



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia

Colombia

Lozano Vásquez, Andrea

Reseña de "Principios de Dialéctica. Edición Bilingüe. Traducción y edición preparados por el Grupo de Traducción de latín¹ de la Universidad de los Andes" de Agustín de Hipona

Ideas y Valores, núm. 126, diciembre, 2004, pp. 91-97

Universidad Nacional de Colombia

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80912607>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Agustín de Hipona. *Principios de Dialéctica. Edición Bilingüe. Traducción y edición preparados por el Grupo de Traducción de latín¹ de la Universidad de los Andes.* Ediciones Uniandes. 2003. 163 págs.

La aparición de la traducción castellana de los *Principia Dialecticae* de Agustín constituye un aporte filosófico y filológico importante para los estudios en castellano de la filosofía medieval, en general, y de la filosofía del lenguaje, en particular. No sólo porque de dicha obra no ha sido aún publicada ninguna versión española, sino porque ésta, de un lado, comprende integral y conceptualmente el texto tomando novedosas decisiones para verter la terminología agustiniana al español y, de otro, respeta sintáctica y semánticamente el estilo de Agustín. Gracias a ella, completamos el espectro de los trabajos filosóficos de Agustín, especialmente aquellos en los que se aprecia el peso de la simiente clásica en su proyecto cristiano. En efecto, este tratado constituye, junto con el *Contra Académicos*, uno de los textos, por decirlo de alguna manera, meramente filosóficos cuyo lugar en el propósito doctrinal de la filosofía agustiniana está aún por determinar.

En sus diez capítulos se presentan las definiciones de “palabra”, “oración”, “oración simple” “oración compleja”, “ambigüedad” y las opiniones de Agustín con respecto

¹ La composición del Grupo en el momento en que se llevó a cabo esta traducción era la siguiente: los profesores Felipe Castañeda y Emperatriz Chinchilla y los estudiantes Ana María Díaz, Ana María Mora, Carlos Andrés Pérez, Juan Pablo Quintero, Elsa Ramos, John Albert Rendón, Manuel Antonio Romero y Juan Felipe Sarmiento.

al origen de las palabras, a la fuerza de las mismas y a los problemas de ambigüedad. Esta doctrina tiene una fuerte influencia explícita e implícita de los estoicos –por ejemplo en lo que respecta a su noción de lo “decible” y lo referente a la teoría del signo–, por lo que el texto, además, se convierte en una valiosa fuente de reconstrucción de las fragmentarias concepciones lógicas del Pórtico. Quizá valga anotar, no obstante, la divergencia que expresa Agustín frente a la doctrina estoica de la etimología. Su posición, abiertamente convencionalista, lo acerca a los problemas sofisticos de la ambigüedad y permite vislumbrar la posible utilidad que el Santo ve en el ejercicio dialéctico: clarificación de los términos y establecimiento de un lenguaje común que conecta al creyente con el no creyente y permite la controversia.

En lo que toca a la traducción, no es mucho lo que puedo decir del detalle sintáctico de la versión ofrecida. El latín de Agustín, sin ser muy complejo, representa suficiente dificultad para un lego como yo. No obstante la lectura comparada de la traducción sí me permite sentar algunas opiniones. La principal virtud de la traducción ofrecida está justamente en cumplir con uno de los propósitos que expresa Emperatriz Chinchilla –quien hace la presentación filológica del texto–: la comprensión cabal del texto en aras de vertirlo con exactitud. Se respeta el estilo didáctico, concreto y simple de Agustín. Aunque, como se ha dicho, su fuente – el estoicismo, conocido seguramente a través de Cicerón– es una filosofía plagada de tecnicismos, el Obispo de Hipona se preocupa por ofrecer una explicación accesible, breve y muy bien ejemplificada de todas y cada una de las nociones que discute. Así mismo la traducción

conserva el fraseo corto, y, siendo posible apegarse a las versiones técnicas de algunas de esas nociones, los vocablos elegidos son cotidianos aún cuando preservan la carga semántica del tecnicismo. No obstante hay un interés por guardar los juegos de palabras de los que hace gala el retórico de Tagaste conservando con fidelidad su estilo.

