

ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

PALABRAS PEREGRINAS. LA PERFORMATIVIDAD DE LA PALABRA EN *LA CIUDAD DE DIOS* DE SAN AGUSTÍN DE HIPONA

MEGAN ZEINAL

Pontificia Universidad Católica de Chile

RESUMEN: La relación entre lenguaje y creación no se reduce para San Agustín en los recursos que presenta un término de la analogía para ilustrar al otro, sino que el lenguaje tiene un poder de agencia en la realidad cuya eficacia está en su capacidad de determinar, contaminar, purificar o enredar las relaciones del *ordo amoris*. A lo largo de *La Ciudad de Dios* puede verse como la palabra performativa, su potencia es una promesa en sí misma, su posibilidad o imposibilidad comunicativa son asuntos que devienen, para el de Hipona, de la palabra en relación, del cuerpo de una palabra inserta y encarnada en una trama de vínculos visibles e invisibles que se ordenan o no, según su condición, a lo divino.

PALABRAS CLAVES: performatividad; palabra; lenguaje; pecados; purificación.

Pilgrim words. The performativity of word in the city of god of Saint Augustine of Hippo

ABSTRACT: The relationship between language and creation is not reduced for Saint Augustine in the resources that presents one term of the analogy to illustrate the other, but that language has a power of agency in reality whose efficacy lies in its ability to determine, contaminate, purify or entangle the relations of the *ordo amoris*. Throughout the City of God it can be seen as the word performativa, its potency is a promise in itself, its communicative possibility or impossibility are matters that for Hippo, they come from the word in relation, from the body of an inserted and incarnated word in a web of visible and invisible links that are ordered or not, according to their condition, to the divine.

KEY WORDS: Performativity; Word; Language; Sins; Purification.

...nam singulus quisque homo, ut in sermone una littera, ita quasi elementum est civitatis et regni, quantalibet terrarum occupatione latissimi.

(*De civ. Dei*, IV, III)

Desde su juventud San Agustín se vio envuelto en un mundo de palabras y creció en tiempos en los que se veneraban los talentos literarios, la educación, los litigios públicos, y en los que se procuraba poseer elocuencia para participar de la justicia. Desde sus primeros aprendizajes de retórica hasta el final de su vida, fue ejercitándose en las artimañas del lenguaje y desarrolló una relación sumamente activa y profunda de interés con la lengua: escribiendo, leyendo, predicando, rezando y denunciando. «Se deleitaba con los intrincados juegos de palabras, retruécanos, rimas y acertijos, y ya obispo, será muy admirado por su congregación

gracias a su habilidad para desplegar complicados fuegos de artificio verbales»¹. Como relata Brown, Agustín fue educado para ser un maestro de la lengua e «incluso a la edad de setenta años este fuego tan africano» aún ardía con fuerza en él².

Asimismo tuvo una relación singular con su propio discurso, las palabras que él mismo recuerda haber pronunciado le causan dolor, vergüenza y arrepentimientos, pero otras le endulzan el recuerdo y le elevan la mirada. En su juventud sintió con vigor el poder que tiene la locución para persuadir a las almas de otros hombres, pero es recién luego de varios años que fue capaz de asimilar el verdadero peso que este mismo gesto supone para la propia. Así, también progresivamente muestra sus reservas ante aquella «ciencia de las letras» que ya no le resulta tan interior como la conciencia misma y le ruega a Dios que mire con paciencia «de qué modo guardan diligencias los hijos de los hombres los pactos sobre las letras y las sílabas recibidos de los primeros hablitas y, en cambio, descuidan los pactos eternos de salud perpetua recibidos...»³.

