

EL PAPEL DE AGUSTÍN DE HIPONA EN LA LINGÜÍSTICA TEXTUAL

Xavier Laborda

RESUMEN

La contribución de Agustín de Hipona (354-430) al pensamiento lingüístico ha suscitado poco interés en las obras de referencia de la historia de la lingüística. A pesar de ser uno de los mayores filósofos del lenguaje de la Antigüedad, las exposiciones sobre su figura han sido contradictorias, esporádicas y parciales. Para superar esta condición de autor degradado, la historiografía puede estudiar de manera integral su escrito autobiográfico de las Confesiones (396-397) y su principal obra exegética, De la doctrina cristiana (396). En la primera se plasma el modelo de conocimiento de la retórica y la dialéctica. En la segunda, los principios de la crítica textual para interpretar la doctrina cristiana. La lectura de estas dos obras muestra a Agustín de Hipona como puente del pensamiento lingüístico entre el mundo clásico y la tradición medieval y moderna.

Agustín de Hipona, filosofía del lenguaje, autobiografía, retórica, crítica textual.
Augustine of Hippo, Philosophy of language, Autobiography, Rhetoric, Textual criticism.

EL PAPEL DE AGUSTÍN DE HIPONA EN LA LINGÜÍSTICA TEXTUAL

Xavier Laborda

(Universidad de Barcelona)

laborda.xavier@gmail.com

THE ROLE OF AUGUSTINE OF HIPPO IN TEXTUAL LINGUISTICS

Fecha de recepción: 7-9-2018 / Fecha de aceptación: 2-1-2019

RESUMEN:

La contribución de Agustín de Hipona (354-430) al pensamiento lingüístico ha suscitado poco interés en las obras de referencia de la historia de la lingüística. A pesar de ser uno de los mayores filósofos del lenguaje de la Antigüedad, las exposiciones sobre su figura han sido contradictorias, esporádicas y parciales. Para superar esta condición de autor degradado, la historiografía puede estudiar de manera integral su escrito autobiográfico de las *Confesiones* (396-397) y su principal obra exegética, *De la doctrina cristiana* (396). En la primera se plasma el modelo de conocimiento de la retórica y la dialéctica. En la segunda, los principios de la crítica textual para interpretar la doctrina cristiana. La lectura de estas dos obras muestra a Agustín de Hipona como puente del pensamiento lingüístico entre el mundo clásico y la tradición medieval y moderna.

Palabras clave: Agustín de Hipona, filosofía del lenguaje, autobiografía, retórica, crítica textual.

ABSTRACT:

"The role of Augustine of Hippo in textual linguistics". The contribution of Augustine of Hippo (354-430) to linguistic thought has aroused little

interest in the reference works of the history of linguistics. Despite being one of the greatest philosophers of the language of antiquity, the dissertations about his figure have been contradictory, sporadic and partial. To overcome this condition of degraded author, historiography can study in an integral way the autobiographical work of the *Confessions* (396-397) and the exegetical work of *De la doctrina cristiana* (396). They represent, respectively, the model of knowledge of rhetoric and dialectics, and the principles of textual criticism to interpret Christian doctrine. The reading of these two works shows Augustine of Hippo as a bridge of linguistic thought between the classical world and the medieval and modern tradition.

Key words: Augustine of Hippo, Philosophy of language, Autobiography, Rhetoric, Textual criticism.

1 El recorrido sinuoso de la historiografía

En la historia de la lingüística el pensamiento de Agustín de Hipona (354-430) ha concitado escasa atención en las obras de referencia. Se le considera uno de los filósofos del lenguaje más importante de la Antigüedad, junto con los sofistas, Aristóteles y los estoicos. Sin embargo los lingüistas suelen mencionar a Aurelio Agustín circunstancialmente y como motivo de lucimiento, sea para interpretar otros autores o para matizar conceptos semióticos. Parece que de su prestigio ha convenido extraer comentarios fugaces para calzar el pedestal de otros autores, bien corriente arriba en el tiempo, como los estoicos, o bien como inspirador de esquemas semióticos, por ejemplo de los Modistae medievales o de Port-Royal en el XVII.¹

De la atribución de un tratamiento tan esquivo a la obra de Agustín sólo escapan unos pocos historiadores. Tales historiadores son H. Arens (1955), E. Coseriu (1972), B. Malmberg (1991) y B. Law (2003). No obstante esta salvedad, el análisis en que reconocen su labor estos

lingüistas no excede en sus manuales el espacio de un escueto epígrafe. Esta atención enteca muestra dos aspectos de interés sobre la historia de la lingüística. Por una parte, cabe apreciar un vacío que merece cubrirse con la revisión de las fuentes agustinianas. Y por otra parte invita a indagar sobre las claves de la historicidad de la disciplina. Más concretamente, a conocer la razón de la insignificancia a que le reduce la historiografía lingüística. Estos dos aspectos señalan sendos objetivos al historiador, que se refieren tanto a la comprensión del propio Agustín como de las prácticas de la disciplina.

Para identificar la sensatez o el desacierto de estos objetivos, en el presente artículo se considera dos cuestiones, de revisión una y de propuesta la otra. En lo que afecta a la revisión, enumeramos rasgos de algunos de los manuales citados que tratan de Agustín. A su vez, la propuesta consiste en destacar dos obras agustinianas que resultan fundamentales para la lingüística, las *Confesiones* y *De la doctrina cristiana*. La razón de este binomio se cifra en que, si bien los historiadores conocen estas obras, sus comentarios se refieren sólo a algunos de sus pasajes. La tesis del artículo es que una interpretación más amplia y conjunta aporta un perfil más atractivo para la lingüística, que se compadezca del prestigio que merece Agustín en la historia del pensamiento.

2 La biografía como documento y apología

La vida de Agustín es un libro abierto para los historiadores, documentada por el propio personaje y por biógrafos atentos tempranamente a su influencia. Seguimos sobre este punto a Fraisse (1968). El magnífico conocimiento de su figura sólo es comparable en la Antigüedad a la de Cicerón. Aurelio Agustín nació el 354 en Tagaste, una ciudad de Numidia, situada en el noreste de la actual Argelia, una zona bereber ya romanizada en su tiempo. Era hijo de una familia moderadamente acomodada. Su padre, Patricio, era decurión, un cargo municipal para administrar impuestos, y su madre, Mónica -reconocida como santa-, procedía de una clase socialmente superior. Aprendió los

rudimentos de las letras en su localidad y, más tarde, gramática y retórica en Madaura. Completó sus estudios en Cartago, metrópolis intelectual de África. En ese tiempo de germinación de la personalidad, Agustín se mostró como un estudiante brillante.

Una vez formado, se dedicó a enseñar en su ciudad natal como maestro de niños. No duró mucho en esa tarea pues en el 374 enseñó la retórica en Cartago durante siete años. Después se trasladó a Roma, un destino envidiable que, sin embargo, no funcionó económicamente y que cambió por Milán, la residencia imperial. Agustín respondió durante esta época al perfil de un intelectual sobresaliente que practicaba el maniqueísmo. Esta corriente religiosa, fundada por Manil en el siglo III, buscaba aunar ideas religiosas y científicas con el principio de que la realidad que surge del bien y el mal, una alianza entre lo divino y lo maligno.

