

Responsabilidad y lenguaje en la obra de Agustín de Hipona

Responsability Language in Augustine of Hippo

MEGAN SARA ZEINAL-WERBA¹

Universidad Católica del Uruguay/Universidad de Montevideo, Uruguay
megan.zeinal@ucu.edu.uy

Fecha de Recepción: 08/05/2023

Fecha de Aceptación: 04/01/2024

Resumen

En el siguiente artículo se recoge una singular mirada del lenguaje, desde una dimensión pragmática que sintetiza aportes relativos a la eficacia del lenguaje en la obra agustiniana. Desde un enfoque centrado en la responsabilidad y la autoapropiación de la acción lingüística, Agustín de Hipona se vierte a la detección de mecanismos volitivos y cognitivos que intervienen en los modos de uso e intercambio verbal para elaborar una singular y compleja reflexión sobre responsabilidad lingüística. Entre las relaciones y consecuencias más visibles de cada acto de habla en específico, expone cómo en la enunciación se conjugan múltiples variables de raíces profundas, que no solo están conectadas con la dimensión del *ethos*, sino que contribuyen a su constitución y determinación cotidiana para una reflexión comunitaria. Por lo que el siguiente análisis

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Zeinal-Werba, M. S. (2024). Responsabilidad y lenguaje en la obra de Agustín de Hipona. *Resonancias*, (17), 7-30. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.70597

En MLA: Zeinal-Werba, M.S. "Responsabilidad y lenguaje en la obra de Agustín de Hipona." *Resonancias*, n.º 17, julio de 2024, pp. 7-30. DOI: 10.5354/0719-790X.2024.70597

Palabras clave: responsabilidad, lenguaje, signo, acción, performatividad

Keywords: Responsibility, language, sign, action, performativity

¹ Docente e Investigadora. Universidad Católica del Uruguay /Universidad de Montevideo. ANII Uruguay (Agencia Nacional de Investigaciones). Doctora en Filosofía Universidad Católica de Chile. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-9616-7154>

ético-discursivo a los escritos del filósofo de Hipona conjugará estos aspectos y habilitará la apreciación de una noción de responsabilidad verbal basada en fundamentos de performatividad del lenguaje y sentido de transmisión en sus obras.

Abstract

A unique vision at language is collected in Saint Augustine, seen from a pragmatic dimension that synthesizes the main contributions related to a sign efficacy. From an approach focused on responsibility and self-appropriation of action, the philosopher turns to the detection of volitional and cognitive mechanisms that intervene in the modes of use and verbal exchange. Among the most visible relationships and consequences of each specific speech act, it exposes how multiple variables with deep roots are combined in the enunciation, which are not only not disconnected from the dimension of ethos, but also contribute to its constitution and daily determination for a moral reflection. Therefore, the following ethical-discursive analysis of the philosopher's writings will combine these aspects and enable the appreciation of a first notion of verbal responsibility based on foundations of performative of language and meaning in transmission.

I. Introducción

La mixtura de una reflexión sobre la expresión verbal como elemento transmisor y la conciencia de la valía del signo lingüístico como forma dominante y hegemónica para el intercambio, toman un peso esencial en la obra agustiniana. A lo largo de su vida, Agustín de Hipona fue madurando progresivamente una perspectiva empírica y estrecha con la lengua que le permitió meditar acerca de la importancia del cuidado de la palabra, por las consecuencias y efectos que tienen los actos lingüísticos para la determinación de cualidades esenciales a la existencia humana. Su visión aumentó hasta llegar a preguntarse: “¿quién, efectivamente, podrá descubrir por qué se dice de tal manera cualquier cosa que se diga?”² En el presente artículo se recoge la singular mirada del lenguaje, vista desde una dimensión pragmática que sintetiza los principales aportes relativos a una reflexión moral. Desde un enfoque centrado en la responsabilidad y la autoapropiación de la acción, el filósofo se vierte a la detección de mecanismos volitivos y cognitivos que intervienen en los modos de uso e intercambio verbal. Entre las relaciones y consecuencias más visibles de cada acto del habla en específico, expone cómo en la enunciación se conjugan múltiples variables de raíces profundas, que no solo no están desconectadas de la dimensión del *ethos*, sino que contribuyen a su constitución y determinación cotidiana. Por lo que el

² *Ret.*, I, 2.

siguiente análisis discursivo a los escritos del filósofo conjugará estos aspectos y habilitará la apreciación de una primera noción de responsabilidad verbal, basada en fundamentos de convivencia y sentido de la transmisión.

Como parte de este aporte, el pensamiento agustiniano congenia una comprometida visión acerca de la representación y del obrar con relación al exceso y faltas de la lengua (*peccata oris*), también con relación a ciertas virtudes y bondades que pueden ser expresadas en la afabilidad lingüística. Desde su perspectiva, esta preocupación no se centra en un recaudo de información que deviene de una motivación únicamente intelectual, sino que emprende una apreciación propia de la experiencia intensamente vivida y registrada. Asimismo, la investigación de las expresiones y la búsqueda de indicios que realiza sobre la tradición oral de su tiempo resultan un recurso metodológico fundamental para analizar el curso de una mirada crítica acerca de las formas y contenidos que valoró y rechazó; porque al percatarse de ciertos efectos del habla se vio comprometido a escribir y a revisar los presupuestos e intenciones implícitas a la realización de las palabras que, contiguamente, le resultan tan significativas como ordenadoras de la vida. Pues, Agustín, prontamente se da cuenta de que tanto la modulación de la volición, como la elección de elementos cualitativos de la dicción penden, en última instancia, de espinosas complejidades relacionales radicalmente humanas.

La propuesta de presentar algunas concepciones y problemáticas de la eficacia del lenguaje con relación al concepto de responsabilidad inaugura un nexo que no solo sirve para observar la implicancia determinante de la palabra en el alma, sino que también delinea una reflexión complementaria entre las determinaciones de la lengua y la acción moral en su dimensión colectiva. Algunos escritos, como *Confesiones*, *Sobre la Doctrina Cristiana* o *La ciudad de Dios* contienen dispersos esfuerzos por la divulgación de una comprensión adecuada de las consecuencias de cada práctica discursiva en el plano intersubjetivo, y abogan por un adecuado reconocimiento y uso de las modulaciones alegóricas, espirituales y literales de la lengua. La interacción humana considerada como un sistema de significaciones será definida en virtud de dos criterios que determinan un eje de referencia performativo: por un lado, el de la naturaleza y las características de la transmisión; y por otro, la naturaleza y particularidad de las formas que permiten la diferenciación de cada locución³. En lo que respecta al terreno de lo visible de los efectos lingüísticos, Agustín explora y se arriesga a intuiciones que asumen la conformación de una especie de ética discursiva plena de referencias cercanas que contribuyen a la vigilia de la locución y al continuo ejercicio de comprensión de un sentido constituido a partir de determinadas prácticas verbales. La vigilia del lenguaje como *praxis* en continua transformación y

³ Brown, P., *Biografía de San Agustín de Hipona*. (Trad. de Tovar, S & Tovar, M.R). Madrid: Ediciones Castilla, 1970, p. 345.

las apreciaciones al respecto que comparte asumen significados dinámicos, por medio de los cuales demuestra que la potencia del signo contiene mensajes poderosos y susceptibles de rearticularse en cualquier momento y lugar, según el nivel de conciencia. Dicho de otro modo, el filósofo da cuenta de un mundo de prácticas sociales sedimentadas en los mecanismos interiores como en convivencias intersubjetivas, en donde los orígenes arbitrarios de las asociaciones entre significados y significantes deberían ser olvidados. Lo que intenta es proveer de argumentos volitivos y de interrogantes profundas cada acción verbal. Busca demostrar los alcances y secuencias de la causalidad de cada efecto lingüístico, no solo por la limitación de las facultades cognitivas, sino también sus mismos factores de valoración se diversifican continuamente e irreversiblemente. Puesto que en su obra se aprecia la firme convicción de que el lenguaje como actividad, lejos de ser una realidad autónoma, está inserto en una trama de valoraciones ético-antropológicas que determinan la calidad de vínculos y relaciones psicosociales.

