

## Una crítica desde el diálogo el Maestro de San Agustín

### **La crisis del lenguaje del mundo**

**Juan Diego Castrillón Cordovez<sup>1</sup>**

#### RESUMEN

Aunque suele considerarse que “los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje”, el tema de un mundo vivido que se escapa de los límites del propio lenguaje verbal es anticipado por San Agustín de Hipona (Aurelio Agustín) desde el siglo IV, en su diálogo *De Magistro* (2003). Su relectura es aconsejable hoy en el contexto de la crisis de la tradición logocentrista, expuesta a dos extremos, o al irracionalismo o a la exaltación de un sujeto trascendental relacionado con el retorno de un discurso hegemónico fideista y de una pretendida razón universal.

#### PALABRAS CLAVE:

Lenguaje, Aurelio Agustín, *De Magistro*, Hermenéutica contemporánea

#### INTRODUCCIÓN

¿Es posible plantear desde la relectura del diálogo *De Magistro* de Agustín algunos aportes reflexivos para la hermenéutica contemporánea?

Se puede mostrar que en este texto trata el lenguaje como tema central de reflexión filosófica, que destaca su papel en la interpretación del mundo, de forma

<sup>1</sup> Filósofo de la Pontificia Antoniana de Roma. Especialista en Humanidades Contemporáneas de la Universidad Autónoma de Occidente. Magister en Estudios Políticos de la Universidad Javeriana. M.B.A. Universidad Icesi Cali-Tulane University New Orleans. Profesor de ética de las Universidades Javeriana de Cali y Autónoma de Occidente de Cali, de Historia Medieval en el Seminario Arquidiocesano de Cali. Este texto es exploratorio para la tesis doctoral sobre los escritos de Agustín de Hipona que puedan dimensionarse como aportes a los desarrollos de la hermenéutica contemporánea

anticipada a los actores del siglo XX en la filosofía del lenguaje, de la lingüística y de la semiótica y por ello es posible establecer la conexión.

En el contexto de debate de finales del siglo XX, las anticipaciones de Agustín de Hipona en el diálogo *De Magistro*, son muy estimadas por sus enfoques teóricos lingüísticos pero al mismo tiempo es insuficientemente reconocidas desde las teorías contemporáneas de la interpretación y de la comprensión.

El diálogo *De Magistro*, ha sido valorado por Lacan, como anticipación de las reflexiones de la filosofía moderna (Lacan, 1981), por Wittgenstein(1988) como aporte para una teoría del origen del lenguaje, por Heidegger(1990) en cuanto que refleja la preocupación por el habla, la palabra y el lenguaje poético, reconocido por Jakobson(1968) por su contribución a los estudios histórico comparativos de los siglos XIX y XX, por el análisis de la palabra como instrumento de comunicación (Rincón, 1992) y para una teoría sobre los modos de significar (García Suarez, 1997), por tratarse como Agustín, de “un autor clave” en la historia de la semiótica (Todorov, 1991)

La afinidad agustina con el espíritu de la modernidad en el diálogo *De Magistro* la advierte Lacan (1981), quien expresa que "es muy dicente darse cuenta de que los lingüistas han necesitado quince siglos para redescubrir, como un sol que se levanta de nuevo, como una aurora naciente, ideas que ya estaban expuestas en el texto, *De Magistro*, que es uno de los más admirables que se puedan leer".

Como lo advirtiera además Gadamer, (1960: 578) en Agustín se da un anticipo de la especulación contemporánea sobre el lenguaje al tratar “la multiplicidad de lo pensado, surgida de la unidad de la palabra”. Trata del uso del lenguaje a través del diálogo como medio para llegar a la verdad. Se refiere a la insuficiencia de las palabras pues hay significados a los cuales no corresponde el lenguaje

que resuena externamente (usa el término *reverberatio*, del Lt. *verbum*): “*Alia quippe de causa verba, et alia nomina nuncupari, satis probabiliter disputatum est. Siquidem alterum horum ad auris verberationem, alterum ad animi conmmemorationem notandam esse competerum, vel ex hoc intelligi potest, quod in loquendo rectissime dicimus, Quod est huic rei nomen, rem memoriae mandare cupientes, Quod est autem huic rei verbum, dicere non solemus*” . Es también como medio de allegar a la verdad. En este, como entre otros sentidos, pueden recavarse reflexiones a modo de aportes para la hermenéutica contemporánea

### DELIMITACIÓN CONCEPTUAL

Antes de avanzar en esta reflexión se requiere precisar los alcances de algunos conceptos claves: lenguaje, crisis del lenguaje del mundo y hermenéutica contemporánea.