Del maniqueísmo pasó a un escepticismo de erudito, inspirado por la filosofía clásica, en particular la de Platón. Más tarde, la influencia de su madre, el ejemplo del obispo de Milán, San Ambrosio, y la lectura de las epístolas de San Pablo le llevaron a convertirse al cristianismo. Retornó a África en el 388 y se sintió a gusto viviendo bajo la disciplina monástica, pero las circunstancias de la comunidad de creyentes le obligaron a aceptar responsabilidades pastorales y a convertirse en obispo de Hipona en el 396. Al año siguiente escribió las *Confesiones*, una obra apologética de su fe y en la que justificó su pasado maniqueo. La toma y saqueo de Roma por los visigodos, en 410, le inspiró la redacción de la *Ciudad de Dios*, un alegato del papel político del cristianismo en que desarrolla una concepción de la historia vinculada al misterio de la divinidad. Como encarnación del signo de su tiempo, encadenado a un destino irremediabilmente dramático, murió en Hipona en 430, durante el sitio de los vándalos.

La doctrina de Agustín combinó las enseñanzas bíblicas con el neoplatonismo. Las suyas son obras de combate, nervadas por una argumentación polemizadora, sea contra los maniqueos (de 387 a 400), contra los cismáticos donatistas (de 400 a 412) o contra los pelagianos que

denuncia por su herejía sobre la doctrina de la libertad y el nacimiento sin pecado original (de 412 a 430). Su labor se encaminó a mantener la unidad de la doctrina cristiana, por lo que participó en el concilio o reunión imperial de 411 en Cartago.

Fraisse (1968: 1-2) distingue dos etapas vitales de Agustín, la retórica y la cristiana. La primera incluye su juventud, en la que desarrolla los estudios clásicos en oratoria. En ella se produce su iniciación a la vida, incluida su vida en pareja y su paternidad de Deodato. Concibe entonces las primeras inquietudes intelectuales o filosóficas, y la consecución de prestigio intelectual. A la vez, en su búsqueda de la verdad experimenta una insatisfacción vital que le conduce a la conversión al catolicismo y al retiro monástico. Sobre esta etapa discurre su relato biográfico de las *Confesiones* (396-397), una fuente excelente para conocer al filósofo. La segunda etapa, con menos acontecimientos biográficos, incluye su obra y forma parte de la historia de la iglesia, bajo una síntesis personal de platonismo y de fe cristiana, con un sentido de la historia marcado por su perspectiva original. Esa perspectiva responde al reto de pergeñar un relato histórico que explique la caída de Roma y el impulso del cristianismo.

3 Presencia esquiva en la lingüística

La influencia de Agustín de Hipona alcanza diversos campos del pensamiento, hasta el punto de parecer una figura ubicua o de tener bajo su tutela una pléyade de epígonos (Batalla 1991: 15). En primer lugar, es una referencia cristiana de santidad y de teología de la gracia. Los literatos le reconocen dotes de orador, eficaz narrador de su autobiografía y renovador de la retórica. Los historiadores hallan en su obra el testimonio clarividente de un fin de época y la piedra angular del pensamiento medieval y teocrático. Para los filósofos es la voz que no solo analiza en primera persona la experiencia de la subjetividad, sino que vincula la memoria a una concepción amplia del tiempo y que teoriza sobre el acontecer histórico.

Si bien la importancia de Agustín es evidente en esas disciplinas, la recepción en la lingüística es menor. Al examinar los comentarios que ha suscitado en textos didácticos de historiadores de la lingüística se aprecia división de opiniones y una escasa atención. Thomsen y Arens son los autores del período comparatista que hacen alguna mención, el primero sobre cuestiones de etimología y el siguiente sobre el signo. Thomsen (1902: 41) lo describe como escritor de una época posterior a los gramáticos latinos que “en su breve obra *Principia dialecticae* expone curiosas observaciones sobre la Etimología y sus métodos, acerca de los cuales se muestra, por lo demás, un tanto escéptico”. De la búsqueda sobre afinidades con la filología decimonónica, Thomsen no halla motivos de interés para añadir más comentarios.

En la antología de H. Arens (1955: 54-55) se incluye un fragmento de *De la doctrina cristiana* de Agustín. Reproduce unos párrafos sobre los signos, que proceden de los cuatro primeros capítulos del Libro II. La opinión que le merece el pensamiento lingüístico de Agustín es la de un divulgador, puesto que en “sus disertaciones se distinguen no tanto por su originalidad cuanto por la clara exposición” del conjunto (Arens 1955: 54). No obstante, el papel del padre de la Iglesia en la colección de textos de Arens no es tan anodino como puede dar a entender su juicio condescendiente, porque cuenta como el representante de un conjunto de filósofos, rétores y teólogos que se ocupan de la lengua en varios siglos. Arens resume en Agustín un largo período de la historia, sobre el cual ejerce una gran compresión temporal y de contenidos.

El giro que, a partir de los años sesenta del siglo XX, imprimen los historiadores de una nueva orientación es digno de atención. Este cambio comporta no sólo una valoración superior de la obra de Agustín, sino su identificación con los principios rectores de la lingüística estructural. La inflexión interpretativa de autores como E. Coseriu (1972), B. Malmberg (1991) y B. Law (2003) establece que la teoría del signo agustina es un antecedente de la semiótica contemporánea.

Corresponde a Eugenio Coseriu la elogiosa opinión que le merece la obra de Agustín, por original y por influyente en tiempos sucesivos. Este aprecio tan afortunado tiene que ver con la soberanía de la semiótica y con la especialidad del lingüista rumano en semántica. Por esa afinidad, la explicación que hace del modelo del tagastense resulta extensa y detallada en Coseriu (1972: 110-123). De un modo más sintético, en una obra posterior Coseriu sostiene que Agustín desarrolla la más interesante teoría del signo que haya legado la Antigüedad (1977: 60). En sintonía con el semantista Coseriu, Alain Rey (1973) confirma la nueva postura sobre Agustín en un ensayo sobre el signo y el sentido.

En el didáctico manual de Bertil Malmberg, *Histoire de la linguistique: de Sumer à Saussure* (1991: 100-105), se recoge un resumen de las ideas de Coseriu y Rey. Malmberg concibe a Agustín como la culminación del pensamiento clásico de Roma, por su concepción del signo y por la aportación de lo que define como primer modelo semántico. La novedad agustina se halla en la incorporación del hablante y del oyente en el enunciado, una característica que convertiría su teoría en un antecesor de la pragmática.

Según Malmberg, "la semiótica de Agustín implica una inclusión del sistema de la lengua en otros sistemas" (1991: 103). Se trata de un modelo de imbricación, en el que "los signos de un enunciado pueden desempeñar el papel de significantes de segundo grado". En lo tocante a la proyección de la herencia semántica de los estoicos, el comentarista destaca su perspectiva metafísica y teológica cristiana. "Como padre de la Iglesia, Agustín subordina su análisis de los signos a la interpretación de la Biblia y de la transmisión de la verdad revelada. La semiótica de Agustín es hermenéutica y pedagógica (pragmática en un sentido moderno)" (1991:103). Malmberg añade a su examen tan positivo el rasgo de la creatividad interpretativa.² "La semiótica de Agustín representa no sólo, gracias a su riqueza de detalles concretos, una perspectiva nueva en relación a la tradición anterior griega y romana. Ella prepara también soluciones modernas" (1991: 104). La conclusión de Malmberg es que

Agustín merece el reconocimiento de haber abierto la semiótica a las “raíces sociales” de la interpretación del signo.