A fin de generar un análisis más completo, resulta preciso conectar la progresión de cuatro aspectos centrales que podría plantearse en torno al análisis de la palabra, en la visión agustiniana: el origen, el peso, la declinación social y la disposición anímica. De modo que Agustín observará estas cuatro cuestiones, sumando la potencia relacional para evaluar la cualidad de la expresión. Según sus palabras, toda expresión se compromete en la estructuración de una configuración que conllevaría un gesto indicativo de consecuencias visibles e invisibles en juego: “[...] porque cada hombre, a la manera de una letra en el discurso, forma como el elemento de la ciudad y del Estado”⁴. Las palabras, desde su ambigua naturaleza, para representar alumbran la insuperable opacidad de los procesos internos que se constituyen. En el estudio de la complejidad y de la extrema diversidad de la expresión lingüística se hace evidente que todo signo verbal opera, en cierta medida, enigmáticamente, a modo de rompecabezas que desafía la inteligencia humana y la impulsa a penetrar los misterios de la donación, iniciando un retorno al origen que podría resultar psíquicamente reparador para el alma. Porque las reglas que dirigen la acción exceden misteriosamente los actos en los cuales nos las representamos, y de aquellos en los que nos decidimos a cumplirlas, así como de los que consisten, justamente, en sus efectivos cumplimientos. Por lo cual, a pesar de que, en su análisis ya note que el número de factores a tener en cuenta al momento de esbozar una consideración de responsabilidad lingüística, su perspectiva incluya y esté ligada a la comprensión de una tensión existente entre las infinitas modulaciones que aparecen entre los mecanismos de transmisión y recepción, así también observará la variabilidad del contexto y la disposición interior por medio de la cual la palabra se ofrece. Su hipótesis de la eficacia del lenguaje aparece subyacentemente relacionada con

⁴ *Civ. Dei* IV, III.

una serie de encrucijadas relativas a los conceptos de *creatio*, *conversio*, *formatio*, que aparecen respectivas al devenir de las realidades espirituales y materiales de la acción humana. En *De Genesi ad litteram*, Agustín compone esta triada que le proporciona elementos para describir un esquema que explica la formación de la acción desde lo metafísico hasta las realizaciones y conformaciones físicas de la palabra, como un planteo que no solo estratifica, sino que toma las modulaciones y los procesos que son parte de la unicidad de la acción desde una visión compleja y procesual. Porque “florece la palabra cuando agrada la idea”⁵. De un modo especular, todo interlocutor transita entre un interior y un exterior, cuando la palabra entra e instala a través de la eficacia signica el mensaje de una tensión de que va haciéndose material y vitalmente manifiesta.

El lenguaje como acción significante

Prontamente y por medio de diversas experiencias, Agustín da cuenta de que el lenguaje acciona en el alma, pero ¿cuál es la realización que ejecuta?, y aún más, ¿cuál es la propiedad que determina la actividad de su ejercicio? Es la significación. Como ya se mencionó en el capítulo I, tras el análisis y la definición del signo, el filósofo abre el paradigma conceptual de la significación al pronunciar que no solo las palabras son signos, sino que hay un mundo de acciones y gestos a los que nombra y asume como “significables”. Así, dice: “[...] pues llamamos universalmente signos a todas las cosas que significan algo”⁶. De igual modo lo organiza en *De Magistro* VI, 8: “¿Te parece bien que llamemos significables aquellas cosas que pueden significarse con signos y no son signos?”. De allí que los actos lingüísticos también puedan ser catalogados como significables o acciones significantes. Pero, ¿cómo interpretar su significado?, “¿qué diferencia hay entre estos signos?”⁷. El de Hipona deja la cuestión abierta para enfatizar que el juego dialéctico desplegado con Adeodato en *De Magistro* es más serio de lo que aparenta, porque el mismo recorrido laberíntico tiene un sentido que se performa en el curso del diálogo y que asoma ser revelado. Así cuando sugiere: “[...]en efecto (verás que), el que habla muestra exteriormente el signo de su voluntad por la articulación del sonido”⁸. Al afirmar que el conocimiento de las cosas significadas es mejor que los signos mismos, el filósofo empieza a ponderar y a traslucir el peso de la realidad a la que estos signos remiten: la realidad anímica. De un modo especular a la procesión de la formación, todo interlocutor transita entre

⁵ *Trin.* IX, VIII.

⁶ *Mag.* VI, 9.

⁷ *Mag.*, VI, 8.

⁸ *Mag.* I, 2.

un interior y un exterior, cuando la palabra entra e instala el mensaje de una tensión de significados que va haciéndose material y vitalmente manifiesta.

Los signos de la intención definen el discurso en el sujeto que lo pronuncia; y también los actos de recepción, interpretación y audición se hallan atravesados por quien lo obra; es decir, al concretizarse racionalmente, el lenguaje se relaciona con el sentido del alma de manera inmediata y no deja de inscribirse como una acción bajo los efectos del proceso de significación atravesados por la volición. De modo que, tras el reconocimiento de que toda oración resulta significativa, el filósofo se aboca a describir y descubrir los polifacéticos aspectos volitivos que cada acción verbal convoca en lo práctico. Y de esta manera, no solo amplió los límites de definición del signo y los asoció a la expresión verbal, sino que además proclamó un modo de visión sobre la performatividad lingüística ligada a una construcción significativa del deseo en la acción. A través del reconocimiento de que cada acción es un signo (y por tanto lenguaje), le resultó fundamental la indagación de su fuerza motriz subyacente, o del deseo por el que es movida⁹. Porque la estructura poliédrica de la significación no es arbitrariamente indicativa, sino que, en su mayor hondura, releva los aspectos de contenidos anímicos. Así afirma: "... como bien sabes, ya ves cuánto menos se han de estimar las palabras que aquello para lo que sirven, puesto que el uso de las palabras debe ser antepuesto a las palabras mismas"¹⁰. Declaraciones que muestran una concepción de racionalidad práctica que refleja una original posición que constantemente liga la reflexividad filosófico-lingüística de la vida a la palabra. Su dramática perspectiva de una relación tan ensamblada entre lenguaje y *praxis* expone el sustrato de una reflexividad, que no solo vincula cualquier signo o indicio de conocimiento a su aplicabilidad concreta, sino que, además, exige una rigurosidad consecuente al servicio de que esta canalice una significancia adecuada con la realidad anímica. Este hábito justifica que su intuición sobre la lengua sea, ante todo, entendida en vistas de un exigente conocimiento práctico, ni técnico, ni científico, ni contemplativo, sino una guía indispensable para experimentar la realidad y hacerla dialogar con un sentido interior al alma.

De este modo, de las palabras, puestas en varias frases y en sus lugares y oídas repetidas veces, iba coligiendo yo poco a poco los objetos que significaban y, vencida la dificultad de mi lengua, comencé a dar a entender mis quereres por medio de ellas. Así fue como empecé a usar los signos comunicativos de mis deseos con aquellos entre quienes vivía y entré en el fondo del proceloso mar de la sociedad.¹¹

⁹ Bochet, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1982, pág. 44.

¹⁰ *Mag.* IX, 26.

¹¹ *Conf.* I, VIII, 13.