En primer lugar, respecto al Lenguaje, desde el texto agustino se entiende el conjunto de formas expresivas (signos) ordenadas a la enseñanza (del Lt. *Insignare*) para sí mismo o para otro, que entraña el habla o la escritura, para lo cual las palabras, en cuanto signos, significan, y en ese aspecto hoy se considera que tienen *función semántica*.

En Agustín las palabras son signos (*De Magistro.7.20*) que se caracterizan por referirse a cosas:.. Quien habla expresa exteriormente, mediante un sonido articulado, un signo de la propia intención (*De Magis,1,1*). Pueden existir distintas palabras con significado igual en cuanto que se refieren a la misma cosa. La identidad entre dos palabras estaría marcada en cuanto se refieran a un mismo concepto con el cual se significa una misma cosa. Se pueden considerar también dos signos diferentes que son signos de si mismos y recíprocamente el uno del otro y que significan la misma cosa y por lo mismo difieren solo en el sonido

diverso (De magis.VI.18). Sin embargo existirían palabras con las cuales se intenta significar lo que no son cosas, que se conocen con la inteligencia, esto es como acto de puro pensamiento, que expresan conceptos. Además de cosas también hay cualidades que no son cosas, que expresan conceptos (De Magis I,12,40).

También prefigura lo que posteriormente se definió como una *función pragmática* en los signos en cuanto relaciona los signos con sus usuarios, (Beuchot, 2004:6) donde explicita cómo al señalar una cosa o expresar un desplazamiento con movimientos diversos, significan y requieren clarificarse sus significados mediante palabras.

Entonces cuando se vuelve a la pregunta sobre determinados signos, es posible indicar signos con signos-como el término 'letra del alfabeto' -, incluso cuando se trata de cosas, que no son signos –como 'esta piedra' -, se pueden realizar gestos a modo de respuesta a las preguntas (De Magis, 4,7). Las palabras pueden omitirse cuando se señalan las cosas con el dedo. Igualmente es de advertir que el señalamiento con el dedo es a la vez una acción y un signo, sin embargo para que el significado de una acción sea más claro se requieren palabras pues los gestos pueden llegar a ser confusos. Hay sin embargo acciones, como apurarse, que se aplican tanto al caminar como al escribir, de modo que al representarse pueden dar a confusión (De Magis. 3,6)

Adicionalmente prefigura en el uso del lenguaje una *función sintáctica*: En sentido agustino el lenguaje se trata de signos que significan, según un orden, llamado enunciado por Cicerón y que acoge Agustín, donde la proposición perfecta es la que resulta de negar o afirmar algo del nombre o palabra (verbo). En el caso de que "nombre" o "verbo" se apliquen de manera indiferenciada a una cosa, una explicación posible que ofrece en *De Magistro*, para que coexistan estos términos es por su base etimológica según la cual el término "verbo" se refiere a la

impresión (verberatio) auditiva y el “nombre” a la representación de la conciencia (De Magis.7.20). Así como “*verbum*” sensible, en tanto sonido que afecta el oído, se ordena a la “reverberación”, en cuanto “*verbum*” no sensible, son de considerar acepciones adicionales que corresponden a la tradición agustina: el verbo interior en cuanto verbo impreso en el ánimo y el verbo del corazón, tal como lo tradujo la tradición tomista. Sobre este particular, la tradición tomista difiere en el hablante se encuentra un triple verbo, a saber: el que es concebido por el intelecto, para significar el cual se profiere el verbo exterior, y éste es el verbo del corazón producido sin voz; además el ejemplar del verbo exterior, y éste se dice verbo interior que tiene la imagen de la voz, y el verbo exterior expresado, que se llama verbo de la voz, (Beuchot,2010).

De acuerdo con lo anterior, si hoy se ofrece como explicación del lenguaje que su propósito es advertir del sentido de lo expresado por quien lo usa, pudiéndose diferenciar el sentido semántico, sintáctico y pragmático –incluso la función poética-, estos los alcances del uso del habla están prefigurados en la filosofía medieval (Soto, 2007), y en particular desde Agustín.

En segundo lugar, en este escrito se entiende por “crisis del lenguaje del mundo”, al cuestionamiento que se hace a las posibilidades limitadas del lenguaje para la comprensión de verdades históricas, -sin necesidad de recurrir a la fe para mostrar esa limitación. Sobre los usos del lenguaje, “No debemos de hecho tener fe sino comenzar a tener inteligencia de la verdad” (*De Magis.14.46*). La obra comentada se refiere también a las limitaciones del lenguaje discursivo, según lo advierte el subtítulo del capítulo I en De Magistro (*De Magis. 1.1*), y considerando además que en ella “se dialoga, se busca y se concluye que el único que enseña la ciencia al hombre no es otro más que Dios, siguiendo aquella sentencia del Evangelio: “solo tenéis un maestro, Cristo” (*Retract, I,12*)

Finalmente, respecto al concepto de “hermenéutica contemporánea” puede decirse que ocupa un lugar destacado dentro de los intereses y desarrollos investigativos para la filosofía, para las ciencias sociales y para las llamadas ciencias “duras”. Su novedad en los últimos 100 años, está en que se ha abierto con propuestas metodológicas a distintos saberes, dejando de ser una exclusividad para la teología y para las llamadas “ciencias del espíritu”.