Una década después, Vivien Law (2003) se hace eco de la corriente formada por Coseriu y Malmberg. Relaciona la teoría del signo agustino con la dialéctica y la resume en los siguientes términos. La palabra consiste en sonido o vox y significado. Se corresponde con el ser, que consta de cuerpo, una realidad equiparable al sonido, y con el alma, que vincula al significado. El verbo es el tipo de palabra de la acción, el aspecto no significativo o semántico del lenguaje. Law insiste en el papel del verbo: “El foco de atención fue inevitablemente el *verbum*, el aspecto sin significado de la palabra, la parte que incluye lo espiritual y que señala hacia algo invisible” (2003: 108). Con una perspectiva sincrética de gramática y religión, Agustín relaciona el mensaje bíblico del Verbo, que tiene por la manifestación divina, con el verbo gramatical, en el sentido de que ambos son una encarnación del ser y una proferencia de significado. Para concluir, Law destaca que Agustín acepte con reticencia que la palabra sea necesaria para conocer la verdad (Law 2003: 106-8), una limitación que obliga a ocuparse de la crítica textual.

El repaso de los manuales que tienen en consideración la obra de Agustín permite extraer dos conclusiones. La primera se refiere a la constatación de que se asigna a Agustín de Hipona una función periférica en el canon historiográfico, dada la parquedad con que se le trata no ya en capítulos propios, sino en comedidos epígrafes de una media docena de textos. Paradójicamente, su mención resulta prestigiosa para ilustrar el escorzo histórico de multitud de autores. La segunda conclusión suscita incredulidad. Tiene que ver con el giro que toman los historiadores de los años setenta y sus sucesores, Al comparar los juicios de Coseriu, Malmberg o Law con aquellos otros anteriores, los de Thomsen y Arens, llama la atención unas posturas tan opuestas, que oscilan entre la condescendencia de los histórico-comparatistas con un autor menor y, transcurridos unos años, el elogio encendido del sabio por los estructuralistas. ¿La explicación vendría de atribuir el cambio interpretativo a un mejor conocimiento de las fuentes? Esta idea resulta una ingenuidad manifiesta, porque no hay duda

sobre la excelente transmisión de los textos de un padre de la iglesia cristiana.

Los interrogantes no se agotan en este punto, puesto que nos llevan a considerar el desconocimiento o postergación que los historiadores canónicos de la lingüística han tenido con una línea diferente, la de Agustín como retórico. Para pulsar este campo hay que acudir a la interpretación de James J. Murphy en *Rhetoric in the Middle Ages* (1974). El subtítulo de su publicación es más explícito: *A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Ese enunciado identifica a Agustín como autor preferente de la etapa medieval, junto con el retórico casi contemporáneo Marciano Capela, autor de *Las nupcias de Mercurio y Filología*. Más concretamente, Murphy asevera que "Agustín se ocupó del matrimonio de la retórica y la Cristiandad en su *De doctrina christiana*, y Martianus se valió de su *De nuptiis Philologiae et Mercurii* para transmitir el concepto romano de las artes liberales en el período medieval" (1974: 43).

Estas obras de Agustín y Capela aminoran culturalmente el vuelco que está a punto de sufrir la historia, con el fin del mundo romano, porque en ellas se recoge la tradición retórica, fundamentalmente la latina de Cicerón. Son las piezas fundadoras de las que surgen los tres géneros retóricos de la Edad Media. Esos géneros son el *Ars poetriae*, la preceptiva de retórica y poética sobre la verosimilitud expresiva. A continuación, el *Ars dictaminis*, la técnica epistolar. Finalmente, el *Ars praedicandi*, la técnica de predicación.

4 La autobiografía y la formación intelectual de Agustín

En los géneros que recorren e iluminan la Edad Media, la preceptiva, el epistolario y las homilías, en todas ellas descuella Agustín. La fortuna se ha aliado con el celo de los archiveros y se conserva un repertorio extenso de sus cartas y sermones, cercano al millar de composiciones, en un alarde de perennidad de los discursos. Para describir la producción de Agustín se necesita el recurso de distribuir en categorías sus obras, pues así se ofrece una expresión asequible a la comprensión lo que de otro modo resultaría una

relación abrumadora. Con este propósito se suele distinguir entre obras autobiográficas, filosóficas, dogmáticas, apologéticas, pastorales y homiléticas. Según la particular combinación de ideas, las obras tienen un sentido doctrinal, polémico o exegético.

De todas ellas nos interesa exponer algunos comentarios sobre la obra autobiográfica de las *Confesiones* y la exegética de *De la doctrina cristiana*. La primera de ellas es una fuente inédita en la historia de la lingüística, pero no por desconocimiento sino de manera deliberada, quizá porque se la tenga por una historia de lectura interesante pero que aporta informaciones contingentes. Los relatos autobiográficos salidos de la mano de Agustín, las *Confesiones* y las *Retractaciones*, tienen un sentido retórico de la acción. Pero constituyen al mismo tiempo un material narrativo que el autor pone al servicio de una función apologética de su fe.

Una idea preconcebida podría atribuir a las *Confesiones* (396-397) el papel de una expansión personal o un sentimiento protagónico. Nada más alejado de la obra y de su tiempo. Las *Confesiones* responden en realidad a una finalidad de justificación y de proselitismo. Son la justificación de un eclesiástico ante su comunidad, quizá recelosa sobre su determinación, porque se le conoce un curso intelectual diverso, profesado siempre con convicción y brillantez. Como el propio Agustín explica, nació como intelectual en las escuelas retórica, maniquea, escéptica y neoplatónica, hasta arribar al cristianismo, que tiene como un orden incomparable de revelación y de verdad. En segundo lugar, las *Confesiones* es una obra para convencer a sus antiguos condiscípulos, los maniqueos, con los que ha tenido un vínculo tan estrecho antaño y un enfrentamiento tan manifiesto después.

Al final del libro, en un diálogo con la divinidad, Agustín explica su propósito. "Señor, os hago mi confesión, de tal modo que pueda llegar a noticia de los hombres, aunque no pueda hacerles demostración de que os confieso realmente la verdad; porque estoy seguro de que me creerán todos aquellos a quienes la caridad anima y les abre los oídos" (libro X, cap. III, es decir, X III). Le alienta la esperanza de que le atienda una audiencia

piadosa, en lo que reconoce el carácter retórico de su discurso y la incertidumbre de la persuasión. De un modo explícito, por consiguiente, reconoce la función apologética y de prédica de su trabajo.