Ahora bien, dado que el lenguaje sirve como instrumento para traslucir ciertos mecanismos y contenidos de la voluntad y ciertas formas de querer que el hombre configura, el autor asume que cuando la intención es trasparente, las “palabras se oyen como signos de las cosas que tenemos en el ánimo” y son descriptas como los “signos comunicativos de deseos” presentes.¹² Por otro lado, y de manera inicialmente contradictoria, aun habiendo confirmado estas declaraciones y habiendo vueltos sobre ellas, afirma que la palabra de ningún modo llega a manifestar enteramente lo que tenemos en el espíritu, porque su tecnología no es capaz de colmar la representación absoluta de esta realidad, pues ningún signo tiene el potencial de manifestar ni transparentar por completo el pensamiento, ni de abarcar toda la complejidad interior de las facultades humanas. De modo que una de las primeras dificultades en las que el filósofo repara con respecto a la revelación y la eficacia del signo, redundaba en una ambivalencia contenida por cierta equivocidad o incompletitud respecto a la posibilidad de representación del lenguaje y su promesa misma de reflejo.¹³

La palabra como todo signo, produce una doble y conjunta correspondencia que refiere a la acción respectiva a hacer presente lo ausente. De allí se deduce que Agustín llama signos “a todo lo que se emplea para dar a conocer alguna cosa”¹⁴. La primera, en representar por medio del signo-palabra al referente; la segunda, en hacer presente a la memoria un recuerdo más remoto que el que el signo en su primera expresión revela. La fuerza del signo es la de hacer presente lo ausente a la mente y, como signos, los actos del habla incitan o no a la memoria del alma. Ahora bien, la potencia del signo dialoga con la posibilidad o imposibilidad de rememoración del alma, según la disposición y la dirección hacia la que se ejecute dicho signo. El pensamiento ha llamado a las cosas y las llama a través del lenguaje (con los signos), incitando a una operación contigua por medio de la que entiende su fuerza performativa. Puede entenderse que hay un acto del habla que acompaña en simultáneo y es contemporáneo al acto de significar que hace que la teoría del lenguaje agustiniano pueda presentar intuiciones de realización por medio de la incitación de la memoria. Su eficacia se efectúa mutuamente, pero en dos movimientos similares que operan en facultades de naturaleza distinta. Por lo tanto, tenemos dos partes: el signo que hace presente lo que se quiere decir, y también una fuerza que hace presente la *admonitio* orientadora que tiene el poder de determinación que habilita un recuerdo. Sería un error considerar que la fuerza del signo no es análoga al poder del modo de operar de la acción verbal. Son dos fuerzas que operan desde una analogía, pero

¹² *Mag.* XIII, 42.

¹³ *Mag.* XIII, 42.

¹⁴ *De doc. Chris.* Prólogo, II, 2.

con dos movimientos diferenciados en su campo de acción.¹⁵ Lo común es que en ambas, en esta relación entre signo y acción verbal, se configuran o proyectan tensiones nucleares que pendulan entre lo fáctico y la representación, entre lo necesario y lo contingente, lo psicológico y lo trascendental, como polaridades o fuerzas subyacentes por medio de las cuales se hace manifiesta exterior e interiormente la palabra.

El acontecimiento fundamental del lenguaje, como el final del *De Magistro* lo asume, es justamente la presuposición de un mensaje o sentido que, si bien no es ajeno a la significación, tampoco es la significación misma, porque su mensaje tiene un contenido trascendental que lo excede. Los actos del habla y los modos de expresión transparentan y determinan la forma en la que alma se relaciona con lo que está presente en una profundidad anímica de la que el lenguaje es potencialmente signo: el *verbum cordis*. El verbo interior o verbo del corazón aparece en la obra agustiniana como una realidad potencialmente dialogante. El acto de responder anímicamente a la invocación presente en la locución es tanto el dinamismo regenerador del sentido como el de la posibilidad de aprehenderlo; por ello, su captación es descrita como un acto primordial o fundamento de la vida. Toda *admonitio* signa un eje de coordenadas desde donde se trazan las relaciones de sentido escondidas bajo la potencia del verbo. Cada una de ellas lleva consigo un tono existencial y volitivo desde donde surgen las relaciones de significación y de relación. La palabra nos convoca a reunirnos en el ser; el vocativo es el propio dominio de la esencia lingüística que aparece anterior a la noción de signo, puesto que es la condición de posibilidad de su constitución, de una llamada que repite y responde vocativamente. Chrétien, al captar esta particularidad se pregunta: “¿Cabe pensar esa llamada de otro modo que como un verbo que venga a sobrecogernos y a requerirnos? La admonición recoge al hombre de la dispersión; donde surge la llamada, arde la palabra” (25). Se asume en la llamada agustiniana del lenguaje un *logos* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible (Merleau-Ponty, 1988). La voz llama inquietando la regeneración del verbo; es decir, engendra los discursos, generando un orden de concordancia que suscita la aparición del origen, lo reúne y pone en evidencia lo primordial de la relación que lo constituye. De modo que pensar el lenguaje desde la mirada de una interpelación no constituye un rasgo contingente, sino la esencia de su movimiento unitivo. Este acto de llamar y el acto de responder a la llamada es la dimensión profunda del sentido de la performatividad (por ser una acción concomitante a la expresión misma) en la que se designa la potencia lingüística de recordar esta acción. Como derivado de esta productividad del signo verbal, es que Agustín comienza a dimensionar la arquitectura de una responsabilidad lingüística para el despliegue de la conciencia. Hablar de responsabilidad en su

¹⁵ *De doc. Chris.* Prólogo, II, 2.

obra implica la comprensión de este registro eficaz del lenguaje por medio del que potencialmente se responde, de alguna manera, a lo que en lo visible o invisible nos lanza una interpelación.

Del mismo modo, la interpretación aloja esta arbitrariedad y variabilidad según quien la asume; la condición de la respuesta siempre debe estar libremente asignada a la dirección en que esté puesta la atención, pues eso hace y determina el sentido que tiene esa experiencia para el alma. Humanamente se requiere la conciencia de asumir la fuerza relacional implicada en el lenguaje y su implicancia para la dirección de la vida. Con esta visión, el de Hipona jamás supone que la experiencia lingüística pueda quedarse en una mera vivencia subjetiva de ese acontecimiento, sino que, desde una mirada auténticamente filosófica, intenta describirla como un acontecimiento que potencialmente ordena o dispone a oír esta convocatoria interna. El sentido de la responsabilidad en la obra de Agustín está dado por lo que hace el hombre frente a la posibilidad de contacto con la verdad interior y lo trascendental de la escucha; es decir, está muy asociado a la concepción de una veracidad que ordene la acción del lenguaje y la intención, en congruencia con el origen relacional del verbo. Por eso, el hiponense exhorta: “guarda el orden, y el orden te guardará a ti”¹⁶. Su reflexión sobre el lenguaje ético muestra que, aun siendo sus formas de enunciación muchas veces un imperativo moral, el modo más propio se fundamenta en juicios deontológicos y axiológicos que no solo no anulan la condición de libertad, sino que se fundamentan en la misma para la determinación de la vida. La libertad es la que rige la acción frente a la posibilidad del habla y, por lo tanto, rige también la responsabilidad como la respuesta que la deriva. Ese es el bien que se origina en una llamada, incluso en un grito: que abre la posibilidad al hombre de responder con su vida y a registrar los mecanismos y formas de ofrecerse. En el corresponder a la palabra dada es que el hombre escucha propiamente la interpelación del habla, y a través de ella se cruzan decisiones fundamentales relativas a la existencia misma del hablante y su identidad. Lo que se halla de modo latente en la expresión verbal es una llamada que nos quiere en acción recíproca y transforma la autocomprensión. Porque cuando se empieza a captar la admonición detrás del signo, ya de algún modo se ha respondido; se abre la mirada cuando captamos la llamada como tal, esta ya ha convertido el ojo. La palabra incita y por medio del deseo actúa como motor de la acción de respuesta de una disponibilidad que habla por sí misma, porque de algún modo: “escuchar la llamada es estar ya respondiendo a la llamada” (Chrétien 22), y de otro modo sería inaudible.

¹⁶ *In Epistolam Ioannis homiliae*, VII, 8.

La aporía presente en las fuentes agustinianas: es relativa a que la llamada detrás de todo signo de lenguaje presenta una imposibilidad congénita a verdaderamente corresponder. Porque, a pesar de ser el lenguaje un recurso para responder la palabra no llega a destino.¹⁷ Esto se debe a que Agustín distingue la diferencia radical entre la llamada originaria (divina) que resuena en toda criatura y la llamada humana. Con lo que respecta al quehacer humano, la llamada siempre convoca la fragilidad y limitación. De modo que la potencia de la voz está determinada por las dimensiones del ser. A su vez, la resonancia de la llamada convoca un requerimiento volitivo que se estructura dentro de la dinámica y de las lógicas de un orden dado. La respuesta a la *admonitio* se constituye según como responde o se corresponde. Así, cada palabra tiembla y resuena entre dos abismos: en el de distinguir el origen de la llamada que la hace posible y en el de advertir la posibilidad de albedrío que se juega en la respuesta.