Las posibilidades de la hermenéutica no se han agotado luego de enfocarse en la primera mitad del siglo XX con Heidegger desde *Ser y Tiempo* (1999) y en *Estudios sobre Mística Medieval* (1987) hacia la hermenéutica de la existencia, y que en la segunda mitad del siglo XX se desarrolló aún más con la hermenéutica filosófica de Gadamer sobre la condición histórica y lingüística de todo entender concreto. Propuestas del francés Paul Ricoeur en *Tiempo y Narración*, (1996) y *Finitud y Culpabilidad: La simbólica del mal* (1982), el canadiense, Jean Grondin en *Qué es la hermenéutica*, (2008), de los italianos Umberto Eco con *Los Límites de la Interpretación* (1992), y Gianni Vattimo (1995) del mexicano Mauricio Beuchot (2010), y del colombiano Carlos B. Gutiérrez (2004), son esclarecedoras de las posibilidades de nuevos desarrollos a partir de la tradición hermenéutica, que en un ejercicio arqueológico pudiera remontarse a la escuela pitagórica y a la estoica, pero también a la teología como disciplina.

Hoy, los filósofos del lenguaje, los lingüistas y los hermeneutas se han percatado de que existe una múltiple dimensionalidad de la interpretación y de la comprensión, donde han recuperado fuerza en el ámbito filosófico nociones como signo, símbolo, significante, significado, discurso, emisor, elocutor, actos de habla, ilocución, intencionalidad, sentido, interlocutor, intérprete, receptor, perlocutor, sistema, texto, contexto, entorno y referencia, entre otras.

Algunas de estas nociones, claves para establecer límites en los usos del lenguaje con miras a interpretar e intervenir la realidad, son prefiguradas en la

obra de Agustín de Hipona *De Magistro*. La utilizó para diferenciar un lenguaje interior, del corazón, frente a un lenguaje exterior más limitado que corresponde mejorarlo crítica y dialécticamente. El tema se retomó a finales del siglo XX desde el argumento de la limitación del lenguaje como a priori de comunicación de la comunidad humana (Ortiz Oses, 1986). Por ejemplo para K. Apel, quien privilegia al intérprete frente al texto, “estamos condenados a priori al acuerdo” (Apel, 1985) Implica distinguir la posibilidad de definiciones ajustadas a otro momento histórico, mediante la concepción de una razón hermenéutica que ha de verificarse ínter subjetivamente en proposiciones reentendidas como auténticas propuestas concretas, situadas en nuevos “horizontes de sentido”, donde sea posible incluso apalabrar lo hasta entonces tenido como irracional.

#### DE MAGISTRO Y LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA

Considerando una intención fundamental de Agustín, expresa sobre el diálogo *De Magistro*, la obra no debiera circunscribirse como tiende a plantearse contemporáneamente como una reflexión sobre el lenguaje donde se valora la palabra desde una visión instrumental entre signos, conceptos, cosas y acciones.:Las palabras son signos: *Consta Ergo inter nos verba signa esse* (*De Magis*, 2,3). Las acciones también pueden ser signos y los signos indican cosas. (*De Magis* 3,6), anticipándose desde el siglo IV a como lo hiciera en el siglo XX la filosofía del lenguaje y la semiología

Además de la declaración expresa de las intenciones de la obra, el punto de partida es la indagación es establecer qué es lo que se pretende cuando se habla, desarrollándose como respuesta que el habla está ordenada a la

enseñanza del significado que entraña el sonido (*De Magis* ,4:8)<sup>2</sup> e igualmente de la escritura. De hecho, cuando se habla y se escribe se usan signos. Por esto propiamente se dice significar (*De Magis*. 4,7)<sup>3</sup> .

Esta obra redescubierta por los lingüistas del siglo XX, se originó en los inicios de la actividad intelectual agustina, aún dependiente de la tradición<sup>4</sup> de Cicerón, en la que se recurre al diálogo mayéutico para llegar a la verdad mediante la argumentación racional (Brown,1984), Es un diálogo con su hijo Adeodato cuando éste tenía 15 años (*Confess* .VI,14). No es una ficción, como aclara Agustín, “es el propio Adeodato quien habla allí conmigo” (*Confess*, IX,VI,14)<sup>5</sup>. Lo escribió en el mismo tiempo que el tratado sobre la Música y el libro de Interpretación del Génesis contra los Maniqueos (*Retract.* I, 12)<sup>6</sup>.

El Diálogo *De Magistro* puede leerse en una trayectoria de producción literaria: Fue escrito en la llamada etapa filosófica que suele definirse por el período desde su conversión hasta su bautismo, (387-388), durante su permanencia en la Villa de Casisiaco, que reflejan sus indagaciones sobre la tradición maniquea, el neoplatonismo, el aristotelismo y el estoicismo.

Corresponden a esta etapa las obras, La Gramática, Principios de Dialéctica, Principios de Retórica, Sobre la Interpretación, Contra Académicos, Sobre la Vida Feliz; Sobre el Orden; Los dos libros de Soliloquios, Sobre la Inmortalidad del alma, y los 6 Libros sobre la Música.

---

<sup>2</sup> Cf: *Ut verbum sit quod cum aliquo significatur articulata voce profertur; vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest* Más adelante se aclarará que otro modo de enseñanza con las palabras es al invitar a “conmemorar” las cosas, y posteriormente permitirá establecer distinción entre los signos, las palabras y las cosas, en cuanto que las cosas se conocen desde ellas mismas. Cf. *De Magis* I,10,35.

<sup>3</sup> Cf.: “Cum enim loquimur, signa facimus de quo dictum est significare”.

<sup>4</sup> La tradición la mantuvo desde la patrística con una perspectiva “católica” en su acepción de “universalista”. En ella se distinguen tres etapas sucesivas .Planteamiento de un problema (*Quaestio*), Debate (*Disputatio*) y la presentación del resultado (*Inventio*). Posteriormente se desarrolló en las escuelas catedralicias, dando comienzo a la Escolástica.

<sup>5</sup> *“Ipse ibi mecum loquitur”*. Ver también I *Retractationes*, I,11: “Por aquellas mismas fechas (389 DC) escribí un libro titulado *De Magistro*”.

<sup>6</sup> “Per idem tempus scripsi librum cujus est titulus de *Magistro*”



Respecto al período de su producción filosófica es discutible que pueda definirse con precisión o que tenga una frontera tajante. Ejemplos de ello son los libros de “La Ciudad de Dios”, que suelen abordarse también desde un enfoque de Teoría Política (Anna Arendt, 1933)<sup>7</sup>, y los 13 libros de las Confesiones, cuya resonancia se encuentra en los inicios de la modernidad al plantearse el problema de las fuentes del conocimiento (Descartes). Los confines de la producción filosófica se extienden también más allá de su estada en la Villa de Casisíaco, si se tienen en cuenta los libros “*De Doctrina Christiana*” (iniciada en 397 y concluida en 426), apreciada por la hermenéutica contemporánea, donde Agustín ofrece su explicación sobre el método exegético.

Sobre la importancia filosófica de algunas de sus obras que suelen ubicarse como producciones teológicas, son de distinguir los libros “*De Genesi ad litteram*”, relativo a la interpretación del Génesis Bíblico, que en primera instancia parecieran corresponder a problemáticas teológicas, aunque su lectura atenta permite ubicarlo como un tratado cosmológico donde se cuestiona el lenguaje acerca del origen del mundo y la configuración del universo sin firmamento –en cuanto que nada es firme y todo se mueve-, y donde la tierra es definida, de manera sorprendente, como una unidad compuesta por dos hemisferios –es decir, la tierra es esférica pues tiene dos hemisferios, donde expone la tesis de la creación simultánea del universo, a partir de una masa confusa y nebulosa (*Nebulosa species apparet*; “*De Genesi ad litt.*” I, n. 27), donde se encontraban porciones de semillas (rationes seminales) de los futuros seres, llamadas a desarrollarse en diversas circunstancias. Sus planteamientos los hace sin abandonar una lectura abierta a interpretaciones de no creyentes: “*Debemos cuidarnos de emitir interpretaciones que sean riesgosas u opuestas a la ciencia,*

---

<sup>7</sup> Se trata de la tesis de doctorado *El concepto de amor en San Agustín*, que muestra los fundamentos de su teoría de la acción: la relevancia del prójimo en este mundo que surge por amor al mundo y la noción de natalidad como fuente de novedad. Arendt sitúa la apertura radical de la “natalidad” agustiniana: “El comienzo –escribe-, antes de convertirse en un acontecimiento histórico es la suprema capacidad del hombre; políticamente, se identifica con la libertad del hombre. *Initium ut esset homo creatus est* (“para que un comienzo se hiciera fue creado el hombre”), dice Agustín. Este comienzo es garantizado por cada nuevo nacimiento; este comienzo es, desde luego, cada hombre.” Cf. Arendt H “Los orígenes del totalitarismo Tomo III “Totalitarismo” Ed Alianza, Madrid, pág 707.

*pues ello expondría la palabra de Dios al vilipendio de parte de los no creyentes ”*  
(*De Genesi ad litteram*, I, 19, 21-39).