En los setenta años que vivió comprometido entre y a través de palabras, no pasó inaudito a su pensamiento el mundo escondido en el lenguaje ni la reflexión sobre su naturaleza, sus alcances o implicancias. *La Ciudad de Dios* puede ser leída también desde este registro: desde el ferviente propósito de Agustín de enfrentarse a las expresiones y manifestaciones de aquellos que se han puesto por encima del Verbo —y que, con ignorancia, blasfeman, tergiversan, difaman y mienten sobre las acciones divinas— hasta las exhortaciones más devotas sobre un Dios capaz de crearlo todo a través de la lengua, se aprecian las múltiples referencias del Obispo a palabras de todo tipo. Se habla de maldiciones, de «lenguas envenenadas», de «palabras que hinchan» y de otras que son capaces de inflamar de anhelo al corazón humano, reconduciéndolo al amor para el que fue hecho.

En la presente nota pretendo realizar un recorrido que permita identificar el lugar ontológico que tiene la palabra en el *La Ciudad de Dios*, no tan sólo vinculado a la mediación que el lenguaje divino cumple en la creación, sino más bien a su relación con la dimensión humana y las posibilidades de determinación escatológica. Será el objetivo de estas páginas rastrear cómo es que Agustín describe la eficacia que posee el discurso para moldear ciertos corazones y para enlazar la realidad antropológica a alguna de las dos ciudades tan distintas e inevitablemente amalgamadas⁴. Se intentará justificar cómo el lenguaje, en tanto que exteriorización anímica, es también un pasaporte a una de estas dos ciudades fundadas en dos amores opuestos, y cómo las palabras, en su poder para diferenciarnos como ciudadanos, son virtualidades que salvan o condenan.

¹ P. BROWN, *Agustín de Hipona*, (trad. Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield), Acen- to, Madrid, 2001 pág.23.

² *Ibíd.*

³ *Conf.* I, XVIII, 29.

⁴ Cfr. *De civ. Dei*, V, IV. «Hay hombre de corazón de barro, fácilmente moldeables con pala- brería».

1. VERBA QUASI VASA

Entre la convivencia incesante de palabras puras y contaminadas conviven dos ciudades íntimamente ordenadas al pecado o a la gracia. Pero, ¿cuál es la relación real entre la palabra y la república? ¿Cuál es la posibilidad que abre una sobre la otra? Tal como las dos ciudades, así también las palabras están entremezcladas en el discurso de una vida y, así como entre las ciudades pareciera haber campos de fuerza magnética en tensión que simultáneamente atraen hacia una u otra realidad, también las palabras están ordenadas o no a esta fuerza amorosa oculta. Ellas son la expresión de voluntades en discordia continua por la fragilidad que caracteriza al alma humana.

En *Confesiones* I, Agustín asegura no condenar a las palabras en sí mismas, «que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio»⁵. La palabra no es más que una jactanciosa vaciedad⁶. Cuando el de Hipona las analoga a los hombres, lo hace proyectando el libre albedrío de la condición humana, que aún después de haber sido agraviada, le fueron ofrecidas las posibilidades de rehabilitación: «...porque cada hombre, a la manera de una letra en el discurso, forma como el elemento de la ciudad y del Estado»⁷. Entonces, así como para conducir a la trasgresión, también en ellas hay un poder de redención que se expresa sólo cuando se dan en función al asentimiento y servicio de la Verdad divina. Con esto, se apunta a cierta neutralidad del lenguaje en sí mismo. Las palabras no son en sí instrumentos despreciables por haber persuadido, sino poderosos y afilados recipientes capaces de contener lo que se quiera servir. Su dirección y orientación funda ciudades: Abel esperaba algo más que Caín, esperaba invocar el nombre del Señor, y ese mismo deseo de tener a Dios entre sus labios fundó la más celeste y digna de las ciudades⁸. Lo que pulsa en este acontecimiento fundacional que Agustín describe es el amor elegido, el anhelo y ordenamiento hacia un lugar distante al alma. La palabra, en su obra, al igual que el corazón del hombre, se halla a sí misma expuesta a una profunda fragilidad e inquietud que puede ser asemejada con la condición peregrina y la tensa cuerda del misterio sobre la que camina el amor humano. El contenido del lenguaje viaja de orilla a orilla de ambas ciudades y está dispersamente sometido a la disgregación e inconsistencia del hombre para consigo mismo. Agustín busca que sus palabras también sean peregrinas o quizás los pies que acompañan al peregrino a la ciudad de la gracia. Enciende dentro de sí la preocupación por ordenar su discurso a Dios y navega una y otra vez en las aguas del lenguaje para encontrar y comunicar Verdad⁹.

⁵ *Conf.* I, XVI, 26.

⁶ *De civ. Dei*, IV, III.

⁷ *Ibíd.*

⁸ *Gen.* 4, 26. en *De civ Dei* XIV, 18,2.

⁹ *Contr. mend.* I, I. «y así, dado que ha llegado el tiempo propicio para navegar, no detengo por más tiempo al portador de ésta que quiere hacerse a la vela».

En sus orígenes y posibilidades esenciales, la palabra es presentada como un receptáculo sumamente vivo y vertiginoso, incluso inamarrable, capaz de emplazar y comprometer velozmente a la voluntad. Lo más arriesgado e incierto de la expresión es, sin lugar a duda, su carácter trascendente, pues «¿a quién de sus fieles no ha aterrado el Señor cuando dice: *De toda palabra ociosa que dijere el hombre dará cuenta en el día del juicio?*»¹⁰. Dios no sólo oye sino que su absoluta omnipresencia lo convierte en el oyente más desafiante que cualquier afamado orador jamás enfrentará. Las palabras serán juzgadas junto con el corazón del hombre, y será también en función de ellas que se distinguirán a modo de eco dos sociedades: aquella poblada por quienes siguieron a Caín y vivieron según el amor que se tienen a sí mismos y aquella conformada por los que vivieron según el amor a Dios, entre quienes con sinceridad pronunciaron, alabaron su nombre y quienes se apartaron de la fuente misma del habla¹¹.

En el libro XVI de la *Ciudad de Dios*, San Agustín narra el episodio de Babel asociándolo a la denominación de la ciudad terrena. Al inicio «el mundo entero hablaba la misma lengua con las mismas palabras», pero fue ante la «soberbia impiedad» y la reproducción de la presunción humana, que fueron divididas las gentes y quebrantadas las lenguas. Dios castigó a través del lenguaje, confundió los vocablos de toda la tierra y dispersó a los hombres sin que pudieran descifrar a su prójimo. Por el pecado de soberbia «recibió la ciudad de los impíos el nombre de *confusión*, es decir, Babilonia y fueron divididos todos los pueblos»¹². El poderoso castigo de Dios se ejecutó desde su palabra hacia la palabra del hombre. En el nombre de esta ciudad, por tanto, se encarna y conmemora la edificación del más despreciable de los pecados que Agustín anhela combatir a pesar de reconocer en ello la más larga y ardua tarea¹³. Muchas veces hay una correlación casi recíproca entre la crónica de las ciudades y la de palabras. A través del acontecimiento fundacional de las primeras, entre sus caracterizaciones y calificativos, se entremezcla también en la obra agustiniana una historia de palabras que juega un rol no sólo significativo, sino determinante en la disposición hacia una o otra ciudadanía.

2. PECCATUM ORIS

El hiponense reconoce de cerca la poderosa relación entre la disposición anímica, las operaciones del lenguaje y el *ordo amoris*. El peso amenazante que tienen los pecados de la lengua se deriva de su carácter contagioso hacia el desorden del amor y hacia la legitimación de un dominio incongruente¹⁴. Las palabras elocuentemente servidas y los hábitos que las acompañan pueden ser epidémicas para la

¹⁰ Mt. 121,36 en *Retr*, Prólogo, 2.

¹¹ *De civ Dei* XV, I,1.

¹² *Ibid.* XVI, VI.

