de «palabra interior» (*verbum in corde*) que tendrá una extendida influencia a lo largo de toda la Edad Media. Cfr. Agustín, *De Trinitate*, 15.10; y Agustín, *Sermones*, n° 225 (*In die Paschae, ad infantes*), 3.

2. En este pasaje se resuelve la tensión entre autoridad y razón, entre fe y conocimiento tal como es presentada en el tratado. La respuesta no es la que propone el maniqueísmo, que otorga una prioridad a la razón por sobre la imposición de la autoridad. Pero tampoco es la que Agustín encontraba inaceptable en la Iglesia africana. El recientemente converso parece haber accedido a la necesidad de aceptar como verdadero lo que comunica una autoridad antes que buscar su comprensión racional. Es necesario primero creer, pero sin abandonar el deseo de comprender. Afirma Agustín que «el entender es recompensa de la fe» (*In ev. Ioannis* 29.7.6).

3. Mt 23, 8-10: «Mas vosotros no os hagáis llamar “rabi”, porque uno es vuestro maestro, mas todos vosotros sois hermanos; y entre vosotros a nadie llaméis padre sobre la tierra, porque uno es vuestro Padre, el celestial. Ni hagáis que os llamen preceptores, porque vuestro preceptor es uno, el Cristo».

4. También en este aspecto queda clara la importancia de la disposición del discípulo en el proceso del aprendizaje. Si el discípulo no está abierto o dispuesto a un nuevo saber de nada servirá el esfuerzo del maestro. Agustín cuenta que su madre, deseosa de alejarlo del maniqueísmo le pide a un sacerdote, que había sido maniqueo, que hablara con su hijo para que le «desenseñara» (*dedocere*) las falsas doctrinas y le «enseñara» (*docere*) las correctas. El sacerdote le contestó que Agustín, atraído por la novedad del maniqueísmo, era aún indócil (*indocilis*) y no tenía sentido intentar hacerlo cambiar de opinión. Cfr. Agustín, *Conf.*, 3.12.21.

per locutionem aliquanta cogitatio loquentis apparet: utrum autem vera dicantur, eum docere solum, qui se intus habitare, cum foris loqueretur, admonuit; quem iam, favente ipso, tanto ardentius diligam, quanto ero in discendo provector. Verumtamen huic orationi tuae, qua perpetua usus es, ob hoc habeo maxime gratiam, quod omnia quae contradicere paratus eram, praeoccupavit atque dissolvit; nihilque omnino abs te derelictum est, quod me dubium faciebat, de quo non ita mihi responderet secretum illud oraculum, ut tuis verbis asserebatur.

es poco lo que se muestra de los pensamientos del hablante a través del habla, que, si acaso lo que se dice es verdad solo nos lo podrá enseñar quien nos advirtió que habita en el interior, hablando desde el exterior. Y si me es dado su favor, amaré a este maestro interior con tanto más ardor cuanto más avance en el estudio. No obstante, agradezco tu discurso porque lo desarrollaste sin interrupción, con lo cual se anticiparon y disolvieron todas las objeciones que tenía preparadas. Y no has descuidado absolutamente nada de lo que me hacía dudar, pues ni siquiera aquel oráculo oculto⁵ podría haberme respondido de la manera en que tú lo hiciste, tal como lo afirmaban tus palabras.

5. Con este nombre Adeodato hace referencia al mismo «maestro interior».

Sobre el maestro arranca con un interrogante que parecería inofensivo, pero que nos introduce en un camino laberíntico, engañoso: «¿Qué te parece que queremos hacer cuando hablamos?». No solo se trata de un documento heredero de la tradición clásica y de un importante libro sobre la formación; es además un texto precursor sobre el lenguaje, una obra que alimenta los principales disparadores de la semiótica: la palabra entendida como signo es reivindicada como centro de estudio. El signo es signo si significa algo, asegura Agustín. ¿Qué relación se establece entonces entre los signos y los «significables», es decir, las cosas mismas?

En un contrapunto intenso, animado por un proceder que recuerda a la mayéutica socrática, Agustín y su hijo Adeodato diseccionan términos y frases de pasajes literarios de Cicerón, mientras analizan las funciones del lenguaje, sus limitaciones y posibilidades a la hora de transmitir. Al mismo tiempo, como sucede en los diálogos platónicos, la conversación y el problema conceptual se imbrican y resuelven de modo teatral. Palabra y acción, concepto y drama se anudan en un interrogante: ¿se enseña *en sentido propio* a través del lenguaje? A su vez, este interrogante nos conduce al núcleo pedagógico y teológico del escrito: ¿quién es el verdadero maestro?

¿Hay algo más absurdo que pensar que mis palabras le enseñan a alguien que, antes de que yo hable, podía responder esas mismas cosas cuando se le preguntaba acerca de ellas? [...] Y aunque sea guiado hacia allí por las palabras del que interroga, sin embargo estas no enseñan, sino que indagan de un modo tal que aquel a quien se le pregunta es capaz de aprender interiormente.

La presente edición anotada incluye la versión completa del texto en latín. Se acompaña el volumen con una introducción que comprende un análisis de *Sobre el maestro*, así como referencias al contexto de la vida, obra y pensamiento de Agustín.

u• unipe
EDITORIAL
UNIVERSITARIA



**DE LA COLECCIÓN MIHI
QUAESTIO FACTUS SUM**

Las Humanidades

Notas para una historia institucional

Pablo Ubierna

PRÓXIMO TÍTULO

**El proyecto educativo
de la *Enciclopedia***

Selección de textos

Denis Diderot y Jean D'Alembert
(bilingüe francés-castellano)



u• unipe
EDITORIAL
UNIVERSITARIA