Pero, si bien la admonición es una llamada que nos presupone como seres a una respuesta, y Agustín concibe la experiencia lingüística como una continua llamada, significa que convoca de antemano la voz del ser; que nosotros como criaturas seamos anticipados y prometidos en ese grito inicial no implica que pueda anticiparse nuestra propia escucha ni nuestra propia respuesta. La respuesta solo puede darse desde un terreno imprevisible y libre, de ahí se despliega su verdadera potencia para la conversión del ser.

En esa medida, ya hemos respondido a dicha convocatoria primera que fundamenta todas las otras, y cualquier respuesta o responsabilidad provienen de este llamado al que el hombre debe responder con libertad. Esta condición abre los objetos a lo que en el alma atrae y provoca deseo, en cuanto a que permite al hombre elegir a qué responder: “La vida cotidiana es algo más que coexistencia neutral; es un sentirse atraído, comprometido, reclamado por propuestas, estímulos o ideales que vienen a nuestro encuentro y nos invitan a reconocerlos y a responder a su llamada” (Goma 297). El ser humano tiene la posibilidad de elegir y de autodeterminarse, y eso conlleva el poder de responder con su propio lenguaje y hacer de su lenguaje un signo vital. La palabra figura y determina en contexto, y cada elección, por más sutil que parezca, la voluntad elige un camino determinado y, al mismo tiempo, elige querer o no asumir y experimentar tal estructura de la libertad. Las *Confesiones*, como instancia verbal de registro de la aparición de la conciencia para sí misma plasmada, pueden también ser interpretadas como una autoexaminación o un acto de responsabilidad del alma frente a sí misma que asume este conflicto de poder de elegir. De esta lectura se deriva la concepción agustiniana de libertad como autodeterminación de la criatura; es decir, de un ser que adhiere a su voluntad y asume su ser en una

¹⁷ *De doc. Chris.* VI, 6 ; *De Mag.* XI, 36.

libertad enmarcada. Para el filósofo, la elección pertenece a una zona íntima del alma que no está determinada por ninguna necesidad, sino estructurada por el poder alojado en sí misma, que le requiere ser autora de sus propios actos para ordenar su tendencia¹⁸.

El hombre es, de algún modo, responsable de la conversión y plasmación de su deseo. ¿Pero cómo regir esta conversión? ¿Hacia dónde orientarla? Cuando Agustín sugiere un orden amoroso que de alguna manera forja el núcleo de la identidad, habla de un estrato performativo y profundo de la persona que configura la vida y que reside particularmente en su forma y elección de amar y su significación moral (Fernández Bleites 266). Para desplegar su concepción de la expresión verbal acude al amor como acto espontáneo y espiritual, lúcido respecto al mundo interior como término intencional que configura el *ethos* de la persona. El amor está en la base de la vida moral, no solo desde la perspectiva de su configuración, sino también en la medida en que posibilita la articulación del autoconocimiento. El acto amoroso ordena, crea un orden y se ofrece como un dinamismo, un movimiento o una fuerza intencional. De ahí el aforismo y exposición de la Epístola de *San Juan II*, 14: “cada uno es tal cual es su amor”. Sin embargo, el nudo está en el carácter identificativo y constitutivo del *ordo amoris* como una voluntad que dirige la atención del espíritu. Hay una dependencia profunda entre conversión e *imitatio*, según la cual la voluntad reconoce el bien que anhela y toma la decisión de seguirlo, de repetir la «forma» de la vida que se presenta ante sí. La conversión (*conversio*) es, precisamente, el último momento de la *imitatio*, entendida como una *via similitudinis* o vía de la similitud. Porque no se puede escuchar verdaderamente si no es respondiendo a la promesa de nuestra identidad (Chrétien 41). La libertad agustiniana se diferencia del libre albedrío en ese punto, a saber: que no se define por el acto mismo de elección o por la potencia electiva, sino que su experiencia es la de una adhesión al bien por medio de la que cobra o adopta su forma y proporción en un orden dado. Ahora bien, queda ver como gestiona y comunica o representa cada hombre esta donación y su contigua debilidad.

Libertad como responsabilidad

La articulación entre iniciativa de donación divina y recepción-aceptación humana permite destacar una particular estructura dialógica de la moral figurada por Agustín, la cual puede ser comprendida como un proceso de integración

¹⁸ *Serm.*, 169, 13.

paulatino entre el despertar del alma al llamado y su posibilidad de respuesta, o como un proceso de articulación y resolución interna entre la verdad que se recibe y la conciencia moral. Para explicar más precisamente la relación entre la voluntad y las responsabilidades que Agustín desarrolla en este punto relativo al lenguaje, es preciso entender que la responsabilidad emana de la libertad o, en otras palabras, podría interpretarse que la responsabilidad es la carga de la libertad humana. La responsabilidad como la potencia y la habilidad de responder supone una exigencia moral que recorre inexplicitamente todo el pensamiento agustiniano. La libertad aparece tácitamente como autonomía, para darse a sí misma la dirección de sentido desde la cual cada uno elige las acciones y así, desde el cimiento más profundo, el ser humano puede decidir lo que es o quiere ser, esto es, porque puede elegir lo que ama. Toda alma se define por lo que ama y de ahí la figuración de que el “peso” es amor en cada acción que se realiza. En el centro de esta teoría toma sentido el célebre “Ama y haz lo que quieras”¹⁹, ya que la libertad no solo es parte y componente de la condición amorosa, sino que hace significativo su sentido como motivo existencial para responder a la vida.

El ser sí mismo se muestra como conciencia del propio poder y responsabilidad; como libre, pero con una libertad no absoluta sino derivada, que puede denominarse una libertad hacia una autodeterminación. El hombre debe responder a esta elección que lo determina, saberse autor de su elección como respuesta al orden dado. En resumen, la responsabilidad del discurso no debe limitarse a adoptar un punto de vista moral ajeno a formas de vida concretas, donde puedan realizarse efectivamente, sino que en su distensión cobra especial relevancia el potencial de reflexividad y disponibilidad hacia la vida interior. La responsabilidad no tiene que ver con una operación psíquica que tome en cuenta el cálculo de los efectos o consecuencias de lo que se dice o de cómo se desarrollará el significado hermenéutico de los interlocutores y oyentes, porque lo que gobierna los efectos mantiene siempre, como toda acción, una cuota insuperable de imprevisibilidad. Incluso la auténtica significación muere en esta imprevisibilidad hermenéutica de la acción y en la región de disimilitud interpretativa de la diferencia de una alteridad. En todo caso, la responsabilidad pasa por la conciencia reflexiva del peso y la convivencia continua con la imprevisibilidad misma, pero pende de la dirección con la que la acción fue inicialmente realizada. Por otro lado, resulta esencial poner de relieve las consecuencias y tensiones que se sintetizan en la teoría agustiniana del lenguaje, y que a su vez se representan como garantes de la responsabilidad moral. La responsabilidad es aquí enfocada y direccionada desde la perspectiva del proceso lingüístico, en tanto que el hombre debe aceptar activamente por medio de la palabra su autoría en la acción.

¹⁹ Cfr. *Ep. Ioan. VII, 8: Amat et quod vis fac.*

“El que te hizo sin ti, no te justifica sin ti”²⁰ se muestra como una frase que invita a la reflexión sobre una tensión entre gracia y libertad, en la que aparece mediando una acción lingüística. Con esa afirmación, el de Hipona diferencia el plano ontológico-creacional del plano ético-discursivo y, a la vez, los compara. Mientras que el acto creacional es puramente divino, toda acción posterior humana ya adhiere un componente ético que requiere la consideración de la acción libre y de la responsabilidad humana como tal. Su justificación lingüística deriva al hombre como agente de acción, a diferencia del acto creacional, que es de absoluta autoría divina.²¹ Sin embargo, el hombre debe asumirse y reconocerse en la acción que escoge.