En cuanto a los ensayos adjuntos –a cargo de Felipe Castañeda–, estos contribuyen a contextualizar y dotar de sentido los aportes agustinianos en filosofía del lenguaje, además de situar al Obispo de Hipona dentro de los debates contemporáneos sobre el asunto. El ensayo introductorio –“Los *Principia Dialecticae* y el problema de cómo hacerse y mantenerse creyente”– ubica la posición de este texto en la vida del filósofo e incluso el lugar del mismo en su vida espiritual. Adicionalmente, presenta una interesante tesis sobre la concepción y el papel de la dialéctica, tópico central en la filosofía antigua y medieval. Castañeda construye la noción agustiniana de dialéctica con la idea de que el vínculo entre dialéctica y creencia es esencial y que el estado de dicha relación en la vida misma de Agustín determina y condiciona su comprensión de la dialéctica. Ésta varía de obra en obra y de época en época, por lo que podría decirse que el eje constructor del ensayo de Castañeda son esas cuatro concepciones del ejercicio argumentativo.

Así, inicia su caracterización de la dialéctica agustiniana con una primera aproximación bastante común y corriente que coincide con la primera frase del tratadito en cuestión: la dialéctica es, según ésta, “la ciencia del discutir bien (*Dialectica est bene disputando scientia*)” (7). Esta definición se adapta, como lo muestra Castañeda, a las ideas del Agustín que apenas coquetea con el cristianismo en una revaluación de sus posiciones maniqueas. En efecto, el ejercicio de disputa racional de posiciones

encontradas pero, hasta el momento, igualmente válidas coincide perfectamente con los intereses de nuestro retórico a quién aún le parece más consistente con sus propias creencias el maniqueísmo. Castañeda señala, interesadamente, que este ejercicio conduce a Agustín a un momento ‘antidialéctico’, a una cierta equipolencia de opiniones que conduce a la inacción. Por decirlo de una manera algo anacrónica, este ejercicio de *duda terapéutica* lo arrastra a un escepticismo que es necesario superar. Ese es el propósito de la dialéctica según su segunda comprensión de ésta.

Castañeda dice: “[...] Agustín se pone en el trabajo de encontrar verdades que desde el punto de vista de la razón se puedan considerar como incontrovertibles y, por este camino, llega de nuevo a la dialéctica. En este caso, no se trata meramente de una disciplina que hace las veces de servicio de aseo mental, sino que se concibe como un cuerpo de proposiciones y reglas de inferencia que de por sí refutaría al escepticismo académico.” (15). En esta etapa, la dialéctica cumple muchas funciones y tiene al menos dos aspectos centrales. De un lado, adopta un rol instrumental en cuanto es didáctica –pues consolida un lenguaje común y permite identificar a los que lo poseen–, una herramienta para cuestionar y avalar las verdades de cualquier otra disciplina con base en los principios de una racionalidad común que cobija a creyentes e insensatos. De otro lado, la dialéctica es fundamentadora, pues además de ofrecer un test de racionalidad, sus principios y reglas de inferencia se consolidan en un *corpus* de conocimientos, en garantías de la posibilidad misma de conocer. Es decir, en salvaguardas de la misma creencia. Esta noción de dialéctica es la que subyace, metodológica y conceptualmente, al trabajo que el filósofo desarrolla en su *Contra Académicos*.

Otro asunto, ya más propiamente agustiniano, es la concepción del ejercicio argumentativo en los *Soliloquios*. Según Castañeda, allí el diálogo se interioriza, la discusión ya no es un reto frente al escéptico, sino una batalla consigo mismo en busca del saber que posibilite la creencia y de la creencia autosuficiente, incluso frente al saber. Por ello, Castañeda la caracteriza como un diálogo interior que “debe sentar las bases del injerto de la razón en la fe misma” (21), como una manera de demostrar la forma en que la razón puede conducir a la fe y, simultáneamente, como una demostración de la posibilidad de un tipo superior, si se quiere, de racionalidad fundada en la fe. Quizá la parte más interesante de esta nueva definición sea aquella que tiene que ver con la concepción de verdad que esta nueva relación entre creencia y saber implica. La verdad aparece como un cuerpo de proposiciones cuya verdad y validez de carácter inmutable y eterno funge como base de lo verdadero, como fundamento accesible por revelación. Esto le significa a Agustín además una reconciliación con la posibilidad de la sabiduría, ya no entendida a la manera escéptica del *Contra Académicos* como la suspensión del juicio, sino como la posesión de una certeza –con todos los tintes de interioridad que la palabra implica– que afina definitivamente la creencia.