Siendo la palabra signo, ella es limitada y no agota las posibilidades del aprendizaje sobre las cosas. Aún más, el aprendizaje se aprende mayormente con la cosa conocida, usualmente con la vista, antes que con la palabra como signo de la cosa: “he tenido idea de la cosa, no mediante el uso de signos sino mediante la vista. O sea que se aprende el signo con la cosa conocida, antes que la cosa con el signo. (*De Magis* 12.38).

Para revisar los antecedentes del planteo de la limitación del lenguaje del mundo, Adeodato ofrece un compendio del diálogo con su padre Agustín (*De Magis*, 17. 19)<sup>8</sup>, sobre las razones por las cuales se habla. En él se pueden diferenciar cuatro ítems, con los cuales se reafirman las limitaciones del lenguaje.

- 1.1. Que se habla para enseñar o para volver a evocar pues se pretende en el diálogo lograr una respuesta. Todas las partes del discurso pueden ser dichas nombres o vocablos, que pueden estar significadas por el nombre o el vocablo (*Magis*, 7-18).
- 1.2. En el caso del canto, que parece hacerse por delectación, no es una competencia del lenguaje sino del gusto estético. Sobre el canto se advierte una analogía con el canto de los pájaros y otras formas de uso melódico del sonido.
- 1.3. En el caso de la plegaria, desborda los usos del lenguaje pues imposible pretender que Dios, a quien van dirigidas las plegarias, aprenda o vuelva

---

<sup>8</sup> [Nam primo omnium recordor aliquandiu nos quaersisse quam obcausam 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 aliud esse quam signa; ea vero quae non aliquid significant, signa esse non poseem, proposuisti versum, cuius verba singula quid significarent, conarer ostendere; is autem erat: Si nihil ex tanta Superis placet urbe relinqui”]

a evocar las palabras, pues éstas tienen la función de exhortarnos a nosotros mismos además de exhortar y enseñar a los demás (*De Magis*. I,1,2)<sup>9</sup>.

- 1.4. Las palabras son signos que significan alguna cosa. Aunque de hecho se piensa en palabras, para hacer venir a la mente los objetos mismos de los cuales las palabras son signos, (*De Magis*, I,1.1)<sup>10</sup> existen signos que pueden significar pero no son palabras, (*De Magis*, I,1.2)<sup>11</sup>

Si en *De Magistro* se refiere como aspectos centrales al signo y al lenguaje, al igual que en sus obras escritas paralelamente, como el tratado de la Música, incluye reflexiones sobre aspectos de carácter ontológico que no son traducibles desde el lenguaje del mundo. Refiere ejemplos de lo aún no abarcado por el lenguaje del mundo: la música instrumental, el canto, los olores, los sabores, los pesos, el calor, los gestos, la plegaria muda (*De Magis* I,1.2)<sup>12</sup>.

Respecto a la función semántica el planteamiento agustino es enriquecedor frente a la reflexión contemporánea. La apertura del sentido de la comprensión para referirse a los signos es mayor en Agustín, cuando muestra de éstos “lo que pueden significar” (Lt. “*significabili*”) y no como se plantea en lingüística y en filosofía del lenguaje, “lo que significa” (Lt “*significantis*”). Se llama significable a lo que es posible significar con signos y no son signos (*De Magis* I,4,8)<sup>13</sup> Como

---

<sup>9</sup> “*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*”.

<sup>10</sup> “*Simul enim te credo animadvertere, etiamsi quisquam contendat, quamvis nullum edamus bonum, tamen quia ipsa verba cogitamus, nos Indus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commonere, cum memoria cui verba inhaerent, ea revolvendo facit venire in mentem res ipsas quarum signa sunt verba*”

<sup>11</sup> “*Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse ut in clausis cubiculis moremus –Math VI,6-, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit*”

<sup>12</sup> “*Ubi putas sacrificium iustitiae sacrificare, nisi in templo mentis, et in cubiculo cordis? Ubi autem sacrificandum est, ibi et orandum. Quare non opus est locutione cum oramus, id est sonantibus verbis nisi forte, sicut sacerdotes faciunt, dignificandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant, et consensiones quadam per commemorationem suspendantur in Deum: an tu aliud existimas?*”

<sup>13</sup> “*Placetne appelemus significabilia ea quae signis significari possunt et signa non sunt*”

apertura a lo posible, lo inabarcado aún por el lenguaje del mundo, que incluye tanto lo que está convenido como significado, como lo que no está convenido <sup>14</sup>.

En el caso del problema de la identidad individual o colectiva, es iluminador el planteamiento para fundamentar la comprensión contemporánea de signos no lingüísticos, son definitivos (Agustín se refiere a los gestos en cuanto que sin palabras son significativos). Conlleva a argumentar que la solución a problemas identitarios pasa también por aspectos que hoy se califican como performativos.