¹³ Cfr. *De civ Dei* I, I. «*Magnus opus et arduum*»

¹⁴ *Ibid.* II, III.

sensibilidad de un pueblo ya «confundido»: fue por la palabra que el hombre por primera vez fue *sugestionado*¹⁵.

En las disquisiciones iniciales de la *Ciudad de Dios*, el Obispo insiste una y otra vez en denunciar y desenmascarar el lenguaje político romano, y lo hace meticolosamente, señalando los hábitos de persuasión sutilmente escondidos en las historias de gloria de la narrativa romana y sus mitologías. Para ello, utiliza un convincente léxico teórico capaz de esclarecer y evidenciar la manipulación a la que fue sometida la opinión pública a través de discursos políticos. R. Dodaro describe que la estructura discursiva romana se fundamentaba «en una lectura positiva, cuidadosamente construida, de los acontecimientos políticos ocurrientes, con adulaciones al emperador y a otros líderes, para inspirar a los aristócratas reunidos a aceptar el futuro programa político y las ambiciones» para argumentar cuan espionosa y comprometedora respecto a su entorno era la labor reprobatoria del Obispo en estos primeros cinco libros¹⁶. San Agustín intenta quitarle el velo de los ojos a sus lectores y escribe confiado en que con ese gesto logrará desarticular la fraudulenta legitimación hilvanada a lo largo de la historia pagana y con ello reorientar la mirada hacia el único titular de la auténtica soberanía. Su preocupación crítica ante la retórica de la gloria y a lealtades sesgadas es explícita y está directamente vinculada a las sentencias de la segunda epístola de Pedro en la que se afirma que: *Cuando uno se deja vencer por algo, queda hecho su esclavo*¹⁷.

Entonces, ¿a qué debe estar subordinada realmente el habla? El gradual desencantamiento con la grandilocuencia política que Agustín atraviesa a lo largo de su vida lo lleva finalmente a examinar de manera intensa la conflictiva relación que existe entre la forma literaria y el contenido fáctico¹⁸. En comparación con lo sostenido en *Contra mendacia*, sobre la falta de importancia acerca de si las palabras pronunciadas son verdaderas o no al enjuiciar a otro, siendo lo crucial para el hablante que él mismo crea en lo que afirma, es decir que la expresión verbal se origine en la verdadera y exacta representación de lo que está en la mente, en *Ciudad de Dios* esta afirmación no parece suficiente¹⁹. Si bien J. P. Griffiths asegura que, para San Agustín, en general los actos de habla que son el resultado de la ignorancia sobre un hecho particular y factualmente inexactos, no son mentiras; para contrastarlo, puede mencionarse que cuanto mayor es el involucramiento del Obispo en el examen de la narrativa política y sus falsos testimonios, parece haber desarrollado una mayor exigencia en que las palabras se adecuen a una objetividad más digna que la subjetividad del alma desordenada y su corrompida representación²⁰.

¹⁵ SAN AGUSTÍN describe las etapas o instancias psicológicas del pecado: sugestión, delectación y consentimiento en *De Trin.* XII, 12, 17 y en *De Serm. Dom. in Monte I*, 12, 34.

¹⁶ R. DODARO, «Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's *City of God* in a Postmodern World», *Augustinian Studies*, vol. 25, (1994), Roma, pág. 81. (La traducción es propia).

¹⁷ 2 Pedro, 2:19 en *De civ. Dei*, IV, III.

¹⁸ R. DODARO, «Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's *City of God* in a Postmodern World», *Augustinian Studies*, vol. 25, (1994), Roma, pág. 82.

¹⁹ P. J. GRIFFITHS, *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Wipf and Stock Publishers, Oregon 2004, pág. 58.

²⁰ Véase *Retr. I*, 8, 3: «más que a mí me debo a Dios».

Desde ese espíritu se lanza a delatar, reprochar y enjuiciar los pecados de la lengua entre los cuales menciona: la jactancia²¹, el conjuro²², la calumnia²³, la adulación²⁴, el murmullo²⁵, la blasfemia²⁶, la mentira²⁷, la burla del teatro²⁸, el falso testimonio²⁹, la injuria³⁰, la difamación y el perjurio. Agudamente identificó uno a uno los múltiples vicios, torpezas, y pretensiones encubiertas que ignorantemente encarnaba el discurso romano y, al compaginarlos, se convirtió en un indignado cronista de las inconsistencias predicadas a lo largo de los años sin revisión alguna.

Resulta interesante que las acusaciones que emprende muchas veces vienen acompañadas de una ocurrente y retórica ironía que también puede ser juzgada como un *peccata oris*. La ironía, muy cercana a la *derisio* (ridiculización), es una poderosísima y rebuscada arma que, a pesar de sus polémicas connotaciones modernas, no siempre fue asociada a un signo positivo, sino a la duplicación de un movimiento de la intencionalidad y del sentido, a la simulación y falso discurso del hablante y a una contradicción entre la expresión e intención que puede conducir fácilmente a la confusión del interlocutor ingenuo. En la ironía se efectúa una tensión entre significados que fluctúan proporcionando cierta incertidumbre y verosimilitud de lo ironizado. Tomás de Aquino examinó la ironía como forma de exceso, y además la consideró un estilo de locución con disposición a la hipocresía que representa una «doble peligrosidad para la salud del alma»³¹. Esto abre la delicada posibilidad de observar si San Agustín, en su afán por refutar los discursos engañosos de la religiosidad y política pagana, no encizaña su propio lenguaje, acometiendo alguna imprudencia narrativa, aunque esta intuición puede fácilmente confrontarse al examinar que el Obispo encuentra la legitimación de la ironía o antífrasis para su propio discurso en el hecho de que ésta también aparece frecuentemente en el *locus* de las ambigüedades de la Sagrada Escritura³². Además, como lector es bien consciente de la riesgosa posibilidad de la doble vuelta del lenguaje en que para llegar a ciertos fines la expresión encuentre medios indeseados: «arrastró a la perdición al que así desenmascaro, y, para desenmascarlo, perezco yo previamente»³³.

Resulta complejo dilucidar si los *peccata oris* son vicios principales o vicios derivados de pecados originarios y generadores por otros. Sobre todo si se reconoce que las palabras están muy vivas en la obra agustiniana y que estas tienen una fuerza singular y un poderoso alcance exhibido. P. J Griffiths, en *Lying: An Augustinian*

²¹ *De civ. Dei*. V, XVIII.2

²² *Ibid.* II, XXVII.

²³ *Ibid.* XII, XII.

²⁴ *Ibid.* II, XV.

²⁵ *Ibid.* II, XXVIII.

²⁶ *Ibid.* I, III.

²⁷ *Ibid.* XIV, III, 2.

²⁸ *Ibid.* VI, VII, 2.

²⁹ *Ibid.* XXII, XXII, 1.

³⁰ *Ibid.* II, XII.

³¹ Cfr. *S.Th.* II-II, q. 113, esp. a.2 ad 2 en Magnavacca, S., *Léxico técnico* de filosofía medieval. Miño y Dávila, Buenos Aires 2005, pág. 391.

³² Véase. *De doct. Christ.* III, XXIX,41.

³³ *Contr. mend.* VI, 12.

Theology of Duplicity, resalta que hay una dimensión del pecado que es igual para todo pecado que se cometa: el repudio del don es el mismo en todos los pecados y en este sentido fundamental no hay jerarquía. Desde esa perspectiva, toda desviación nos proporciona un paradigma del pecado original³⁴. Aún así, resultaría inexacto atenuar la dimensión relacional de estos vicios de la lengua. Reconocer su carácter relativo no los hace más livianos ni disminuye su magnitud escatológica. Las acusaciones de Agustín contra jactancias, calumnias, injurias, blasfemias, mentiras y adulaciones están siempre enmarcadas en el extenso propósito e itinerario de apaciguar el espíritu hinchado de soberbia y de restablecerle la humildad al discurso. Las palabras que reprueba son fruto de esta soberbia resistente y dominante, fuente primera del desorden humano para con Dios y consigo mismo, mientras que la *verba* es por excelencia el espejo reluciente de aquel primer vicio y su carácter transparente se evidencia en que: «en mucho hablar no faltará pecado»³⁵.

