



Rojo, Roberto



Palabra y cosa (De Magistro)

Revista de Filosofía y Teoría Política

1986, no. 26-27, p. 175-179

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida:

Rojo, R. (1986) *Palabra y cosa (De Magistro)*. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (26-27), 175-179. *Actas del V Congreso Nacional de Filosofía. En Memoria Académica. Disponible en:*

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1289/pr.1289.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

Palabra y cosa (de Magistro)

Roberto Rojo

Con algunas excepciones como el *Cratilo* y ciertos textos memorables de Aristóteles, no hay tal vez en el pensamiento antiguo una obra como el diálogo *De Magistro* de San Agustín que plantee los problemas de la filosofía del lenguaje tan explícitamente y con más clara conciencia de sus múltiples implicaciones. Brotan de él, en efecto, como de un hontanar cuestiones tras cuestiones, propuestas tras propuestas muchas de las cuales siguen vigentes en la filosofía de hoy, y otras ponen al descubierto sus propias debilidades y limitaciones. Sería muy largo desplegar en unas pocas páginas el contenido de sus diversos análisis porque nos saldrían al paso las funciones del lenguaje, la teoría del signo, la diferencia entre lenguaje y metalenguaje, la definición ostensiva, el uso, el aprendizaje de las palabras y, por último, la palpitante cuestión acerca de la relación entre lenguaje y realidad, esto es, la relación entre *signo* y *cosa* (*signum - res*) o en forma más específica entre *palabra* y *cosa* (*verbum - res*).

En este trabajo me atenderé a este último problema y sólo aludiré a los otros en la medida en que coadyuven a su esclarecimiento. Mi lectura del Diálogo no será, por ende, religiosa ni teológica, en la cual la teoría de la Iluminación ocupa una posición central vinculada a la enseñanza del Maestro interior, sino filosófica y asumida, además, desde una perspectiva actual. Voy a sostener la tesis de que la respuesta negativa o escéptica de Agustín al problema de la relación entre la palabra y la cosa procede de la primacía que confiere a lo religioso sobre lo filosófico, a la actitud del creyente sobre la actitud del filósofo. Podrán verse así cómo quedan a la vera del camino, hechos trizas, los logros filosóficos previos cuando en el "hombre interior" lanza sus destellos la luz de la verdad.

Como dije, el problema que me ocupará es el siguiente: ¿qué relación hay entre el lenguaje y la realidad? Hay un abismo insalvable entre la palabra y la cosa? o más bien, es la palabra el mejor testimonio de la cosa? Más allá de los matices, las dos respuestas extremas son: 1) El lenguaje funda el conocimiento de las cosas, sin lenguaje no hay mundo y, en consecuencia, en él se transparenta el ser mismo de la realidad. 2) Al no ser la palabra la vía apta para alcanzar el conocimiento de las cosas queda reducida al papel de instrumento, de auxiliar o colaborador del entendimiento. Y debido a la preeminencia de la

cosa sobre el nombre, del ser sobre el decir del ser, el lenguaje no representa el *locus* apropiado en que puede hacerse patente la esencia de las cosas ni es una condición de posibilidad —kantianamente hablando— para lograr que el mundo se constituya como tal.

La respuesta de Agustín se inscribe en la tónica de 2) y está a la postre exigida más que por análisis filosóficos por fuertes supuestos religiosos. El esquema de las reflexiones agustinianas, por lo que hace al tema aquí examinado, sigue esta trayectoria: teoría del signo - teoría del lenguaje - relación de los signos - relación de los signos (o palabras) con la cosa - exaltación del saber de las cosas sin mediación de los signos.

Para ponderar el sentido y los alcances de la respuesta de Agustín es menester poner de relieve que el núcleo de su argumentación filosófica está dado por su análisis del *signo*, su naturaleza, clases y relaciones, y este interés está potenciado en grado tal que cabe hablar de un enfoque semiótico del Diálogo en términos del lenguaje de hoy.

Si bien es cierto que no hay en el diálogo una teoría de la significación ni las distinciones que hubieran zanjado más de una cuestión, hay que reconocer la coherencia del planteo al partir de la definición de signo y aplicar luego las consecuencias extraídas a una suerte de constelación conceptual integrada junto al *signo* por el *nombre* y la *palabra*. He aquí, pues, los tres términos de la semántica de Agustín.

En su definición de *signo*, que rezuma un hábito de hoy, “toda cosa que significa algo” (... omnia quae significant aliquid IV, 9) o “un signo no puede ser signo sin una cosa significada” II, 3 subyace, creo, lo que bien podría denominarse intención *significativa* la cual hace que la cosa —ajena como tal al proceso de la significación— se inserte dentro de un marco significativo cobrando el peculiar carácter de *significable*, término que complace a Agustín y del cual expresa: “Llamamos *significables* aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos.” (IV, 8)

Algunas de las dificultades de estas convicciones semánticas de Agustín provienen de la ausencia de una teoría clara de la significación, vista por el sólo desde el lado de la cosa significada o, en mi interpretación, desde el término de la intención significativa. No distinguió como los estoicos entre signo o significante (το σημαινον) significado (το σημαινόμενον) y objeto significado (το τυγχανον). Con la distinción entre significación y cosa significada, hoy familiar, o con la diferencia fregeana entre sentido y referencia habría podido resolver, por ejemplo, su perplejidad de que la partícula *nada* (nihil) sea por un lado signo y, por otro, no apunte a ninguna cosa, lo cual contradice su definición de signo que exige siempre la existencia de la cosa significada. Y a fin de dejar a salvo el carácter indudablemente significativo de “nihil” acude al expediente del sesgo pragmático de hacerla significar una particular afección del alma producida cuando no se ve la cosa que se busca y se descubre su no existencia.

Después del esclarecimiento del signo, avanza la tesis en el sentido de una mayor especificación al encarar la índole de la *palabra* (verbum) o del lenguaje: la palabra es un tipo especial de signo cuya diferencia específica, digamos, es la de ser voz articulada. “Palabra, dice, es lo que se profiere mediante la articulación de la voz y significa algo” (... ut verbum sit quod cum aliquo significato voce profertur, IV, 8). Agustín considera así la palabra desde una perspectiva semiótica, esto es, su teoría del lenguaje es una inflexión, una modalidad de su teoría de los signos, y con ello acaba comprometiéndose con el sentido y las limitaciones de éste. Si las palabras son sólo signo de las cosas, si aquí empieza y termina el papel que desempeñan en el proceso del aprendizaje y enseñanza es fácil advertir que su valor significativo no puede rebasar el ámbito propio a su condición de signo.

Luego de asistir a interesantes esclarecimientos de sabor actual sobre la distinción

metalógica de signos que se significan a sí mismos —“signo” es un signo, “palabra” es una palabra— y los signos que no se significan a sí mismos— “conjunción” no es una conjunción— distinción que abre las puertas a lo que hay llamamos paradoja de autólogo y heterólogo, nos topamos con la tesis fuerte que reza: *todas las palabras son nombres (omne verbum nomen)*.

Agustín no parece haber percibido las consecuencias ontológicas de tamaña afirmación porque postular que, p. ej. “si”, “o”, “y” son nombres es comprometerse con la tesis de que en el mundo hay dimensiones objetivas que constituyen la denotación de esas partículas. Por otra parte, nos veríamos arrastrados inevitablemente —a despecho del propio Agustín— a plantearnos el problema de “no” y de los hechos negativos o negación de la existencia.

Establecida ya la conexión entre *signo, palabra y nombre* —palabra y nombre son signos, pero no todo signo es nombre— la cuestión filosófica que cuenta aquí puede plantearse en términos de *signo y cosa* o bien en términos de *nombre y cosa*. Y en esta relación, la humilde tarea del signo consiste en transportarnos hasta las cosas, no en alumbrar la entraña misma de la realidad. Con ello queda instituido el divorcio ontológico entre signo y cosa, tajante separación, irremediable fisura provocada por el hecho de que la función significativa del primero deja intacta a la segunda.

Al detallar los vericuetos de esta relación adviértense oscilaciones en el pensamiento de Agustín debido a actitudes disímiles ante el problema del lenguaje. Sus reflexiones lo conducen a sostener la preeminencia de las cosas sobre los signos y, por tanto, la del conocimiento de las cosas sobre los signos mismos. Y del principio filosófico que una cosa vale menos que aquello gracias a lo cual es deriva la consecuencia estimativa o axiológica de que las cosas deben ser más valoradas o apreciadas que los signos. Más he aquí que San Agustín debe atenuar este principio ante cosas que por su índole concitan no la preferencia sino el rechazo a favor de los signos que las representan. No da, sin embargo, razones suficientes para sustentar esta atenuación porque el ejemplo que aduce —preferir la palabra *cieno* a la cosa significada por ella— no constituye en realidad una impugnación sino la presencia en este caso de un enfoque no lingüístico sino ético. En definitiva, la preeminencia ontológica debe mantenerse aun tratándose de cosas feas o desagradables, pues la dignidad teórica del saber es independiente de la condición atractiva o repulsiva de la cosa conocida. Esta solución está ya anticipada en el *Parménides* (130 c) cuando se discute sobre la posibilidad de que las cosas viles o desdeñosas tengan en el mundo celeste sus correspondientes ideas.

Pero si eliminamos de su teoría todo matiz ético o estimativo, si nos atenemos sólo a la función cognoscitiva del signo o la palabra la cuestión queda planteada en los siguientes términos: ¿pueden mostrarse las cosas sin el auxilio de los signos, esto es, cabe un acceso a la realidad fuera de la mediación de los signos?

En esta suerte de dialéctica socrática en que se conceden algunas tesis y se señalan las dificultades que al cabo las hacen insostenibles, una primera aproximación nos dice que hay cosas que pueden mostrarse por sí mismas como *comer, beber, estar sentado*, y las hay que requieren la intervención de signos como la preposición *de*, cuya significación sólo puede exhibirse con la mediación de otras palabras. Es interesante destacar la presencia aquí de un criterio lingüístico para distinguir estos dos tipos de palabras, pues en el segundo caso asumimos una actitud metalingüística al explicar con palabras el significado de palabras, mientras que en el primero se trata de palabras o signos que significan actividades no de cualquier género, por cierto, sino de aquellas que no hacemos *cuan-do se nos pregunta acerca de ellas*. (IV, 7). Y en estas distinciones vale la pena subrayar

la de *hablar* con relación a *comer*, pues ante la pregunta ¿qué es comer? se responde, ostensivamente, comiendo, pero ante la pregunta ¿qué es hablar? respondemos hablando. Podríamos decir en términos modernos que el acto lingüístico de *preguntar* es en el segundo caso, pero no en el primer idéntico al acto de *responder*.

Para alcanzar una conclusión acerca de la ya mentada relación entre signo y cosa, propone, para rechazar después, la teoría según la cual nada se enseña sin signo, apoyándose en los siguientes principios: a) nada puede mostrarse sin signos, b) hay signos preferibles a las cosas por ellos significadas, c) el conocimiento de las cosas es mejor que los signos y d) el pensamiento va de los signos a la cosa significada.

Pero este relativo privilegio del signo sobre lo significado, de la palabra sobre la cosa se esfuma en la tesis final, requerida por motivaciones religiosas más que por convicciones filosóficas, en que la relación se invierte decididamente en favor de la realidad significada o de la cosa y se condensa en la bien perfilada afirmación: *no conocemos nada por medio de los signos*. Y como, según ya señalé, la teoría del lenguaje de Agustín es una aplicación directa de su teoría semiótica la palabra, interpretada esencialmente como nombre, aparece menesterosa, herida de flaqueza irremisible en este su vano intento de alcanzar la realidad. Este escepticismo acerca de las posibilidades ontológicas del lenguaje se trasluce en el enunciado que es como un epítome de su tesis filosófica: "Las palabras nos *estimulan* sólo a buscar las cosas, pero *no las exhiben* para que las conozcamos" (XI, 26).

De esta especie de axioma extrae Agustín consecuencias que para su mejor intelección ordenaré de la siguiente manera:

- 1) Sobre las cosas y no sobre el nombre se basa todo aprendizaje constituido por obra de la reiterada asociación del signo y de la cosa, y esta asociación es de tal índole que no es el signo el que alumbró la presencia de la cosa sino es la cosa la que hace conocer el signo.
- 2) El signo nada enseña: si ignoro lo que el signo significa nada puede enseñarme, y si sé lo que el signo significa no tengo ya nada que aprender.
- 3) No siempre la palabra manifiesta el pensamiento y revela muy a menudo su poder falaz y encubridor.

Con estas precisiones comprendemos bien la idea de Agustín tocante a las limitaciones internas del lenguaje, confinado al papel subsidiario o deleznable de conducir el pensamiento hasta las cosas, abandonándolo tras de esbozar cierto gesto de impotencia. Esta impotencia del decir, que recuerda la solución de Platón al final del *Cratilo* (439 b) donde Sócrates señala que para conocer lo real no hay que partir de los nombres sino de las cosas mismas, arrastra consigo el menoscabo del lenguaje en la constitución del conocimiento y la implícita negación de su carácter creador. Esta desvalorización de la palabra finca en último término en el sentido religioso del aprendizaje, pues ni el lenguaje ni el maestro humano hacen comprensibles las cosas significadas sino el Maestro divino porque, dice, "Cristo es la verdad que enseña interiormente" (XII). Este lanzamos cara a cara con la realidad, lejos de las redes mediadoras de los signos, tiene el sentido religioso de la verdad que colma con sus resplandores la interioridad del alma. Esto es, el *foris* de la palabra frente al *intus* de la verdad interior marca el sentido religioso de las menguadas posibilidades expresivas del lenguaje.

Si en Agustín el enfoque del lenguaje está supeditado a la teoría del signo, las adquisiciones semióticas, a su vez, palidecen frente a los divinos fulgores del Maestro in-

terior. Queda, en conclusión, trazado un abismo, producida una fractura entre nombre y cosa, o lenguaje y ser, pues la palabra no alumbra las reconditeces de la realidad sino es apenas un instrumento cuya mengua se hace patente todas las veces que Agustín exalta la experiencia religiosa o la verdad interior que estalla en el espíritu del hombre por encima de la reflexión estrictamente filosófica.