La argumentación ofrece otro horizonte de sentidos frente al expuesto por Ferdinand de Saussure a comienzos del siglo XX, pues además de considerar que el significante es “lo que significa” según lo convenido contemporáneamente, es más abarcante el punto de vista agustino, al considerar “lo que puede significar” en cuanto que el significado no es algo dado sino algo que se puede construir a futuro.

La teoría hermenéutica ocupa un lugar destacado dentro de los intereses y desarrollos investigativos para la filosofía, para las ciencias sociales y para las llamadas ciencias “duras”. Su novedad en los últimos 100 años, está en que se ha abierto con propuestas metodológicas a distintos saberes, dejando de ser una exclusividad para la teología y para las llamadas “ciencias del espíritu”.

Las posibilidades de la hermenéutica no se han agotado luego de enfocarse en la primera mitad del siglo XX con Heidegger hacia la hermenéutica de la existencia, y luego que en la segunda mitad del siglo XX se desarrollara aún más con la hermenéutica filosófica de Gadamer sobre la condición histórica y lingüística de todo entender concreto.

---

<sup>14</sup> Distinguir la relación entre palabra y cosa, requiere, como para los estoicos, tres elementos: 1. *Semáion*, entidad física significante. 2. *Semainómenon*: entidad abstracta significada. El concepto. 3. *Pragma*: el objeto, la realidad de referencia. Es lo que la escolástica llamará suposición material como simple sonido y suposición formal como significado

A finales del siglo XX se retomó el argumento de la limitación del lenguaje como a priori de comunicación de la comunidad humana (Ortiz O, 1986). Por ejemplo al privilegiarse el intérprete frente al texto, “estamos condenados a priori al acuerdo” (Apel, 1985). Ello conlleva a distinguir varias posibilidades a posteriori de definiciones ajustadas al respectivo momento histórico, mediante la concepción de una razón hermenéutica que ha de verificarse ínter subjetivamente en proposiciones reentendidas como auténticas propuestas concretas, situadas en nuevos “horizontes de sentido”, donde sea posible incluso apalabrar lo hasta entonces tenido como irracional.

### LENGUAJE SOBRE EL MUNDO Y TEMPORALIDAD

Si para Agustín hay significados sin palabras que le correspondan, es decir, hay signos no considerados por el lenguaje discursivo en la búsqueda de la verdad, significa que ¿el lenguaje discursivo corresponde a enunciados de veracidad provisional? ¿Es el lenguaje discursivo expresión de la provisionalidad de la verdad?

Esta relectura de la problemática prefigurada en el siglo IV sobre signo y lenguaje, considerando además el contexto de 15 siglos de desenvolvimiento filosófico es una tarea pendiente y puede ser determinante para la reflexión hermenéutica contemporánea (Beuchot, 2010).

Las respuestas, en el último medio siglo, pueden diferenciarse en el tratamiento del papel de la narrativa (en cuanto imitación o representación –Gr. *mimesis praxeos* – frente al tiempo cronológico de la realidad frente al tiempo expresado desde los signos – el discurso lingüístico y la experiencia no lingüística.

Contemporáneamente se ha reflexionado, desde Martin Heidegger y desde Paul Ricoeur sobre la relación entre el tiempo en el curso de las cosas y el tiempo en discurso lingüístico, considerando además la experiencia del tiempo vivido,

particularmente a partir de consideraciones sobre el Libro XI de las Confesiones de Agustín. En *Mística Medieval*, Martin Heidegger, recoge el análisis de *Confesiones* de Agustín acerca del vínculo entre el tiempo y la narración sobre los eventos. En el primer capítulo de *Tiempo y Narración*, Paul Ricoeur muestra cómo el comentario a *Confesiones* precedió y condicionó la interpretación de la imitación como diferenciador de las artes, como lo plantea Aristóteles en el *Arte Poética*.

En clave de la relación entre Tiempo y Narración, (Ricoeur,1995) existe reciprocidad entre los eventos ocurridos en el tiempo y en la narración, en cuanto muestran una secuencialidad con principio, medio y fin. En el relato histórico y en el ficcional aparece la mimesis para avala el nexa referencial. Con la escritura se interrumpe el aquí y el ahora de la interlocución y por tanto en toda narración, la significación autónoma y la perturbación del sentido de lo real, introducen en el discurso la brecha de la ficción, aún en el relato estrictamente histórico, por donde se configura el mundo de la obra.