1. LA PURIFICACIÓN DE LA LENGUA Y LA PALABRA PEREGRINA

Con fines alternos, a lo largo de la obra se analogan las constelaciones del lenguaje con las realidades del universo creado: «Así pues como la oposición de contrarios contribuye a la elegancia del lenguaje, así la belleza del universo se realiza por la oposición de contrarios con una cierta elocuencia, no de palabras, sino de realidades»³⁶. Pero la relación entre lenguaje y creación no se reduce a los recursos que presenta un término de la analogía para ilustrar al otro, sino que el lenguaje tiene para San Agustín un poder de agenciamiento en la realidad, cuya eficacia está en su capacidad de determinar, contaminar, purificar o enredar las relaciones del *Ordo amoris*. Su potencia, su posibilidad o imposibilidad comunicativa, son asuntos que devienen, para el de Hipona, de la palabra en relación, del cuerpo de una palabra inserta y encarnada en una trama de vínculos visibles e invisibles que se ordenan o no, según su condición, a lo divino.

San Agustín reconoce dispersamente que en ciertas acciones como la confesión, la retractación y la oración existe la posibilidad de sanar la palabra, en la medida de que estas operen realmente en vistas a la identificación y purificación del *verbo interior*³⁷. En un plano retórico, la purificación remite a la pureza lingüística de un vocablo o expresión no contaminada mediante el conocimiento de las propias faltas y limitaciones. Cada una de estas operaciones admite un análisis vasto sobre el modo propio en el que purifican, y aún así, puede encontrarse un espacio común en el que todas abren la posibilidad de una ampliación de la conciencia y una capacidad de descubrir cuan compleja y difícilmente perceptible es la oportunidad de asentimiento interior.

³⁴ GRIFFITHS, P. J. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2004, pág. 95-99.

³⁵ Pr. 10, 19 en *Retr.* Prólogo, 2.

³⁶ *De. civ. Dei.* XI, XVIII.

³⁷ SAN AGUSTÍN en *Serm.* 183, 11 distingue modos de confesión auténticos e inauténticos: «Vosotros lo confesáis de palabra, pero lo negáis con los hechos».

Los *peccata oris* son vectores de una alteración de la capacidad desiderativa que afecta a la conciencia, y es esta la que finalmente debe rehabilitarse de la afección anímica producida por la palabra. La potencia que existe en ellas encuentra su fuego en la fe y el amor como fuerzas purificadoras por excelencia, capaces de rehabilitar cualquier movimiento del espíritu³⁸. Estas operaciones, siempre dirigidas a Dios, son las que permiten que la palabra se examine a sí misma encausándose. La acciones purificadoras o expiatorias se corresponden a la solicitud del alma que pide consumación reconociendo y haciéndose completamente cargo del propio tropiezo. La transformación del pecado debe ser una conversión del hombre y de sus primeras palabras, «de suerte que se dé cuenta que no debe cargar sobre nadie, sino sobre sí mismo, el pecado»³⁹. Por esta razón, Agustín constantemente apunta a hacerse cargo del propio discurso y de la expresión de su voluntad, en tanto que encuentra en ello una «medicina de saludable penitencia y una oportuna petición de perdón»⁴⁰. La *retractio*, *confessio* y *oratio* son también operaciones activas de reparación de los pecados de la lengua, de la palabra en exceso, descuidada o ignorantemente soltada⁴¹. Tras el reconocimiento y la adjudicación de responsabilidad absoluta se halla la posibilidad de reivindicación verdadera que conlleva una desnudez del discurso y un honesto reencuentro entre la palabra externa y la interna.