La plenitud de la libertad en el hombre no solo consiste en elegir dejarse mover por *caritas* como amor corresponsal, sino en moverse por sí mismo, también hacia la dirección de esa forma del amor, la cual implica una superación del *cupiditas* por medio de una adhesión gozosa a la voluntad divina. La voluntad experimentada como certeza íntima e inmediata puede entenderse como fuente motriz que desde la propia experiencia interior lo describe como que: “No hay nada que sienta yo tan firme e íntimamente como que tengo voluntad propia y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa”²². De modo que la vida actúa regida por estas fuerzas íntimas, complejas, de la voluntad, a través de las cuales el sujeto justifica su poder de actuar y su ser como causa de sí. La autodeterminación aparece como propiedad esencial de la voluntad, como un estímulo directriz que permanecerá a lo largo de toda la obra de Agustín y que se deja resumir en la fórmula agustiniana: “la voluntad del hombre es la causa de sus actos”²³.

Confieso algo innegable: todos tenemos esta voluntad [...]. Porque nada hay, en efecto, que sienta yo tan firme e íntimamente [como] que tengo voluntad y que por ella me muevo a procurar el goce de alguna cosa. Y en realidad no encuentro qué cosa pueda llamar mía si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero.²⁴

Sin embargo, la articulación de la acción se complejiza cuando Agustín la describe como una facultad desdoblada de donde mana su vida consciente, sus palabras, sus acciones y que opera dialógicamente. En *Confesiones* VIII, capítulo IX, 21, *De trin.*, XIV, 6, 8 y en *De lib. arb.*, I, XII, 25, se encuentra atestiguada la

²⁰ Cfr. *Qui ergo fecit sine te, non te iustificat sine te.*

²¹ *Lib. arb.* I, 1.

²² *Lib. arb.* III, I, 3.

²³ *Civ. Dei.* V, IX, 3: *quoniam et humanae voluntates humanorum operum causae sunt; lib. arb.*, I, 12, 25: *Fateor, negari non potest habere nos voluntatem; III, 1, 3: non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, eaque me moveri ad aliquid fruendum; quid autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea.*

²⁴ *Lib. arb.* I, 12, 25; III, 1, 3.

paradoja que aloja la voluntad. La experiencia interna de ser uno movido por sí mismo es tan nítida que la voluntad tiende a identificarse con el propio ser sí mismo o su conciencia: “no encuentro qué cosa pueda llamar mía, si no es mía la voluntad por la que quiero y no quiero”²⁵.

Agustín sitúa ahora el conflicto de la voluntad en el interior del alma humana misma y formula una sola ley para los asuntos de la voluntad que intuye bajo la fórmula: “querer y ser capaz de querer”, no son la misma cosa. Basado principalmente en el Sermón 163, al igual que San Pablo, Agustín experimentó en su vida el conflicto interior entre dos voluntades, entre querer y poder (*velle-posse*), cuando teniendo ya claridad respecto del camino que había de seguir no logra ese deseo total o absoluto de la voluntad que consiste en una disyuntiva entre dos leyes que se prefiguran en el alma contrarias al individuo²⁶. Esta experiencia vital le lleva a comprender que la conversión completa de la voluntad pasa por el reconocimiento de la propia debilidad y yuxtaposición de las fuerzas del alma. Porque este no querer totalmente, el querer en parte y en parte no querer, es una cierta flaqueza que lo acompaña²⁷. El problema se plantea en *La Epístola a los Romanos*, y lo que en Pablo aparece como dos leyes antagónicas, Agustín lo describe como un carácter doble de la voluntad, expresado mejor en latín con los términos *velle* (quiero) y *nolle* (no quiero), siendo ambas voluntades, como se ha dicho ya, activas y afirmativas de un modo de querer. Hablará no de dos leyes, sino de dos voluntades que interpreta como un monstruoso desdoblamiento de la voluntad sobre sí misma.

¿De dónde este monstruo? ¿Y por qué así? Manda, digo, que quiera □ y no mandara si no quisiera□, y, no obstante, no hace lo que manda. Luego no quiere totalmente; luego tampoco manda toda ella; porque en tanto manda en cuanto quiere, y en tanto no hace lo que manda en cuanto no quiere, porque la voluntad manda a la voluntad que sea, y no otra sino ella misma. Luego no manda toda ella; y esta es la razón de que no haga lo que manda. Porque si fuese plena, no mandaría que fuese, porque ya lo sería. No hay, por tanto, monstruosidad en querer en parte y en parte no querer, sino cierta enfermedad del alma; porque elevada por la verdad, no se levanta toda ella, oprimida por el peso de la costumbre. Hay, pues, en ella dos voluntades, porque, no siendo una de ellas total, tiene la otra lo que falta a esta.²⁸

La facultad de elección, tan decisiva para el *liberum arbitrium*, se asocia aquí a la elección entre *velle* y *nolle*, entre querer y no querer. El *nolle* puede ser traducido

²⁵ *Lib. arb.* III, I, 3.

²⁶ *Sermón* 163, 10, 12.

²⁷ *Conf.*, VIII, IX, 21.

²⁸ *Conf.*, VIII, IX, 21.

como una ausencia de voluntad que actúa y tiene su propia fuerza, o como la enunciación de una resistencia que desdobra el deseo. De modo que donde haya una voluntad hay siempre dos voluntades, ninguna de las cuales está completa, y lo que tiene una de ellas le falta a la otra. Así, Agustín afirma que la actividad de la voluntad consiste en un querer-no querer simultáneo por el cual en todo acto de querer existe al mismo tiempo una resistencia, un no querer. En toda *voluntas* hay un yo quiero y un no quiero implicados²⁹. Así, “No se honraría nuestra libertad si se creyera, como presumiblemente, que de la intelección correcta resulta automáticamente la acción correcta” (Apel 114). Esto dado que, en sus múltiples aspectos, el amor agustiniano aparece como un regente central de la vida y de las relaciones; y hasta cierto punto es posible relacionar el *ethos* con el *ordo amoris*. Se presenta en ocasión a esta división, la posibilidad interpretativa de una interesante distinción entre el *ordo amoris* descriptivo y el *ordo amoris* normativo vinculado al desarrollo moral de la persona. Dado que la voluntad puede moverse en sentido opuesto a una verdad de razón que le haya sido revelada, la libertad es lo que resulta sustancial para analizar el terreno de la expresión verbal. Cualquiera que sea el poder que el intelecto pueda tener sobre el espíritu, se trata de un poder exigente y ambiguo; lo que el intelecto no podrá probar nunca al espíritu es que no debe simplemente adherir a su razón, sino también querer estar. Los razonamientos y entendimientos no movilizan por sí mismos a la acción, sino que es necesario el libre querer de la voluntad sostenido y reelegido.

Arendt hace un análisis crítico de esta cuestión agustiniana en su obra *La Vida del Espíritu*, y añade a la escisión de estas dos voluntades problemáticas y antagónicas una calificación sobresaliente y diferencial que establece Agustín respecto a la interpretación de la epístola paulina: ambas dimensiones del querer y ser capaz están estrechamente ensambladas. Toda acción implica la presencia de la voluntad, pero también la capacidad de ejecutarla en el terreno de la acción pública debe estar presente como instrumento de operación. La autora lee el lado de este conflicto de dos leyes antagonistas interiores bajo la condición de una fuerza de acción debilitada, entendiendo que lo que se desdobra en la condición humana es la unidad entre el deseo y el poder de actuar que ha perdido integridad. Agustín lucha a la vez contra la anulación del esfuerzo personal y contra la confianza desmedida en las fuerzas humanas, y presenta al ser humano, por una parte, como esclavo, dotado de una facultad que no puede ejercer plenamente en libertad y que a la vez se reconoce deseante de la misma.

Desde la perspectiva de Arendt, la aporía se presenta cuando se intenta buscar una causa exterior a la voluntad, porque esta nos llevaría a una regresión al infinito. Y, de hecho, en palabras de la autora, intentar superficialmente resolver

²⁹ *Romanos*, 7, 15-23.

el misterio de la voluntad escindida con una solución al estilo paulino, que recurre al don de la gracia intentando acabar con un problema, solo provocaría otros problemas más complejos. El conflicto de la voluntad como facultad del espíritu se encuentra en ella misma, y su riqueza filosófica permite la expansión de la conciencia y la maduración del pensamiento y de la acción en un desdoblamiento de la voluntad misma. La división «monstruosa» de la voluntad no se resuelve, sino que decanta en la elección mediante la importancia que atribuye al amor como peso del alma, como una ley de gravitación propia derivada de las doctrinas del amor y de la libertad humana para la vida relacional. Sin la necesidad de previos contenidos buenos o malos, en la misma voluntad se aloja un conflicto dual que Arendt reconoce como conflicto de voluntades plurales. El yo *volente* se divide por naturaleza. En todo caso, la resolución a este conflicto no dependerá —según la autora— de la gracia divina, como en San Pablo, sino, como veremos más adelante, de la ley agustiniana del amor. El amor viene a ser el factor decisivo, la fuerza que une y que actúa como una fuerza vinculante que integra y une la dualidad escindida en el alma. El acto amoroso es un acto de manifestación y afirmación para la libertad que permite decantar interiormente esta pluralidad.

En relación a este punto, también en adhesión, Chavez presenta un estimulante artículo relativo a la *admonitio* o llamado sónico relacionado con la idea de libre albedrío, la libertad y el proceso de liberación que tiene lugar en el transcurso histórico-biográfico. Según la autora, las palabras de Agustín en *De Magistro* sitúan al discípulo ante diversas acciones libres, señalando la atención, la experiencia, el juicio y el asentimiento. Se encuentran en nuestro espíritu: el ser, el saber y el querer. Estos tres elementos son inseparables de toda vida humana. “El yo soy, contiene implícito el sabiendo y queriendo, sé que soy y quiero, y quiero ser y saber”³⁰ La tríada aparece también en el *De Trinitate* como memoria, intelecto y voluntad. De modo que la analogía no debe interpretarse como la simple comparación, sino que el sentido de la semejanza se da a partir de la función unificadora de la voluntad con relación a las otras facultades del alma. La voluntad unifica estas facultades; es ella quien dice a la memoria lo que debe retener, y es ella también quien dice al intelecto lo que este debe seleccionar para conocer. Es ella misma la que ejerce la fuerza sobre el espíritu para llevar a cabo la acción que moviliza y le da unidad al resto de las dimensiones y facultades por medio de una acción que es necesariamente lingüística. En otros términos, la intelección en los fundamentos de la responsabilidad no conduce a la realización de acciones específicas ni puede ser garantía de estas, sino que es el deseo el que contribuye a direccionar la vida misma en función del llamado del lenguaje que reclama o incita a una respuesta.

³⁰ Chavez, P(2017). Palabras que liberan. El enseñar como *admonitio* en *De magistro* de Agustín de Hipona, *Topicos*, (53), México, pág. 304.

Responsabilidad lingüística

La reflexión de una responsabilidad lingüística está vinculada a todos los problemas expuestos que aparecen relativos a la libertad y a la potencia humana de responder con la acción a la admonición originaria que inicialmente funda todo signo y lenguaje. Hablar de responsabilidad lingüística sugiere que cada sujeto podría disponerse o no a actuar en la línea de la *admonitio* originaria, *in via* hacia la verdad como camino hacia la libertad plena por medio del registro, captación y escucha de esos mensajes. Algo que demuestra que tanto la concepción de la “vida buena” (*beata vita*), como las cuestiones puramente evaluativas que atañen a la esfera de la eticidad inmanente se hallan relacionadas a la vida del lenguaje. En este aspecto es que la sabiduría práctica no requiere solo de la reflexión teórica sobre principios morales y consecuencias, sino también una adhesión de la voluntad al llamado originario que se manifiesta en la palabra interior. Se trata de ver otra cara del discurso, como una *praxis* argumentativa, narrativa e interpretativa que revela a modo de especular la condición de la voluntad y su posibilidad de responder al llamado originario que para Agustín justifica el signo.

Por otra parte, cuando Chavez sugiere que un sentido de responsabilidad agustiniana podría ser considerado desde un carácter heterónomo y teónimo, en cuanto su criterio moral se encuentra no en la sola razón, sino en la relación entre la conciencia humana y la fisionomía de la creación, lo hace para sugerir la articulación dual de estos aspectos de la respuesta. El hombre debe responder a más de una realidad a la vez, y de ahí la complejidad real de la elección. Este mismo aspecto quizás haya contribuido para algunos agustinólogos a una polarización de la reflexión crítica del lenguaje. Esta doble dimensión que articula la admonición supone un proceso de elección y discernimiento que involucra, tanto la captación de las dimensiones de lo revelado como la gestualidad de la respuesta humana a dicha donación y revelación. Semejante a la dialéctica entre libertad y gracia, la respuesta humana a este respecto podría entenderse del siguiente modo: todo comienza con la gracia, que sale al encuentro del hombre, llamándolo, moviéndolo, esperándolo; la voluntad humana responde poniéndose o no en disposición a recibirla, escucharla. De ahí la figura de la responsabilidad agustiniana: justamente implica hacerse cargo de esa incitación al retorno, junto con el alcance de su libertad puesta en acción relacional. La voluntad indica el querer del alma y determina su deseo de orientarse o alejarse hacia aquello que descubre en el lenguaje con la memoria e inteligencia, por lo que los verdaderos alcances de esta libertad han de buscarse en un proceso de interiorización, en el

entrar el alma dentro de sí y reconocer el tesoro de su operatividad.³¹ La posibilidad o imposibilidad de corresponder a lo que se evoca significa disponerse o no a la bondad de la donación. En definitiva, la aproximación hacia una responsabilidad lingüística en la obra de Agustín, necesariamente, tomará en cuenta dos aspectos que aparecen conjugados: los esfuerzos por una comprensión radical y activa de la potencia del lenguaje, así como también de la propia libertad y sus alcances relacionales.

Hay también en la filosofía del lenguaje agustiniana un inherente sentido de responsabilidad/responsividad diferente, que más bien se hace respectivo a la alternante capacidad de advertir y actuar en función del compromiso implicado en el efecto de todo acto lingüístico. Incluso, la fundamentación de la filosofía es atravesada por una ética de la responsabilidad que se halla formulada por el sentido de un planteo pragmático-trascendental y dialógico al que el hombre debe advertir. Solo aquello que responde tiene verdaderamente sentido. La voz es, pues, la fuente de un sentido personalizado; detrás de ella hay un sujeto persona; pero no se trata de una “metafísica de la presencia”, de los sentidos preexistentes e inamovibles, ni de algo fantasmal, sino de un constante devenir del sentido permanentemente generado por el acto-respuesta, que se va modificando en el tiempo. Es decir, el sentido se hace manifiesto como una respuesta a lo dado. En su análisis ya es notorio que el número de factores a tener en cuenta al momento de esbozar una consideración de responsabilidad del lenguaje está ligado a la tensión existente entre transmisión y recepción, como también al contexto y a la intención con la que la palabra interiormente se ofrece. Su sentido se imbrica con la acción y adquiere el poder contenido en la misma. Como todo acto, el verbal posee el valor de un acto ético, sumado a la fuerza persuasiva y expansiva de todo llamado en potencia.