“Por lo tanto la dialéctica no sólo se asumiría como disciplina de las disciplinas, sino también como la manifestación propia de la verdad que hace verdad a las otras verdades” (25). Esta sería entonces la nueva y definitiva concepción de dialéctica en la que la conexión de saber, creencia y dialéctica misma hace de este ejercicio, más que un instrumento filosófico, un mecanismo que allana el terreno para la fe en cuanto permite comprender, modificar y cohesionar las creencias. En este sentido considero que está en lo cierto

Castañeda cuando ataca la interpretación de Teodoro Madrid; éste, concibiendo aún en Agustín un conflicto entre los intentos místicos y los racionales por acceder a la fe, supone que los *Principia* es una especie de catarsis de los rezagos clasicistas de la formación agustiniana, una especie de tratado de despedida a la dialéctica como herramienta para la fe.

Muy por el contrario, el espíritu de los *Principios* conforme al argumento de Castañeda consolida el interés de los ejercicios dialécticos por sí mismos, una sistematización de sus elementos fundamentales con independencia de los temas religiosos o doctrinales que siempre habían inspirado sus disputas. Este interés, libre de la utilidad, creo que sustenta la hipótesis que inspira la reconstrucción de Castañeda –la conexión entre dialéctica y creencia, por un lado, y entre el vínculo de estas dos y la fe del propio Agustín, por otro– y considero que es el aporte central de este ensayo a la filosofía de Agustín. Hubiese deseado que fuera más explícito su compromiso con ella y que sus implicaciones con respecto a, por ejemplo, la noción de filosofía, se hubiesen explorado un poco más. Ciertamente, considero que Agustín –maestro de retórica, cabe recordarlo– concibe la dialéctica como la puesta en escena misma de la labor filosófica: ¿en qué sentido digo esto?

Agustín, como sus predecesores helenistas y sus seguidores medievales, concibe la filosofía como importante y útil en tanto signifique algo para la vida práctica. La dialéctica es justamente importante para Agustín porque ella puede considerarse como una especie de terapia para los males del alma en cuanto estos males involucran nuestras creencias. En efecto, los conflictos de creencias implican males del alma porque las creencias generan actitudes que afectan las acciones y los estados anímicos. De hecho, las narraciones agustinianas de las *Confesiones*

son un hermoso reflejo de lo determinantes que pueden llegar a ser nuestras creencias para nuestra felicidad. Así, la dialéctica adquiere una especial relevancia pues al permitir el examen de las creencias, permite también la adopción de las verdaderas y, en consecuencia, la disolución de los conflictos que nos generan desasosiego, descreimiento e inacción. De la misma manera, esta comprensión de la dialéctica explica porqué ella se convierte en un ejercicio interior; al concebirse como un mecanismo de examen de creencias para disolver las malas actitudes que ellas nos generan, parece bastante obvio que el primer lugar, si no el único verdaderamente propicio y fructífero para realizarlo, somos nosotros mismos.

Finalmente, quisiera señalar que una visión completa de la dialéctica agustiniana debe considerar también las opiniones del filósofo en *Sobre la doctrina cristiana*. Allí, Agustín asume una identidad entre dialéctica y lógica y las opone a la retórica haciendo un énfasis especial en el carácter digamos “complementario” de éstas. Mientras la dialéctica bien usada puede conducirnos al estado del alma propicio para la creencia, la retórica bien usada puede servirnos para leer los signos de la naturaleza, signos que Dios emplea para traer a nuestra memoria aquellas cosas que sabemos desde siempre pero hemos olvidado –esto podría ser interesante, por ejemplo, para comprender mejor la enigmática doctrina del signo que apenas se menciona en el capítulo V de nuestro tratado–. En este *Sobre la doctrina cristiana*, también, se habla de los riesgos de la dialéctica y de cómo ésta, si no es bien encaminada, puede llevarnos a un ejercicio infantil y fútil de la discusión por ella misma, a la sofistería.