Desde esa perspectiva puede apreciarse que *La Ciudad de Dios* busca no sólo un desentramamiento del lenguaje político pagano, sino también la sanidad de la palabra humana mediante una purificación anímica capaz de ordenar el discurso a la Verdad. Así, se afirma que: «[s]i la inteligencia humana, con su conducta enfermiza, no opusiera su orgullo a la evidencia de la verdad, sino que fuera capaz de someter su dolencia a la sana doctrina, como a un tratamiento médico, hasta recuperarse del todo mediante el auxilio de Dios, alcanzando por una fe piadosa, no harían falta largos discursos para sacar de su error a cualquier opinión equivocada: bastaría que quien está en la verdad la esponga con palabras suficientemente claras»⁴². Lo que se abre tras la purificación es el esclarecimiento de que el peso de las palabras se da fundamentalmente en relación al lugar, a la cercanía o lejanía respecto al Verbo divino.

Por otro lado, la palabra como signo por excelencia contiene un insondable misterio correspondido al misterio de la creación⁴³. Según Agustín los hombres escogen las palabras para comunicarse, mientras que Dios es capaz de comunicarse de infinitas maneras con cada una de sus criaturas⁴⁴. El lenguaje de Dios, pronunciado desde la eternidad, tiene una eficacia absoluta e inmediata de creación, mientras que el humano está signado por la imperfección y fragilidad de la criatura temporal.

³⁸ Cfr. *De ut. cred.* X, 24; *Retr.* I, VII, 5.

³⁹ *De civ. Dei.* XV, VII, 2.

⁴⁰ *Ibíd.*

⁴¹ Cfr. *Retr.* Prólogo, 2.

⁴² *De civ. Dei.* II, I.

⁴³ Este interés puede verse en tratados tempranos como el *De Magistro* o el *De Doctrina Christiana* en los que San Agustín, a pesar de no manejar el griego, ni conocer directamente las reflexiones tardo antiguas comenzadas en el *Cratilo*, exploró y cultivó un profundo interés por la teoría del signo.

⁴⁴ *Ep.* 102, 6, 33 en P. BROWN, *Agustín de Hipona*, (trad. Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield), Acento, Madrid 2001, pág.23, pág. 423.

Aún así Dios elige comunicarse directamente con el hombre, sin la mediación de los ángeles y por este solo hecho, de alguna manera lo acerca a éstos.

El lenguaje de Dios es más sublime antes de la obra, y es la razón inmutable de esa misma obra; y sin sonido que resuena y pasa, tiene una fuerza que permanece eternamente y actúa en el tiempo. Con este lenguaje habla a los ángeles y de distinta manera a nosotros que estamos lejos. Pero, cuando con nuestro oído interior percibimos algo de este lenguaje, nos acercamos a los ángeles... De dos maneras puede hablar la Verdad inmutable: ya habla por sí misma de manera inefable a la mente de la criatura racional, ya por medio de imágenes espirituales a nuestro espíritu, o con voces corporales al sentido del cuerpo⁴⁵.

Brown señala que el de Hipona «se vio fascinado por el lenguaje de Dios, distante, oscuro como la liturgia. Es la significación de ese lenguaje, repentinamente desvelada en la aparición de Cristo entre los hombres, la que derramó sentido...»⁴⁶. Pero, ¿cómo se relaciona la palabra del hombre con la poderosa palabra de Dios? ¿Cuál es el vínculo entre la palabra y la gracia? El Obispo se vio orientado a considerar el proceso del mundo como una oración que se desarrolla gradualmente y cuyo significado completo sólo puede ser visto por Dios, pero que, por su misma fragmentariedad y naturaleza enigmática, nos estimula a seguir buscando el sentido último⁴⁷. El lenguaje es un poderoso don entregado por Dios al hombre, pero es el lenguaje de Dios que desde la eternidad sostiene toda la existencia. Agustín intuyó una correlación indescifrable entre la palabra del hombre y el Verbo divino que lo llevó a pensar el lenguaje como sacramento y reflejo de ese misterio. Con ese ánimo aseguró que el alma humana es continente de un *verbo o palabra interior*, otras veces mencionado como *verbum mentis* o *verbum cordis*, por el que Dios comunica e ilumina sus verdades eternas, atribuyéndole así una dimensión religiosa al lenguaje, capaz de fundamentarse en que la comprensión y acceso a la verdad depende de una conciencia interior constantemente influida y religada a la Verdad divina. La palabra peregrina puede ser la metáfora de esta palabra que se halla orientada a una interioridad trascendente, un *verbo interior* que en medio del ostracismo terrenal anhela la difícil tarea de sostenerse en el amor a una promesa.

BIBLIOGRAFÍA

San Agustín. *Obras completas de San Agustín*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

Beuchot, M. (1984). «El pensamiento y su relación con el lenguaje», *Critica*, vol. XVI n° 46, pp. 47-59.

Blain, J. (1982). *The theory of language and discourse in the Confessions of St. Augustine*. Canada: Master of Arts Dissertation, McGill University.

Brown, P. (2001). *Agustín de Hipona*, (trad. Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield). Madrid: Acento.

⁴⁵ *De civ. Dei*. XVI, 34.

⁴⁶ P. BROWN, *Agustín de Hipona*, (trad. Santiago Tovar, María Rosa Tovar y John Oldfield), Acento, Madrid 2001, pág. 23, pág. 420.

⁴⁷ Cfr. G. WATSON, «St. Augustine's Theory of Language», *The Maynooth Review*, vol. 6, n° 2 (May 1982), pp. 4-20, pág. 5.

- Casagrande, C. y Vecchio, S. (1987). *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*. Roma: Bibliotheca Biographica.
- Connaghan, C. (2004). *Signs, language, and knowledge in St. Augustine's De Magistro*. London: D. Phil Dissertation, University of London.
- Dodaro, R. (1994). «Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's *City of God* in a Postmodern World», *Augustinian Studies*, vol. 25, Roma pp. 77-137.
- Dodaro, R. (1992). *Language and Justice: Political Anthropology in Augustine's De civitate Dei*. UK: D. Phil Dissertation, Oxford University.
- García de la Fuente, O. (1990). *Introducción al latín bíblico y cristiano*. Málaga: Ediciones Edinford.
- Louth, A. (1989). «Augustine on Language», *Literature and Theology*, vol. 3, n° 2, pp. 151-158.
- Griffiths, P. J. (2004).. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Magnavacca, S. Jun. (2017). «El cuidado del amigo en la palabra y el silencio. El caso de Alipio», en línea, *Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo*, n° 1, pp. 17-28.
- Magnavacca, S. (2005). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Muldowney, M. S. (1937). *Word Order in the Works of St. Augustine*. Washington D.C.: The Catholic University Press.
- O'Daly, G. (1999). *Augustine's City of God: A Reader's Guide*. Oxford: Clarendon Press.
- Parsons, W. (1923). *A study of the vocabulary and rhetoric of the Letters of St. Augustine*, Dissertation. Washington: The Catholic University of American.
- Schieman, M. B. (1930). «L'évolution de la langue de saint Augustin», *Collect. Schrijnen*, pp. 321-334 (= *Studia Catholica* 6, 330 ff.)
- Watson, G. May (1982). «St. Augustine's Theory of Language», *The Maynooth Review*, vol. 6, n° 2, pp. 4-20.

Pontificia Universidad Católica de Chile
Instituto de Filosofía
meganzeinal@gmail.com

MEGAN ZEINAL

[Artículo aprobado para publicación en enero de 2018]