Por otra parte, en los *Problemas de Lingüística General* (Benveniste, 1979), la reciprocidad implica que entre el tiempo físico del mundo y el de la narración se requiere establecer distinciones. Una cosa es situar un acontecimiento en el tiempo físico del mundo, infinito y segmentable a voluntad, otra cosa es situarlo en el tiempo de la lengua. La lingüística del habla donde el tiempo de la lengua está orgánicamente ligado al ejercicio de la palabra, se configura como paso para la rehabilitación del discurso, como correlato que considera “una duración infinitamente variable que cada individuo mide de acuerdo con sus emociones y con el ritmo de su vida interior”.

Aunque puede leerse a modo de una resonancia del planteamiento agustino sobre el tiempo frente a los usos del lenguaje, hay una particularidad de la exposición de Agustín, que tiene que ver con la diferencia que él hace entre el orden de los eventos en tiempos cronológico, el orden lógico en el discurso, el orden del pensamiento con base en las palabras, e igualmente un verbo interior

(étnico) y un verbo del corazón (afectividad) que quedan confinados inexpresables, en una experiencia diferente a la del lenguaje del mundo, provisional, y que se abre como experiencia al plano del no-tiempo, de la eternidad. Estos aspectos son susceptibles de tratarse con mayor detenimiento en la construcción de nuevas perspectivas para la hermenéutica contemporánea.

## CONCLUSION

Antes que postular un irracionalismo o negar los logros de la modernidad científica, es posible hacer un salto hacia una crítica que corra el velo de una tradición lingüística que impide la comprensión de acontecimientos de la vida. Retomando la perspectiva Agustina, se requiere una vuelta a la cosa y los signos sobre la cosa, en sus formas no lingüísticas, que son anteriores a formas lingüísticas (la palabra en su expresión oral y escrita y en el pensamiento).<sup>15</sup>

No es suficiente la palabra para alcanzar una mayor conciencia (De Magis, 8, 21 - 10, 35). La verdad es aprehensible desde las cosas mismas y desde signos que aún no han logrado traducirse en palabras (De Magis, 1.2)<sup>16</sup>. No obstante es de reconocer que si la intencionalidad del habla se refiere a cosas y signos (cualidades, palabras, conceptos o acciones), se trata de una intencionalidad distintiva ordenada al conocimiento: Todo aquello que con un determinado significado sale de la boca mediante voz articulada estimula el oído para que sea percibido, transmitido a la memoria y conocido.

---

<sup>15</sup> Este es el modelo triádico de la semiosis. lo que se encuentra en De Trinitate, como en De Interpretatione, como en el comentario boeciano de este texto y en los estoicos

<sup>16</sup> "Nescire te arbitror non ob aliud nobis praeceptum esse ut in clausis cubiculis moremus – Math VI,6-, quo nomine significantur mentis penetralia, nisi quod Deus, ut nobis quod cupimus praestet, commemorari aut doceri nostra locutione non quaerit"

En clave de filosofía contemporánea, recuperar este enfoque es significativo para nuevos desarrollos sobre la dimensión existencial (Rincón 1992)<sup>17</sup> de estadios no lingüísticos, luego de que en el siglo XX, tras la segunda guerra mundial se abrió para la filosofía y para las disciplinas, un campo a la crítica del logocentrismo, al “cogito”, al “pienso” cartesiano fundante de visiones radicales y racionalistas sobre la vida humana, a la exaltación de la razón como factor de progreso humano, en desconocimiento de otros planos fundamentales para la vida, oníricos, afectivos, preformativos, de creencias.

## BIBLIOGRAFIA

AGUSTIN DE HIPONA, (2003) *De Magistro*, Edición Trotta. 180 páginas. Ver también AGUSTIN, Confesiones. Accurante. J.P.Migné. Serie Patrología Latina, disponible (Feb 2010) a través de la web [http://www.documentacatholicaomnia.eu/\\_index.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/_index.html).

APEL, K.O. (1985) La transformación de la filosofía I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica. II. El a priori de la comunidad de comunicación. Versión castellana de Adela Cortina. Joaquín Chamorro y Jesús Conill. 2 vols. Madrid, 1985. 374 y 429 pp

ARENDT, Hannah, *El concepto de amor en San Agustín*, Ediciones Encuentro. 152p. Ver también Arendt H “Los orígenes del totalitarismo Tomo III “Totalitarismo”” Ed Alianza, Madrid, pág 707.

BEUCHOT, Mauricio (2004) *La semiótica: teorías del signo y el lenguaje en la historia*, Mexico. FCE. 208p.

BEUCHOT, Mauricio. Tratado de *Hermenéutica analógica* México, Facultad de Filosofía y Letras (UNAM) / Itaca, 2009. (4a ed.)

BEUCHOT, Mauricio. (2010) *Hermenéutica Analógica, símbolo y ontología*. México, Universidad Autónoma del Estado de México.

---

<sup>17</sup> RINCON señala que sobre San Agustín, hay dos motivos de interés en el siglo XX: 1) El hombre, apasionado por la verdad y la belleza, dotado de un cierto sentido del todo o nada; y 2) el lenguaje humano, actividad que se halla en la raíz misma de nuestro ser consciente y de nuestra comprensión de lo real”.