Dejando a un lado lo testimonial, las *Confesiones* realizan dos tipos de aportación, las de signo filosófico y otra de corte curricular. Tiene calado filosófico el análisis que el pensador hace de la memoria y de su relación con la subjetividad (libro X). Ello le lleva a una disertación sobre el tiempo (XI), de la que se ha hecho popular la cita de que uno cree saber qué es el tiempo hasta que lo ha de definir.³ Aún merece la pena recordar aquí otra observación cardinal sobre la temporalidad. "El presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la visión, el presente del futuro es la espera" (XI XIV), aforismo con el que severa que solo existe el presente, la clave íntima para acceder al tiempo cosmológico del pasado y del futuro. La aportación curricular consiste en el relato de su experiencia como estudiante que se forma en Retórica y, a continuación, como maestro de párvulos y luego profesor de Retórica en las mejores plazas del Imperio.⁴

En esas explicaciones vierte no sólo la relación de materias que estudia, típicos de la cultura romana, sino de los estados de ánimo que le provocan sus maestros y el progreso en su formación. La vivacidad y perspicacia de ese escolar son el indicio de la capacidad del académico y eclesiástico de la madurez. Con un gracejo seductor describe en el libro I qué impresiones guarda de su ingreso en la escuela (I VIII), la autoconciencia de que poseía memoria, ingenio y afición a las fábulas (I IX), pero también el aborrecimiento de las letras y las obligaciones del estudio, un defecto personal del que hace responsables a su indolencia y a la enseñanza impartida, que descalifica con una frase digna de un buen alumno de retórica: "rica pobreza y afrentosa gloria" (XII).

La crítica de Agustín a la educación va dirigida contra su concepción pagana. Le indigna la obscenidad y torpeza de las fábulas clásicas. El desvarío a que inducen sus enseñanzas no surge de su forma literaria, "unos vasos preciosos y exquisitos", sino de la intención moral. Metafóricamente, asimila la épica clásica a vasos en que se sirve vino. Es

“vino del error que nos daban a beber en ellos unos maestros embriagados ya de él, y que nos castigaban si no queríamos beberlo” (I XVI). El mal de esa educación, a los ojos de Agustín, es que los profesores “solamente cuidaron de que aprendiese a hablar bien y a saber formar una oración retórica y persuasiva” (II II).

En favor de esos profesores hay que aducir que le formaron bien y, por fortuna, además no le privaron de su capacidad de juicio, como sí haría una educación sin vida. Es improbable que hubiera asimilado tan provechosamente la cultura clásica de haber tenido la guía de unos docentes de credo cristiano, como señala su queja. El mérito de aquellos maestros profanos viene de la omisión de esa confesionalidad, lo cual dio a Agustín la oportunidad de abrir un camino propio de cultura y revelación.

La luz de la memoria lleva a Agustín a referir algo tan sorprendente como es el modo en que alcanzó a hablar de niño. Ese recuerdo es imposible, salvo que se haya implantado en su conciencia con el relato de los mayores, ávidos por rememorar el trance de su infancia a la puericia. “He reflexionado el modo con que aprendí a hablar”, asevera con seriedad. “No fue esto por medio de alguna enseñanza de mis maestros o mayores, que me fuesen diciendo las palabras con determinado orden y método de doctrina, como poco después me enseñaron a leer; sino que yo mismo aprendí, valiéndome del entendimiento que Vos, Dios mío, me disteis” (I VIII).

La distinción entre adquirir y aprender resulta clara aquí, en los ejemplos de la adquisición del habla infantil y el aprendizaje de la lectura. El episodio da para mucho más, pues Agustín realiza un alarde de imaginación cuando se da a conocer como un prodigio de conciencia. Según su inverosímil recuerdo, fruto de una invención retrospectiva, su nacimiento al habla fue como salir de una cárcel de afasia prematura.

Viendo que ni con gemidos y voces diferentes, ni con varios movimientos y ademanes del cuerpo, podía explicar como quería los interiores afectos y deseos de mi voluntad, de modo que me entendiese todos, y todo lo que les quería decir para me obedeciese; pronunciaba yo mentalmente las voces y palabras que oía, cuando ellos nombraban alguna cosa; y cuando en

correspondencia de alguna palabra que habían dicho se movían corporalmente hacia alguna cosa, lo veía y observaba; y entonces conocía que aquella cosa se nombraba con aquella misma voz que ellos habían pronunciado, cuando querían mostrarla o significarla. (...) Finalmente, adiestrando mis labios y lengua en formar aquellas mismas palabras, conseguí explicar con ellas los deseos de mi voluntad [I VIII].

La desbordante fantasía de Agustín sobre cómo aprendió a hablar tiene el encanto de apelar al raciocinio como fuente poderosa de maduración y socialización, un poder que le permite apelar a la deidad. Es de suponer que el relato de aquel pasaje del habla como reflejo del alma sea una licencia para elogiar el poder del creador y no una exposición veraz.⁵ El lector actual hace caso omiso de esa licencia y repara en la idea conductista que Agustín tiene de la adquisición de la lengua, que se produciría por imitación y tanteo.

5 Fulgor y repudiación del retórico

La carrera docente de Agustín es fulgurante. Enseñó retórica sucesivamente en Cartago, Roma y Milán, a la busca de un entorno propicio para conseguir un puesto en la Administración (V VIII-XIII). La dedicación a las artes liberales, con el viento a favor de sus condiscípulos maniqueos, colmó sus aspiraciones.⁶ Sin embargo, no podría ser más negativo el juicio que le merece esta etapa de plenitud cuando ya es obispo. Asegura que “durante aquel mismo espacio de los nueve años que he dicho, contados desde los diez y nueve de mi edad hasta los veinte y ocho, viví engañado y engañando a otros (...) al enseñar las artes que llaman liberales” (IV I).

La conclusión a la que llega Agustín en las *Confesiones* es que le movía la vanidad y un conocimiento seductor pero huero. Ni la retórica como psicagogía o saber global ni tampoco la culminación académica podían ser su destino. Declara en su contra del siguiente modo: “Seguía continuamente el humo y aire de la gloria popular, queriendo llevarme siempre los aplausos del teatro, y ser preferido a todos los demás competidores en hacer versos, y llevarme las despreciables coronas con que

eran premiados los que salían vencedores en las contiendas de los espectáculos y en la destemplanza de los apetitos” (IV I).

Al problema de la vanidad personal añade el obispo de Hipona el oprobio de atentar contra la verdad. En esta parte del relato aparece el tópico de la retórica en sus dos impugnaciones de raíz, tan celebradas por la tradición cultural. Es una enseñanza lucrativa y mercenaria de recursos abusivos para la mendacidad. Dicho por partes, una profesión bien remunerada. “Enseñaba yo en aquel tiempo la retórica y vendía aquel arte de elocuencia que sabe vencer y dominar los corazones, siendo al enseñarla vencido y dominado yo de la codicia” (IV II). Y, en segundo lugar, la irrupción de la mentira, aunque solo se use en la defensa de delincuentes: “Pero bien sabéis, Señor, que lo que más deseaba era tener buenos discípulos, en el sentido en que comúnmente se llaman buenos, a los que sin engaño alguno les enseñaba el arte de practicar engaños; no para que jamás usasen de ellos contra la vida de algún inocente, sino para defender alguna vez al culpado” (IV II).

Si el mundo antiguo del derecho reúne las dos características infamantes de la retórica, la práctica de este arte en otros ámbitos de la vida se asemeja, a ojos del teólogo, a un camino por una pendiente resbaladiza. “Y Vos, Dios mío, visteis desde lejos esa fidelidad que iba a perderse por un camino tan resbaladizo, y centellear entre mucho humo aquella buena fe mía con que enseñaba a los que, como yo, amaban la vanidad y buscaban la mentira” (IV II). No ayudaba a frenar esa caída libre en el terreno proceloso de la ambigüedad moral la capacidad intelectual de Agustín, de la que él mismo da fe sin falsa modestia. “Bien sabéis, Señor Dios mío, que sin dificultad y sin que hombre alguno me enseñase, entendí cuanto andaba escrito de retórica, de lógica, de geometría, de música y aritmética; porque la prontitud en el entender, y la agudeza en el discernir, es dádiva especial vuestra” (IV XVI).