Desde otro ángulo, el desarrollo de la noción de responsabilidad en la obra de Agustín se inserta en el contexto de las reflexiones sobre el mal que atravesarán una parte significativa y recurrente de su producción filosófica sobre la libertad y el libre albedrío. Cuando en *De lib. arb.*, Agustín intenta resaltar una doctrina de la responsabilidad, su aproximación consistirá en un problema de dos enfoques: antropológico y ético. En ambos casos se evidencia la ruptura de Agustín con la antropología dualista y la lógica con una impronta determinista. La responsabilidad tiene que ver con un llegar a ser uno mismo, a responder al verbo del corazón y con desplegar verdaderamente su ser ante el poder que lo fundamenta. En su particularidad pueden observarse fuertes rasgos de autonomía moral que se dejan

³¹ Cfr. *Trin.*, X, XI, 17. “...más propio decir que los tiempos son tres: presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras. Porque estas son tres cosas que existen de algún modo en el alma, y fuera de ella yo no veo que existan: presente de cosas pasadas (la memoria), presente de cosas presentes (visión) y presente de cosas futuras (expectación).”

ver en el propio proceso de desarrollo del acto lingüístico. La responsabilidad es entendida como “capacidad de” y “disposición” para responder y aportar razones con el fin de fundamentar acciones y decisiones. El hombre responsable es aquel capaz de deliberar y gestionar su acción atendiendo a su situación concreta con los alcances que despliega. La continua decisión sobre aquello que es conveniente para que la vida humana sea íntegra y acorde al orden de su naturaleza. Para Agustín, la vida consciente, revisada y responsable trae consigo una dulce comunicación interior, que no cesa de acrecentarse. Lo que verdaderamente da sentido es el amor *caritas*, que se une y renueva para vincularse. Justamente es la caridad (*caritas*) la que funda el sentido del lenguaje y da la respuesta fundante de la responsabilidad lingüística y vital. Cualquier sentido de responsabilidad verbal, por tanto, debe estar asociado y fundamentado a la idea de que los seres humanos, en cuanto seres racionales, no podemos renunciar a la competencia lingüístico-dialógica sin lesionar nuestro propio sentido de la existencia. Por ello, al momento de una pronunciación de entradas y argumentos que van en la línea de una ética de la responsabilidad de la acción, Agustín menciona los efectos de la palabra, como también los efectos individuales y colectivos de los actos verbales. Su análisis, se inicia en el descubrimiento de un entendimiento complejo y sentido más hondo del movimiento que genera el signo, para luego incluir el reconocimiento de las esferas de acción personal en la interacción. Ahora bien, como algo indispensable de observar, Agustín incita a reparar en los problemas, las consecuencias y las fricciones del uso colectivo de la palabra, abogando por un cuidado verbal que devendría en una especie de incitación hacia una corresponsabilidad lingüística y comunitaria creciente. Porque si bien la libertad se ajusta al carácter propio de la existencia humana con un fin y un orden en el marco del cual se ha de escribir la historia personal, la escritura de la propia vida no se realiza en soledad, sino en la interrelación permanente, tras la cual es posible visualizar la importancia de la determinación relacional de los sujetos que forman el entramado social. La unidad de responsabilidad no designa enteramente el yo aislado, sino que comprende todas las instancias relacionales con las que dialoga para conjugarlas y examinarlas. La responsabilidad está orgánicamente ligada al acto concreto (proviene de él), pero, al mismo tiempo, está ahí, siempre con un otro, resguardada en un ser con el otro. De modo que con el análisis de los efectos de la sombras y matices de la responsabilidad personal y colectiva en la palabra podría, también, formularse una teoría translingüística —o una lingüística que va más allá del análisis de los elementos formales de la lengua, hacia las relaciones que se establecen—. La realidad del lenguaje como acción, en la versión agustiniana, implica el reconocimiento y registro de la pluralidad de lenguajes sociales y de discursos heterogéneos que se constituyen como medios muy dinámicos y hospitalarios del ser. Todo miembro de la comunidad hablante se enfrenta a la palabra, y no en tanto libre de aspiraciones y valoraciones ajenas, despoblada de voces; sino que la recibe por medio de la voz y escucha del otro, saturada de juicios y memorias atravesadas por el signo. La palabra llega al

contexto del hablante a partir de otros múltiples contextos subyacentes, y colmada de sentidos ajenos; incluso su propio pensamiento la encuentra ya poblada.

Sin embargo, para el de Hipona, una postura y sentido de la responsabilidad adecuado proviene de la posibilidad de autoapropiación del signo implicado y del entendimiento de su dimensión activa. De modo que, cuando se trata de un sujeto colectivo o comunidad, el de Hipona tiende a manifestar que a través del tipo de expresión dominante en la comunidad hablante puede observarse decisivamente el carácter de un pueblo. Esto puede verse en la distinción que realiza en Ciudad de Dios respecto de las dos ciudades fundadas en dos amores distintos (Babel y Jerusalén), pero que a su vez se diferencian por el pecado lingüístico de la soberbia relatado. Así, sus exhortaciones interpelan a todo locutor hacia un sentido de pertenencia de la propia dicción, como también hacia una concientización de los efectos que se juegan en los mecanismos expresivos de una sociedad. Su observación y crítica, por oposición, apuntaría a una gradual comprensión del poder transgeneracional y epidémico de la transmisión verbal a nivel público. Al reconocer los efectos de la palabra en el alma, se vuelve visible también la posibilidad de utilizar su potencia para cooperar activamente en la determinación. En los primeros libros de *De Civ. Dei*, Agustín incita a figurar una progresiva idea de corresponsabilidad o responsabilidad solidaria de las faltas y las bondades de un sujeto moral inmerso en una realidad colectiva. Para ello, el hombre debe corresponder primero al peso de la libertad y a sus efectos, que atañen al intercambio verbal y, por lo tanto, hacerse responsable de desarrollar una lucidez basada en el conocimiento del amor en acción y de la libertad que comprende toda vida. Su perspectiva trata de un desarrollo moral vinculado al ordenamiento del amor y de la tendencia de la interioridad como mecanismo de revisión volitiva, para luego manifestarse exteriormente en la expresión. Así dice que:

“si alguien pronuncia una palabra airada, o maltrata a otro, no podría hacerlo si no se moviera la lengua o la mano al influjo de la voluntad, que en cierto modo manda; y esos miembros, aun sin haber ira alguna, son movidos por la misma voluntad”³².

Esto se debe a que la tendencia de la voluntad determina la formación de intenciones por las que se asumen diversos modos de querer y obrar. La expresión verbal cumple un papel fundamental en esta conversión anímica que reivindica un cierto orden del amor, y el enriquecimiento de dicho orden habilita reflectivamente el mejoramiento del *ethos* y de su expresión. A través de la diversidad de oficios relativos a la lengua, Agustín también emprendió algunas

³² *Civ. Dei.*, 14, 19: 969.

consideraciones acerca del papel que caben a la pedagogía y a la educación en la transformación de la realidad a partir de los condicionamientos presentes en los hábitos lingüísticos de su sociedad.³³ La enseñanza de la lengua y el uso que de ella le preocupan frecuentemente y, por ello, en *De Magistro* establece algunas menciones y competencias que debe tener el docente que imparte esta área de conocimiento, porque indudablemente existe una responsabilidad de creencia, de transmisión, que hiere, corta, desgarrar, engaña o manipula. En la lectura, la escritura y la oralidad, de poco o nada sirven los conocimientos gramaticales sin un espíritu de criterio descriptivo y funcional en todas las dimensiones de resonancia³⁴. Lo que Agustín buscará, ante todo, serán los mecanismos internos que cada alma posee para articular la relación con la propia palabra, que comprometa una cooperación conjunta hacia una transmisión revitalizadora. Se redirige la pauta de acción a través de la transformación del amor y del deseo, como una dimensión que, al transformarse, trastorna todo el conocer, querer y obrar de un sujeto. Mientras que la transformación es incitada a través del signo, el cambio profundo del alma humana conlleva una conversión moral de la persona y de la dirección de sus actos. De modo que la admonición o llamado que performa el signo no solo convierte, sino que también alerta, concientiza, golpea el corazón y lo abre a un estado de vigilia de la acción. Pero ¿cómo es posible tal giro?

La afirmación de la responsabilidad implica ya una conversión interior, un modo distinto de habitar el lenguaje. Se parte de una autoapropiación lingüística como el punto de partida más radical de toda reflexión sobre la acción y su eco. Porque el lenguaje está ontológicamente atravesado por actos y mecanismos por medio de los cuales se incita a asunción de la responsividad. Toda interrogación al respecto evoca exploraciones discursivas que incluyen la exigencia ética de cooperar en la transformación de las condiciones de comunidad que apunten a un *ideal* de transmisión como propósito directivo o creador de su mismo devenir. La voluntad es la causa de sus actos, dice expresamente Agustín en *De Civ. Dei*, V, IX, y a través de sus mecanismos internos es la articuladora y la encargada de elegir de qué modo expresarse, incluso de hacer significativa la captación del sentido. Lo cierto es que la llamada del signo aparece como una vía posible hacia la redirección anímica de un recuerdo profundo del presente humano: su naturaleza vincular y libre a la vez. En el ángulo de esta paradoja se verifica la tensión de una unidad del querer y conocer en la acción. El amor no solo aparece en el acto conativo de la tendencia, sino que también se hace manifiesto en el valor en las funciones intencionales del sentir, en los actos de preferir y postergar, de jerarquizar y psíquicamente ordenar, proferir que señaladamente en el amor conforman una tendencia.

³³ *De doc. Chris.*, I, II.2.

³⁴ *Conf.* IV, II.

Ser autor y locutor implica estar vivo y especulativamente relacionado con la potencia creatriz. Comprender la vida de las palabras en la obra de Agustín es, a la vez, discernir la verdad de una experiencia interna, de un relato, de una narración, de una biografía, tarea que emprende el propio autor en las *Confesiones*. Al escribir sus tratados registra las consecuencias vitales y la respuesta significativa que gestualmente acarrearán. Esto es algo que se relaciona con la advertencia cualitativa de los efectos y consecuencias de cada acción verbal.³⁵ La perspectiva agustiniana funda un sentido de la libertad como relación y límite que subyace a la idea del hacerse a sí mismo, de autodeterminarse a través de la acción. Hay una correlación entre gracia y libertad que constituye y determina el espíritu humano. De esta manera sintetiza Agustín tal imbricación: “La ley se dio para que la gracia pudiera ser buscada; la gracia se dio para que la ley pudiera ser cumplida”³⁶. En la narración bíblica del paraíso que Agustín analiza, se muestra que el comienzo de la libertad es, al mismo tiempo, el nacimiento del límite. Mediante el mandato, Dios muestra al hombre su libertad, a la vez que su límite y, por ello, el despertar de la libertad es, en palabras de Giannini: “despertar como conciencia del límite” (*Vida* 16). Paradójicamente, la prohibición, el límite y la obediencia constituyen al amante que se define a sí mismo por su amor y por elegir tender hacia un objeto, y esto también implica que se elija concomitantemente desatender otros deseos. Determinar una estructura de jerarquía y orden es una de las formas del amor que implica la conciencia de un límite y su enunciación en la vida. La expresión *ordo amoris* agustiniana denota, precisamente, la ordenación que deriva del amor como una llamada a crear desde un reconocimiento y libre asunción por la persona que le requiere comprometerse en un deseo. La realidad afectiva debe una fundamentación que intenta mostrar una dimensión de convergencia entre libertad y condicionamiento que incluye la conciencia de una limitación y atención.

De modo que el sentido de responsabilidad se relaciona a una dimensión tan gnoseológica como estructural de la acción que implica el conocimiento de los límites humanos, y les hace el lugar adecuado en el reconocimiento, porque el modo de su configuración transforma la autocomprensión del sujeto. Tras reconocerse en el poder y en la necesidad limitante de realizar elecciones discursivas y de establecer criterios modales, el locutor se convierte en un sujeto que realiza (por medio del lenguaje) su condición de agente libre, en tanto que dispone de un abanico de opciones diferentes e independientes al momento de expresarse (Meis, 1982). La acción verbal, cualquiera que esta sea, es un acto ético que determina y opera sobre el mundo y sobre la alteridad, y sus efectos son manifestaciones que habilitan a contraer una responsabilidad concreta para con el mundo

³⁵ Cfr. *Civ. Dei*, V, X.

³⁶ *Del espíritu y la letra*, 19,34.

y con el otro. Como un espejo agencial que, incluso desde su limitación, invoca a responder³⁷.



Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje*. Arqueología del juramento. Homo sacer II 3. Traducción de Mercedes Ruvituso. Buenos Aires : Adriana Hidalgo Editora, 2010.
- Aubin, Pierre, *Le probleme de la conversion Etude sur un terme commun á l'hellenisme et au christinisme des trois premiers siecles* (Beauchesne et ses fils, Paris 1963), pág.122.
- Arendt, Hannah. *El concepto de amor en San Agustín*. Encuentro, 2009.
- . "Lying in Politics", 1-49. En Arendt, Hannah. *Crises of the Republic*. Hartocut Brace & Company, 1972.
- . *La vida del espíritu*. Centro de Estudios Constitucionales, 1984.
- Apel, Karl Otto. "Primordiale Mitverantwortung. Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik als Verantwortungsethik". En: Apel/Burckhard, 2001, pp. 97-121.
- Bajtín, Mijail. *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*, 7-81. Barcelona : Anthropos, 1997.
- Bochet, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris : Institut d'études augustiniennes, 1982.
- Blondel, M. *L'action. Essai d'un critique de la vie et d'une science de la pratique*. 1983, p. 445.
- Chavez, Pamela. "Palabras que liberan. El enseñar como *admonitio* en *De magistro* de Agustín de Hipona". *Tópicos*, 53, 2017.
- Brown, P. *Biografía de San Agustín de Hipona*. (Trad. de Tovar, S & Tovar, M.R). Madrid: Ediciones Castilla, pág. 345,1970.
- Chrétien, Jean Louis. *La llamada y la respuesta*. Caparrós, 2002.
- . *Saint Augustin e les actes de parole*. Epiméthée, 2002.
- . *Le regard de l'amour*. Paris : Desclée de Brouwer, 2000.
- Derrida, Jacques. *Historia de la mentira*. Prolegómenos, 1995.
- Dodaro, Robert. "Eloquent Lies, Just War, and the Politics of Persuasion: Reading Augustine's City of God in a Postmodern World". *Augustinian Studies* vol. 25, 1994.
- Escoto, Juan. *Commentaire sur l'Evangile de Jean*, I, 27. Ed. et trad. E. Jeuneau, Paris, 1972.
- Fernández Beites, Pilar. "Libertad y ordo amoris: una alternativa al existencialismo". En Garcia de Leaniz, Ignacio (ed.). *De nobis silemus: Homneaje a Juan Miguel Palacios*. Encuentro, 2010.
- Giannini, Humberto. *Vida inauténtica y curiosidad*. Departamento de Filosofía Universidad de Chile, 1971.
- Godefroy, Jean. "Mensonge". En Vacant, A ; Mangenot, E. & Amann, E. (ed.). *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Letouzey et Ané, X, col. 555-569, Paris, 1928.
- Goma, Francisco. "Scheler y la ética de los valores". En Camps, Victoria (eds.). *Historia de la ética*, vol. 3, Crítica, 2000, pp. 296-326.
- Gramigna, Remo. "La mentira en San Agustín". *DeSigniS*, V.25, 44/56, 2016.
- Griffiths, Paul. *Lying: An Augustinian Theology of Duplicity*. Brazos Press, 2004.
- Horn, Christoph. *Agustín de Hipona. Una introducción*. IES, 2012.
- Magnavacca, Silvia. "El cuidado del amigo". En *La palabra y el silencio. El caso de Alipio*. Humanidades: Revista de la Universidad de Montevideo, n.º 1, junio 2017, pp. 17-28.
- Mann, William. E. "To Catch a Heretic: Augustine on Lying". *Faith and Philosophy* 20/4, 2003.

³⁷ *Civ.Dei*, I, I.

- Meis, Anneleise. "A. La libertad como gracia". En San Agustín. *De Spiritu et Littera*, 1982 : 77-95.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1988.
- Pegueroles, Juan. "Metafísica de San Agustín". En J. Oroz Reta y J. A Galindo Rodrigo (Dir.) *El pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy* (I). Edicep, 1998, pp. 274-276.
- Pierantoni, Claudio. "El *verbum cordis* formabile agustiniano y la imagen trinitaria en el hombre". *Teología y Vida* vol. LII, 2011.
- Scheler, Martin. *El resentimiento en la moral*. Caparrós, 1998.
- Schuld, Joyce. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. University of Notre Dame Press, 2003.
- Svensson, Manfred. (2010) Scientia y sapientia en De Trinitate XII: San Agustín y las formas de la racionalidad. *Teología y vida* [artículo de revista] vol. 51, n.º 1-2 (2010), p. 79-103.
- Watson, Gerard. "St. Augustine's Theory of Language". *The Maynooth Review* vol. 6, 4/20, 1982.