El ensayo final “Ambigüedad y comprensión: el Wittgenstein de Agustín” presenta una interpretación abarcadora, un visión de conjunto

de la filosofía del lenguaje de Agustín, desde el análisis detallado de algunas de sus nociones centrales, como “ambigüedad”, “palabra” y “signo”. Además, Castañeda brinda una alternativa a la consabida y tradicional lectura wittgensteniana de Agustín, constituyendo esto una contribución tanto para la medievalística como para la filosofía analítica.

El ensayo se pregunta en general sobre las relaciones entre dialéctica y ambigüedad y particularmente sobre la compatibilidad de la visión agustiniana del lenguaje –la que Wittgenstein llama así– y la ambigüedad connatural a las palabras (entendida, casi unilateralmente, como la indeterminación de los referentes). Esta última cuestión lleva a poner en duda la explicación del significado y la adquisición del lenguaje por obtención, propias de Agustín. La caracterización de dicha ambigüedad y sus semejanzas, diferencias y relaciones con otros conceptos como “palabra” y “oscuridad” ocupan los numerales siguientes del ensayo. A continuación, se presenta una caracterización más amplia del concepto de “ambigüedad”, sus relaciones con la dialéctica y el lugar que ésta ocupa en la comprensión del mundo y de los diversos tipos de lenguaje a la luz del *Sobre la doctrina cristiana*.

Justamente, una de las cuestiones más interesantes tiene que ver con el empleo de la dialéctica para eludir la ambigüedad. Aunque Agustín cree que tener en cuenta el contexto en el que se producen las palabras evita confusiones en la elección de sus significados, no niega que la ambigüedad no se anule simplemente apelando a este recurso. Uno de los puntos discutibles de la perspectiva de Agustín es justamente la idea según la cual “solamente en frases en las que haya acuerdo sobre su verdad, es posible afirmar que se presentan palabras no ambiguas” (117). Ciertamente, no es claro cómo podemos afirmar que el criterio para

determinar la comprensión cabal del significado de un término en una oración sea el acuerdo en el valor de verdad de ella, si éste sólo puede darse previo establecimiento de dicho valor y este requisito, a su vez, presupone la comprensión cabal de la oración. Si en este caso, la dialéctica es la discusión que tiene como objetivo determinar el valor de verdad de un conjunto de frases –como supone Castañeda que deba comprenderse aquí la noción (cf.118)–, no es claro cómo la dialéctica puede ayudar a la semántica si parece presuponerla.

La parte final del ensayo se ocupa del asunto de la ambigüedad en el *Sobre la doctrina cristiana*. A propósito de este texto surge también el tema de los signos en Agustín, que es una fuente prolija de brillantes reflexiones sobre la interpretación y la sobreinterpretación, pero también de confusiones y malentendidos. Allí, paradójicamente, parece que tanto el texto agustiniano como la lectura de Castañeda adolecen un tanto de ambigüedad. En efecto, el término “signo” se emplea en, al menos, dos sentidos; de un lado, un signo es la palabra, el significante que asociamos con un objeto particular a través de un decible. En el espectro de esta comprensión del signo se enmarcan las reflexiones sobre la inutilidad del contexto en algunos casos para la determinación del significado y todos los asuntos relativos a los problemas de traducción e incommensurabilidad cultural. En otro sentido, bien distinto, se comprende el término “signo” cuando distinguimos, por ejemplo, “signos naturales” o “proprios” y “signos convencionales” (cf. DC 113, II, 1-2). Aquí comprendemos “signo” como “síntoma” o “señal”, como decimos que el humo es signo de la existencia de fuego; es decir bajo esta comprensión los signos son algo así como conexiones causales entre dos fenómenos u objetos que nos permiten suponer la

existencia de uno a partir de la mera constatación de la existencia del otro. No son entidades semánticas, siempre y claramente convencionales, que rempazan un objeto –una cosa– o un concepto –un decible– con un sonido en la enunciación.