La zozobra moral de Agustín se cifra en la disyunción que aprecia entre razón y fe, entre la tradición clásica y las sagradas escrituras. La

bifurcación entre retórica y teología que se le presenta le obliga a escoger esta última, cosa que decide hacer de manera gradual.

Determiné, habiéndolo considerado delante de Vos, que me convenía dejar la cátedra de retórica que regentaba, pero no luego al punto y arrebatadamente, sino irme poco a poco retirando de aquella ocupación, en que con el ministerio de mi lengua hacía comercio de la locuacidad, para que de allí adelante no comprasen de mi boca las armas de la elocuencia los jóvenes estudiantes; que en lugar de aprovechar de ellas para observancia y cumplimiento de vuestra ley, y para conservar vuestra paz, habían de emplearlas en cavilaciones engañosas explicando su furor en las contiendas de los tribunales [IX II].

La renuncia a la cátedra de retórica dio paso a una etapa de retiro en fincas campestres, cedidas por patricios benefactores, para la reflexión sobre cuestiones de teología. Sin embargo, la repudiación de la retórica como saber soberano no comporta su olvido sino una supeditación instrumental, útil para la función del teólogo en la exégesis bíblica. De este punto trata *De la doctrina cristiana*.

6 De la doctrina cristiana, una oratoria de la revelación

La redacción de *De la doctrina cristiana* (396) precede inmediatamente a las *Confesiones*. Se trata de una de las obras más influyentes en la Edad Media. Si bien su título, *De la doctrina cristiana*, puede dar a entender que refiere principios religiosos, su contenido es propiamente un modelo semiótico de interpretación y una guía retórica de exposición. Aporta un cuadro metodológico de crítica textual y de predicación en que confluyen las enseñanzas de la retórica y los ideales cristianos. La bóveda que sella esta alianza de tradiciones es un neoplatonismo cristiano, alimentado por Poltino y Porfirio. Las claves que se recoge en *De la doctrina cristiana* permiten interpretar la Biblia de un modo simbólico, libre tanto de una estrecha literalidad como de una exégesis historicista. Agustín extrae de su programa de lectura un sentido místico, en el que se revelan profundas riquezas espirituales y que son una razón del gran atractivo doctrinal de su pensamiento.

Hemos de tomar las protestas de falsedad y venalidad que hace Agustín contra la retórica como una medida de precaución ante el irresistible atractivo que tiene. La mantiene así a cierta distancia de su interpretación pastoral, pero no a tanta como da a entender. Sucede que, una vez supeditada la retórica al orden religioso, puede aportar ésta su doble caudal de maestría. Comporta un compromiso de comprensión del mundo. Y en segundo lugar es una manera artística de ver y de relatar esa realidad. La distribución de *De la doctrina cristiana* sigue ese esquema, de modo que los tres primeros libros tratan de la comprensión de las cosas, los signos y los discursos, respectivamente, mientras que el cuarto y último está dedicado a la oratoria sagrada. Es llamativo que, siendo *De la doctrina cristiana* la que trata más profunda y extensamente las cuestiones lingüísticas, únicamente se menciona de ella en los manuales la teoría del signo, que aparece en el segundo libro (Arens 1955, Coseriu 1972, Malmberg 1991, Law 2003).

El reparto de materias de la obra aplica el esquema retórico de la invención en los tres primeros libros, y de la elocución en el cuarto. Desde un punto de vista lingüístico, los libros atienden a aspectos referenciales, semióticos, textuales y retóricos, respectivamente. Veamos su esquema.

Referencias.- El libro I trata de las cosas, que se refieren a la divinidad y a la humanidad, según una perspectiva confesional. Agustín establece que el destino del hombre es gozar de Dios y, en su camino hacia él, puede usar de las otras criaturas terrestres para perfeccionar su amor por el creador.

Semiótica.- El libro II se ocupa de los signos, entidades que refieren cosas. De esos signos sobresale el conjunto de textos de la Sagrada Escritura. El conocimiento de la naturaleza de los signo permite interpretar apropiadamente el sentido de la palabra revelada y, por añadidura, el de las ciencias humanas. Una disciplina útil es la dialéctica, porque enseña las reglas de conexión de los argumentos y permite discernir los contenidos de los libros santos y los profanos.

Crítica textual.- El libro III despliega normas y consejos sobre la interpretación textual. Motiva a su autor identificar y superar la ambigüedad semántica y la incertidumbre de sentido de los libros inspirados. Cabe distinguir aquí las voces propias y las figuradas. En el conjunto expositivo de las voces propias, Agustín recoge preceptos filológicos sobre la puntuación y la pronunciación, que orientan al lector en caso de dudas

interpretativas sobre su literalidad. Para explicarlas recomienda atender a tres recursos: el contexto del enunciado, la opinión de diversos intérpretes y la compulsión del texto original.

Una segunda dificultad de la interpretación textual es distinguir la intención figurada de una expresión o de un relato. Este apartado apunta hacia los pasajes bíblicos cuyo mensaje colisiona con la idea de la divinidad, como por ejemplo aquellos en que el creador actúa con crueldad contra los impíos o actúa de otras maneras contradictorias. Ante un sinsentido, Agustín señala que su explicación ulterior ha de buscarse en una intención alegórica. Añade la distinción léxica de la polisemia como factor de desambiguación de palabras o expresiones que resulten incomprensibles o absurdas en el enunciado.

Retórica.- El libro IV es un tratado de oratoria sagrada. Asume la obra un giro de perspectiva, puesto que los anteriores libros exponen la inventiva o panoplia de conocimiento sobre la realidad, mientras que en este último se trata de cómo conviene exponer esos conocimientos, que se refieren a la interpretación de la Biblia. Ante la vastedad de la teoría retórica, Agustín renuncia explícitamente a recogerla en su escrito, toda vez que realiza una síntesis de principios. El primero es la claridad en la predicación, que es la cualidad que asegura el éxito de la predicación. No tiene empacho el teólogo en reiterar las tres funciones clásicas de la oratoria, que son las de enseñar, mover y deleitar. Y añade que hay que evitar la monotonía con la variación de los estilos sencillo, moderado y sublime, según la diversidad de los asuntos. No obstante este mandato contra el aburrimiento, recuerda Agustín que el objetivo no es brillar como orador sino como deprecador, es decir, orante y servidor de la doctrina.

El resumen de *De la doctrina cristiana* muestra la naturaleza filológica de la obra. La distingue la particularidad de ponerse al servicio de la religión. Como en el caso de Marciano Capela y *Las nupcias de Mercurio y Filología*, Agustín oficia las nupcias de la retórica con la exégesis bíblica. No puede ser más claro el autor en la primera frase de la obra. "Dos son los fundamentos en que se basa toda la exposición de las divinas Escrituras: en el modo de encontrar las cosas que deben ser entendidas, y en el modo de explicar las que se han entendido" (I I). Por consiguiente, Agustín se atiene a ese esquema: "Primero disertaremos sobre el modo de encontrar, después sobre el modo de exponer", esto es, la invención de los libros I al

III y la enunciación del libro IV. Una distinción primaria sobre la realidad es la distinción que establece sobre las cosas y los signos. La importancia de estos se debe a que “las cosas se conocen por medio de los signos” (I II).

Los historiadores de la lingüística han acudido y reproducido fragmentos del libro II, que trata del signo (II I). Los leemos de nuevo ahora.

El signo es toda cosa que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta. Así, cuando vemos una huella pensamos que pasó un animal que la imprimió; al ver el humo conocemos que debajo hay fuego; al oír la voz de un animal nos damos cuenta de la afección de su ánimo; cuando suena la corneta saben los soldados si deben avanzar o retirarse o hacer otro movimiento que exige la batalla.

Los *signos*, unos son naturales, y otros instituidos por los hombres. Los naturales son aquellos que, sin elección ni deseo alguno, hacen que se conozca mediante ellos otra cosa fuera de lo que en sí son. El humo es señal de fuego, sin que él quiera significarlo; nosotros con la observación y la experiencia de las cosas comprobadas reconocemos que en tal lugar hay fuego, aunque allí únicamente aparezca el humo. A este género de signos pertenece la huella impresa del animal que pasa; lo mismo que el rostro airado o triste demuestra la afección del alma aunque no quisiera significarlo el que se halla airado o triste; como también cualquier otro movimiento del alma que saliendo fuera se manifieste.

El pasaje más celebrado de la lección agustiniana sobre el signo procede del capítulo IV.

De los *signos* con que los hombres comunican entre sí sus pensamientos, unos pertenecen al sentido de la vista, otros al del oído, muy pocos a los demás sentidos. Efectivamente, al hacer una señal con la cabeza solamente damos signo a los ojos de la persona a quien queremos comunicar nuestra voluntad. También algunos dan a conocer no pocas cosas con el movimiento de las manos: los cómicos con los movimientos de todos sus miembros dan signos a los espectadores, hablando casi con los ojos de quienes los miran. Las banderas e insignias militares declaran a los ojos la voluntad del jefe, de modo que todos estos signos son como ciertas palabras visibles. Los signos que pertenecen al oído, como dije antes, son mayor en número, y principalmente los constituyen las palabras; la trompeta,

la flauta y la cítara dan muchas veces no solamente un sonido suave, sino también significativo, pero toda esta clase de signos en comparación con las palabras son poquísimos. Las palabras han logrado ser entre los hombres los signos más principales para dar a conocer todos los pensamientos del alma, siempre que cada uno quiera manifestarlos [II IV].

Sin embargo, por un afán selectivo, en las antologías (Arens 1955: 55) se suprime la parte religiosa que completa el capítulo y reza como sigue:

El Señor dio un signo del olfato con el olor del ungüento derramado en sus pies. Al sentido del gusto también le dio un signo con el sacramento de su Cuerpo y Sangre comido por El de antemano, con el cual significó lo que quiso hicieran sus discípulos. También al sentido del tacto le dio un signo, cuando la mujer tocando la orla de su vestidura recibió la salud. Pero la innumerable multitud de signos con que los hombres declaran sus pensamientos se funda en las palabras, pues toda esta clase de signos que por encima he señalado los pude dar a conocer con palabras, pero de ningún modo podría dar a entender las palabras con aquellos signos [II IV].

La elocuencia del escritor es manifiesta. En un estilo sucinto resume la teoría del signo y ejemplifica con pericia elementos de doctrina. El resto de la obra responde a tales características, no en vano se tiene a Agustín por consumado escritor. El resto de capítulos desarrollan la lección filológica: el origen de las letras, la diversidad de lenguas, la interpretación de figuras y tropos, el manejo de versiones de un texto, la corrección de errores de traducción, los vocablos desusados, el estudio de las lenguas, el origen de las fábulas, el interés de los autores profanos o la utilidad de la historia, la retórica y la dialéctica. Un compendio de las artes liberales como la que recoge *De doctrina cristiana* es insólita, una obra sin precedentes por su carácter sincrético, didáctico y aplicado a la interpretación textual de un corpus doctrinal. De la fortuna de esta fórmula da testimonio la tradición que ha labrado en la Edad Media y en la gramática clasicista de Port-Royal, fascinada por el símbolo del verbo (libro I, capítulo XIII) como epifanía divina y parte de la oración de las formas lingüísticas.⁷

7 El caso de Alipio, un relato simbólico

Para concluir, leemos un relato que Agustín incluye en las *Confesiones* porque reúne aspectos de esa obra y *De la doctrina cristiana*. Refiere una historia que le sucedió a Alipio, discípulo y amigo de Agustín. Alipio llegó a ser obispo de Tagaste, la población en que nacieron el mismo y Agustín. En tiempo de juventud Alipio vivió una experiencia angustiosa. Por su incauta curiosidad, se vio injustamente inculcado de un robo frustrado. De este suceso da cuenta Agustín en las *Confesiones*. Es una narración que instruye sobre las falsas apariencias y la necesidad de instrumentos retóricos para conseguir la prueba de la inocencia. Se trata de una historia que da la impresión de repetirse cada día.

Fue el caso que Alipio se paseaba solo delante de la casa del consistorio con sus tablas y punzón de hierro con que entonces se escribía, cuando hete aquí que un mozuelo del número también de los estudiantes, pero verdaderamente ladrón, llevando escondida una hacha, se entró sin verlo Alipio hasta los enrejados de plomo que vienen a dar a la platería y sobre las tiendas de los plateros, y comenzó a cortar el plomo de aquellas rejas. Al ruido de el hacha dieron voces los plateros que estaban debajo, y enviaron a algunos que fuesen allá arriba, y prendiesen a cualquiera que por casualidad hallasen. El muchacho, habiendo oído las voces de aquellos, se escapó dejando allí el hacha, temiendo ser cogido con ella en las manos. Alipio, que no le había visto entrar, le sintió salir, y le vio escapar corriendo. Deseando saber la causa por qué huía, se entró hasta aquel paraje, y hallando el hacha, se puso a mirarla, y se estaba allí parado admirándose del hecho. Los que habían sido enviados a prender al ladrón encontraron solo a Alipio que tenía en la mano el hacha, a cuyos golpes habían acudido ellos. Echan mano de él, le llevan por fuerza, y juntándose todos los inquilinos de dicha cas, se gloriaban de haberle cogido como a manifiesto ladrón, y desde allí le llevaban a presentarle al juez [VI XI].

Si el infortunio señalaba indudablemente a Alipio como delincuente, la comitiva que le lleva preso tropezó con un funcionario, el arquitecto municipal, que le reconoció y pudo interceder en su causa.

Este arquitecto había visto muchas veces a Alipio en casa de un senador, a quien él solía visitar a menudo; así que le conoció, cogiéndole de la mano le apartó de aquel tropel y preguntándole la

causa de tan grave mal, le informó Alipio de la verdad del hecho. Entonces vuelto el artífice a toda aquella gente alborotada que se hallaba presente, y se explicaba con furiosas amenazas, mandó a todos que le siguiesen; y todos juntos fueron a la casa del mancebo autor del delito. Delante de la puerta había un muchachuelo de la misma casa; de tan poca edad, que fácilmente pudo declarar todo el suceso, sin recelar que a su amo se le siguiese daño alguno, pues era paje de aquel mismo mancebo, a quien había seguido y acompañado cuando iba a cometer su atentado. Habiéndole reconocido Alipio, se lo dijo también al arquitecto. Este enseñó el hacha al muchacho, preguntándole de quién era. Sin detenerse, respondió el chico: *Es nuestra*; y consecutivamente fue descubriendo todo lo demás, según se le fue preguntando [VI XI].

De este modo providencial Alipio, con técnicas indagatorias del derecho penal, se libró de una condena segura, a pesar de haber sido pillado aparentemente cometiendo el robo. La enseñanza de este suceso contradice la intención de las *Confesiones* de apearse del estrado magistral las enseñanzas clásicas y su institución teórica, la retórica. Agustín admite en este caso lo siguiente. "Necesaria es una madura consideración en el conocimiento de las causas y delitos de los hombres, y no determinarse a condenar un hombre a otro ligeramente, llevado de una temeraria credulidad" (VI XI). Con este comentario justifica la retórica judicial, y enmienda la tesis reprobatoria de que la retórica es un ámbito para promover la vanidad y mentira.

También enmienda en ese pasaje una afirmación afín que se lee en *De la doctrina cristiana*. Para limitar la aplicación de la retórica, asevera Agustín que "cuando se aprende la retórica, más bien la debemos emplear para exponer lo que hemos entendido que para entender lo que ignoramos" (II XXXVII). En el caso de Alipio, la retórica se usa para entender lo que ignoramos o para desestimar lo que falsamente creemos sobre culpabilidad en un robo. Estas manifestaciones, aunque incurran en contradicciones respecto de la idea principal, desvelan la intención canónica del conocimiento en un mundo religioso. Los instrumentos de discusión retórica y dialéctica son imprescindibles, pero no resultan autónomos, puesto que están supeditados a un orden estamental y teológico de verdad.

Del relato sobre el prendimiento de Alipio por ladrón se ha escrito que puede tener un sentido simbólico (Encuentra 2010: 41). El protagonista que aparece como delincuente incontestable, proyectando la anécdota a un debate vital, es a la vez y simbólicamente el propio autor de las *Confesiones*. Como converso al cristianismo y destacado miembro del clero, arrastraba tras de sí un estigma que arrojaba dudas sobre su sinceridad. Había sido una figura capaz y combativa del maniqueísmo. En una etapa posterior, había defendido con la firmeza propia de su carácter vehemente la filosofía escéptica. Por consiguiente, le inquietaba que la comunidad religiosa que dirigía creyera que era un oportunista y falsario. De ahí que los comentaristas de la obra de Agustín hayan dado al pasaje de Alipio un trasfondo alegórico sobre la vida del autobiógrafo. En ese relato cabe reconocer la confluencia contradictoria tanto de expectativas como de reservas sobre el saber clásico de la retórica para la misión de la interpretación bíblica.

8 Conclusión: metalenguaje de la crítica textual en Agustín

La figura de Marco Aurelio Agustín ha despertado interés entre los historiadores de la lingüística. Su nombre aparece numerosas veces en los tratados de historia, en relativa consonancia con la gran influencia que ha ejercido en el pensamiento medieval y en el clasicismo del siglo XVII. Su presencia resulta, sin embargo, vicaria y ocasional, como si solo mereciera menciones de ornamento cultural. Si este tratamiento no se corresponde con la importancia que ha acreditado Agustín en la historia del pensamiento, las pautas de la historiografía nos permiten apuntar algunas de sus causas en los siguientes puntos.

a) Opiniones contradictorias.- La interpretación de la obra de Agustín es de signo opuesto en las etapas de la lingüística. En la de tipo comparatista (Thomsen 1902, Arens 1955) se tiene por un mero resumen la teoría del signo, mientras que en la etapa estructuralista se sostiene que su semiótica es original y perspicaz (Cosseriu 1972, 1975).

b) Tratamiento esporádico.- La atención que se presta a la obra de Agustín es escasa. Se habla de él de pasada, como eslabón reproductivo de ideas recibidas. A lo sumo, en pocos manuales se le dedica algún epígrafe. Así, en la compilación de Arens (1955) Agustín cuenta como un pasaje demediado que enlaza la Antigüedad con la posteridad, Coseriu (1972) descubre en Agustín claves afines a una semántica estructuralista. Los textos tardíos de Malmberg (1991) y Law (2003) ofrecen comentarios más detallados en un tenor de manual didáctico.

c) Limitación de las fuentes.- Las citas y análisis se centran en los primeros capítulos del libro II de *De doctrina cristiana*. Tal focalización está sujeta a una limitación llamativa, que no se compadece de la extensa obra de Agustín. De sus numerosos títulos tienen un claro interés para la lingüística las *Confesiones* y *De doctrina cristiana*, pero una elección de este tipo no aparece en la historia de la lingüística. La lectura integral de estos textos desvela, en lo que respecta a las *Confesiones*, el trayecto personal y el programa de estudios de la Antigüedad. El atractivo de esta lectura se halla en la vinculación a una biografía intelectual de un repertorio de conocimientos, relativos al metalenguaje de la retórica. A su vez, *De doctrina cristiana*, de título tan equívoco, es un compendio de retórica y de crítica textual aplicadas a la interpretación bíblica y la predicación cristiana.

Estas tres características manifiestan la sinuosidad de la historiografía, encarnada en contradicciones frontales, la atribución de un rango de segunda y el desconocimiento de sus obras fundamentales. Si bien la figura del filósofo del lenguaje que es Aurelio Agustín aparece infravalorada o elogiada según las etapas comparatista o estructuralista, hay un criterio común en lo que respecta al tratamiento esporádico y a la limitación de fuentes. Los comentarios se centran en la teoría semiótica y el resultado no es satisfactorio porque comporta una interpretación parcial del modelo agustino. Al respecto es necesario recordar que para Agustín los signos son prescindibles o contingentes, en el sentido de que se han de desvanecer para dar a lugar al significado. Los signos son solo el medio de expresión de los libros inspirados, mientras que lo fundamental es su conocimiento. Agustín afirma que los errores de comprensión se deben al

parecido entre el significado falso y el verdadero. En consecuencia, parece apropiado concebir el modelo de Agustín, más allá de una semiótica, como una hermenéutica textual. En efecto, las técnicas de la crítica textual, que se valen de nociones de gramática y de estrategias retóricas, desempeñan la función de guiar en la interpretación del verdadero significado, un significado doctrinal y canónico.

A contracorriente de la intensa presencia de las claves retóricas en los escritos de Agustín, la historia de la lingüística solo ha escogido unos elementos escuetos y secundarios de su pensamiento. Es llamativo y criticable que no hay noticia cumplida en los manuales examinados del papel que como filósofo del lenguaje tuvo Agustín de Hipona en la tradición clásica.

En definitiva, la teoría del lenguaje en Agustín constituye una aportación sobre la interpretación textual. Se trata de una teoría polifacética. Se ocupa de la interioridad y la conciencia, de la memoria y el tiempo. También y especialmente discurre sobre la verdad común, la evanescencia de lo sensible y la naturaleza del espíritu, la pugna por la interpretación de los signos y el reconocimiento del significado como culminación. La ideología medieval que promueve esta concepción del lenguaje como crítica textual es precisamente la contribución que rinde Agustín a la historia del pensamiento sobre el lenguaje.

Bibliografía

Agustín de Hipona, Aurelio (386): *Dels acadèmics*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1991.

Agustín de Hipona, Aurelio (396): *Sobre la doctrina cristiana*. En *Obras de San Agustín*. Madrid: Editorial Católica, 1969, pág. 45-285.

Agustín de Hipona, Aurelio (397): *Confesiones*. Barcelona: Librería religiosa, 1888. Edición en Gredos, 2010.

Agustín de Hipona, Aurelio (411-426): *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos, 2007.

- Arens, Hans, comp. (1955), *La lingüística: sus textos y su evolución desde la antigüedad hasta nuestros días*, Madrid: Gredos, 1976.
- Batalla, Josep (1991): "Introducció a la lectura d'Agustí". En A. Agustín, *Dels acadèmics*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1991, pág. 11-77.
- Coseriu, Eugenio (1972). *Die Geschichte der Sprachphilosophie von der Antike bis zur Gegenwart: eine Übersicht*.Tubingen: Narr.
- Coseriu, Eugenio (1977). *Tradición y novedad en la ciencia del lenguaje: estudios de historia de la lingüística*. Madrid: Gredos.
- Encuentra Ortega, Alfredo (2010): "Introducción, traducción y notas". En A. Agustín, *Confesiones*. Madrid: Gredos, 2010, pág. 7-111.
- Fraisse, Jean Claude (1968): *Saint Augustin*. Paris: PUF.
- Ivic, Milka (1963): *Trends in Linguistics*. Londres: Janua Linguarum, 1965.
- Koerner, Konrad; Asher, R. E., eds. (1995): *Concise History of the Language Sciences*. Oxford: Pergamon.
- Law, Vivien (2003): *The History of Linguistics in Europe from Plato to 1600*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Malmberg, Bertil (1991): *Histoire de la linguistique: de Sumer à Saussure*. Paris: PUF.
- Marina Sáez, Rosa M.^a (2007): "Introducción, traducción y notas". En A. Agustín, *La ciudad de Dios*. Madrid: Gredos, 2007; pág. 7-34.
- Martín, Balbino (1969): "Introducción". En A. Agustín, *Obras de San Agustín*. Madrid: Editorial Católica, Vol. XV, pág. 3-43.
- Mounin, Georges (1967): *Historia de la lingüística. Desde los orígenes al siglo XX*. Madrid: Gredos, 1968.
- Murphy, James J. (1974): *Rhetoric in the Middle Ages. A History of Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance*. Los Angeles: University of California Press.

Nietzsche, Friedrich (1885): *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial, 2017.

Rey, Alain (1973): *Théorie du signe et du sens*. París: Klincksieck

Robins, Robert H. (1967): *Breve historia de la lingüística*. Madrid: Paraninfo, 1974.

Sebeok, Thomas E., ed. (1975): "Historiography of Linguistics", volumen 13 de *Current Trends in Linguistics*, The Hague: Mouton, 1968-1975.

Thomsen, Vilhelm (1902): *Historia de la lingüística*. Barcelona: Labor, 1945.

¹ Una muestra de este uso ilustrativo de Agustín, que no llega a ser substantivo de su propia figura, es la aparición fugaz en los dos volúmenes historiográficos de la enciclopedia de T. Sebeok (1975), titulados "Historiography of Linguistics", como atestigua el índice onomástico sobre su mención las páginas 80, 82, 95, 96, 98, 122, 125, 327, 335, 344, 351, 1394 y 1407-8.

² En Malmberg (1991) también se produce el fenómeno de la reiterada referencia a Agustín, a propósito de la tradición lingüística; véase las páginas 114, 116, 118, 126, 139, 176, 198, 223.

³ "¿Qué es el tiempo? Si alguien me lo pregunta, lo sé; pero si me lo preguntan y lo he de explicar, ya no lo sé" (XI XIV).

⁴ En las *Confesiones* incluye Agustín una sección aplicada, relativa a la exégesis bíblica del Génesis (libros XII -XIII).

⁵ En detalles piadosos de este tipo, por la relación de la inteligencia a un regalo de la divinidad, halla Nietzsche motivos para denunciar intempestivamente a Agustín como un viejo retor que "pone los ojos en blanco" para representar una escena piadosa. Nietzsche leyó las *Confesiones* en 1883 y comentaba sus impresiones en una carta dirigida a su amigo Overbeck: "He leído ahora, para esparcimiento, las *Confesiones de San Agustín*, lamentando que tú no estuvieras a mi lado. ¡Oh, ese viejo retor! ¿Qué falso es, cómo pone los ojos en blanco! [...] El valor filosófico, igual a cero. *Plotinismo aplebeyado*, es decir, una forma de pensar que fue inventada para la más elevada aristocracia del alma, acomodada aquí a naturaleza de esclavo. Por lo demás, leyendo este libro es posible ver las entrañas del cristianismo: asisto a ello con la curiosidad de un médico y filólogo radical" (F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza Editorial, 2017; nota 84 del traductor Andrés Sánchez Pascual, pág. 329-330).

⁶ Recogemos dos pasajes sobre la apertura de cátedra de Agustín en Roma. "Vos, Señor, hicisteis que me persuadiesen el ir a Roma, y que era mejor enseñar allí lo que enseñaba en Cartago. (...) No quise, pues, ir a Roma, por tener allí mayores intereses y alcanzar mayor honra y dignidad, como me lo prometían seguramente los amigos que me aconsejaban el viaje, aunque todo estos movía entonces mi ánimo; pero la causa principal y casi única, que me movió, fue haber oído que los jóvenes que estudiaban en Roma eran más quietos, y se sujetaban de tal suerte al más bien ordenado método de disciplina, que no se entrometían frecuentemente y desvergonzadamente en la clase o aula de otro maestro que no fuese el suyo, ni absolutamente se les permitía entrar sin su licencia. Lo contrario se acostumbraba en

Cartago" (V VIII). "Como el venir a Roma fue para enseñar allí el arte de retórico, lo comencé a ejecutar con toda diligencia; al principio junté en mi casa algunos estudiantes que habían tenido noticia de mi, por los cuales también se divulgó mi fama; y antes de mucho conocí que tendría que sufrir en los estudiantes de Roma muchas cosas que no había experimentado en los de África. (...) Me informaron de que allí los estudiantes por no pagar al maestro se conspiraban repentinamente muchos de una vez y se pasaban a estudiar con otro, faltando a su fe y palabra, y haciendo poco aprecio de la justicia por amor del dinero" (V XII).

7 El capítulo XIII del libro I se titula "El verbo se hizo carne. ¿Cómo vino?" Y en él se lee lo siguiente: "Haciéndose el Verbo carne y habitando entre nosotros". Así como al hablar el sonido se hace palabra de lo que llevamos en el corazón, a fin de que lo que llevamos en el alma penetre en el oído del que oye, lo que llamamos lenguaje, sin que nuestro pensamiento se convierta en este sonido, sino que permaneciendo íntegro en sí, toma, sin menoscabo de algún cambio propio, la forma de voz, mediante la cual penetra en los oídos, igualmente la palabra de Dios sin mudanza se hizo carne y habitó entre nosotros" (I XIII).