BEUCHOT, Mauricio. (2010) *La hermenéutica analógica en la historia*. San Miguel de Tucumán, Argentina: UNSTA.

BEUCHOT, Mauricio (2010)., *La hermenéutica y las nuevas ontologías*, Revista Enclaves, Instituto Tecnológico De Monterrey, [Consultado en Abril 2010], Disponible en <http://www.ccm.itesm.mx/en-claves/enclaves4.html>

BEUCHOT, Mauricio (2010) *Hermenéutica Analógica, símbolo y ontología*. México, Universidad Autónoma del Estado de México.

BENVENISTE Émile, (1979) *Problemas de lingüística general T. II* (Siglo XXI, México.

BROWN, Peter. *Augustine of Hippo*. University of California Press. Berkeley and Los Angeles. 1984, pp. 39, 62. 118. 130, 135

ECO, Umberto. Los Límites de la interpretación. Trad. Helena Lozano. Editorial Lumen, 1992, 403p. Decir casi lo mismo: Experiencias de traducción," Editorial: Lumen. 2008. Título original: *Dire quasi la stessa cosa* Traducción por: Helena Lozano Miralles, Tratado de Semiótica General,. Editorial Lumen, Quinta Edición 2000, 460 páginas.

GARCÍA SUAREZ, Suarez, Alfonso (1997). Modos de Significar: Una Introducción temática a la Filosofía del Lenguaje. Tecnos.

GRONDIN, Jean. «Qu'est-ce que l'interprétation?», en *Skepsis. A Journal for Philosophy and Inter-disciplinary Research*. Vol. XV / II-III. 2004. Athens. Olympia, pp. 126-131. Qué es la hermenéutica, Herder 2008, pág 167. Introducción a la hermenéutica Filosófica. Ed. Herder, Barcelona. 2002. Versión castellana de Angela Ackerman de la obra de Grondin, Einführung in die philosophische Hermeneutik, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1991)

GUTIERREZ, Carlos B. (2004) *No hay hechos, sólo interpretaciones*. Universidad de los Andes, Bogotá,. Ver también La antología de especialistas en hermenéutica: *Amistad y alteridad. Homenaje a Carlos B. Gutiérrez*, Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales – CESO, Departamento de Filosofía, Jun 2009.

HEIDEGGER, M. (1999) *Estudios Sobre Mística Medieval*.. México. F.C.E. (1999/1921)

HEIDEGGER, M., (1990) De camino al habla, Serbal, Barcelona. Versión castellana de Yves Zimmermann.

JACOBSON R. (1968). "En busca de la esencia del lenguaje", Trad. Esp., Editorial Gredos, Madrid.

LACAN, , Jaques, (1981) Seminario I, Los Escritos Técnicos de Freud. 23/6/54Pag 360 a 378. Ed. Paidos, Barcelona, 1981. Ver también LACAN, seminario 10<sup>bis</sup>.

ORTIZ OSÉS, Andrés, La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna, Ed. Anthropos, Barcelona, 1986. 328 p.

RICOEUR, Paul, *Tiempo y Narración*, México, Siglo XXI, 1996.

RICOEUR, Paul, (1996) Si mismo como otro, Siglo XXI, 1996.

RICOEUR, Paul, (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós

RICOEUR, Paul, (1982) *Finitud y Culpabilidad: La simbólica del mal*, Taurus Ediciones, Madrid.

RICOEUR, Paul, (2005), Ensayos de hermenéutica, 3 volúmenes: I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003.

RINCÓN GONZÁLEZ Alfonso, (1992). Signo y lenguaje en San Agustín, Centro Editorial Universidad Nacional, Bogotá. 215 Págs.

SOTO P, Gonzalo, *Filosofía Medieval*. Universidad Pedagógica Nacional. Librería San Pablo. Bogotá 2007. pag. 342 ss

VATTIMO, Gianni (1994) (Comp.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Ed. Norma, 1994. *La vocación nihilista de la hermenéutica, en Más allá de la interpretación*, Barcelona. Paidos-ICE-UAB. pag 37-52.

WITTGENSTEIN Ludwig, (1988). Investigaciones filosóficas. *México: Instituto de Investigaciones Filosóficas UNAM*; En I. F.1,1. se cita al menos nueve veces a Agustín. Ver Herbert Spiegelborg. "Augustine in Wittgenstein: A case Study in Philosophical Stimulation".

TODOROV, T. (1991) Théories du symhole. pp. 34-58. Cf. Bouchard, Guy: "Laconception augustinienne du signe selon Tzvetan Todorov". Teorías del Símbolo, Monte Avila Editores, Caracas – Venezuela 1991.