Aquella noción de signo como síntoma es muy importante en el *Sobre la doctrina cristiana* y es parte integral del pensamiento medieval. Los vínculos que los signos establecen son mucho más que una cuestión semántica, más que *allegoria in verbis* ellos implican una *allegoria in factis*. De hecho, en el *Sobre la doctrina cristiana* (DC. II, 1, 1) se muestra que tal como los humanos usamos signos –lingüísticos– para traer a nuestra memoria cosas, Dios bien puede disponer cosas y acontecimientos para que nosotros los leamos como signos. Con esto en mente, Agustín plantea un método de lectura que evita la ambigüedad, método que, dado el carácter figurado del texto, él mismo emplea para el análisis de las Sagradas Escrituras. Para aquellas expresiones que tienen un sentido literal, usa el método tradicional de los gramáticos latinos: la *lectio* (observar la correcta puntuación, el significado originario del texto), la *enarratio* (comentario y análisis), la *emendatio* (crítica textual o filológica). Algo muy distinto sucede en la expresión figurada. Allí se plantea un método de reconocimiento distinto pues una expresión figurada será aquella que si se toman a la letra resulta insensata o mentirosa (cf. DC. III, 9 o página 134 del ensayo de Castañeda). Sin embargo, algunas expresiones que el intérprete está tentado a ver figuradamente tienen también sentido literal. Por ello, Agustín propone otro criterio: aquellas partes que pese a contradecir las verdades de la fe tienen un sentido literal deben ser interpretadas como imágenes de algo más. Aquí quizá sí pueda decirse que las proposiciones necesariamente verdaderas según la dialéctica juegan un papel, pues dado

un cuerpo tal de proposiciones –los dogmas de fe–, el significado de los términos problemáticos pueden y deben establecerse consistentemente con ellas. Así, es claro cómo el significado de un término puede depender en los casos difíciles del valor de verdad de algunas proposiciones.

La aparente confusión entre un signo entendido como una entidad semántica y un signo como entidad simbólica tiene, no obstante, una legítima motivación. Así como los signos simbolizan indirectamente otras cosas, las palabras también requieren de una intermediación para cumplir con su papel referencial. Los decibles estoicos, retomados por Agustín y muy bien entendidos por Castañeda como contenidos mentales, cumplen ese papel mediador en la relación significativa. Sin embargo, con una comprensión íntegra de lo que este concepto quiere denotar no parece posible, como lo sugiere Castañeda, que en ellos se presente ambigüedad. Como él mismo lo señala, los decibles no son imágenes perceptuales; ni de los sonidos que escuchamos ni tampoco de los objetos que percibimos. Los decibles no son impresiones sensibles sujetas al olvido, la falta de claridad mental o la desatención; en sentido estricto, decir que un decible es ambiguo es equivalente a afirmar que no se tiene el decible para un término, por lo cual no conocemos su significado. Si bien Agustín mismo no ofrece un reflexión sistemática a este respecto, sí creo que un análisis de estas cuestiones bien podría suponer una revaluación de la visión agustiniana del lenguaje. En este sentido, la sugerencia de Castañeda según la cual un estudio de los *Principios de la dialéctica* y de *Sobre la doctrina cristiana* supondrá seguramente una nueva relación entre Wittgenstein y Agustín.

Finalmente, quisiera hacer una mención especial y un reconocimiento del trabajo serio y diligente que el

Grupo de traducción de Latín de la Universidad de los Andes lleva haciendo desde hace ya casi seis años. Este tipo de labor se constituye en semillero de estudiosos e investigadores tanto de las lenguas clásicas como de la filosofía. La lectura, fijación de texto, traducción e interpretación de las fuentes latinas de la filosofía medieval suponen no sólo un conocimiento amplio del latín, de la época de los autores leídos, de las posturas filosóficas que ellos sostienen y de sus influencias, sino también una conciencia clara de que el trabajo del filósofo se nutre del estudio cuidadoso, respetuoso y, no por ello, menos crítico de las opiniones de los predecesores. Un trabajo de esta naturaleza merece todo el apoyo y reconocimiento de la comunidad filosófica que lo presencia y disfruta.

ANDREA LOZANO VÁSQUEZ
anlozan@yahoo.com

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA