

## **De la certeza intelectual al acto de fe. *Contra academicos 3, 34 y Sermo 130 a (= Dolbeau 19)***

Claudio César Calabrese  
Universidad Panamericana –  
Campus Aguascalientes, México

### **Abstract**

**From the intellectual certainty to the act of faith:  
*Contra academicos 3, 34 and Sermo 130 a (= Dolbeau 19)***

In our paper we propose the unity of Augustinian thought; To substantiate it, we present two chronologically distant works (one of youth, the other of old age) that work to establish respectively the foundations of *credere*: as a means of overcoming skepticism and as a support for the explanation of the act of faith, based on the subjective dispositions of the person. Consequently, the understanding of the immanent order constitutes the necessary step that allows us to understand what it means to believe and delimit the way to God. Faith, in fact, is not an end itself, but a means to understand revelation and bring it to life.

**Keywords:** St. Augustine, skepticism, *credere*, knowledge, belief

### **1. Introducción**

En este artículo estudiamos las distinciones de los niveles semánticos de *credere* en *Contra academicos* (3, 34) y en el Sermo 130 a (= Dolbeau 19), donde consideramos los significados de *credere Deo*, *credere Deum* y *credere in Deum*. Se trata de dos obras cronológicamente muy distantes entre sí, pues la primera es de la época de Cassiciaco (386), donde san Agustín se había retirado con su madre y algunos discípulos, a fin de preparar su bautismo; si bien la fecha y el lugar de la alocución del sermón no han sido fehacientemente situados, los estudiosos han alcanzado cierto consenso, fijando la fecha entre los años 423 – 426 (Gryson 2007; Dolbeau 2009, 29-30), es decir, en los últimos años de vida de nuestro autor. A partir de nuestro trabajo sobre la complejidad de *credere* en san Agustín, buscamos sostener la tesis de la

continuidad y de la coherencia de su pensamiento; en efecto, hay una importante bibliografía que va en dirección opuesta a la que aquí seguimos, pues insiste en que su pensamiento es poderoso en intuiciones, pero confuso en su formulación (Flasch 1980, 403-404. 1983, 29-31; Gilson 1943, 141-147; Chiappetta 2016)<sup>1</sup>. Consideramos que la profundización de los estudios agustinianos depende, en buena medida, de fundamentar su unidad, que expresa más bien progreso que planteo de antinomias; esta afirmación no conlleva negar ni las etapas de su formación ni las influencias que obraron sobre él ni aun aquellas contradicciones, que son parte del ejercicio vital de pensar y escribir durante más de cuarenta y cinco años, pero que no afectan el núcleo de su pensamiento, como sostiene la bibliografía antes citada. Por ello, para mostrar la riqueza y la unidad profunda de su pensamiento, presentamos dos obras alejadas cronológicamente que, sin embargo, sostienen, a partir de la semántica de *credere*, tanto el conocimiento del mundo natural cuanto del acto de fe (Rist 2001, 26-39; Von Jess 1974, 225-233). Desde el punto de vista metodológico nos sustentamos en el instrumental filológico que lleva a comprender una mentalidad y una sensibilidad tan alejada de nuestros parámetros como aquella de la Antigüedad Tardía y, para ello, recurrimos al instrumento más finamente filológico: la lectura demorada.

## 2. La Estructura del diálogo *Contra Academicos*

La acción se despliega en una casa de campo de Cassiciaco, cuya localización estaba próxima a Milán. Allí el grupo se aplicaba tanto a la oración y al estudio, cuanto a la tarea agrícola (1. 15) como a los quehaceres domésticos (2. 25). Los coloquios se desarrollan a lo largo de seis días, en dos grupos de tres, con un interregno de una semana, dedicado al trabajo de campo (2. 10). El primer diálogo se desenvuelve al descampado y finaliza cuando comienza a caer la noche (1. 10); el segundo, al inicio de un atardecer (1. 15) y el tercero, desde el despuntar del alba hasta la hora del almuerzo (1. 25); la discusión del cuarto día tiene lugar en la campiña, después del almuerzo hasta el atardecer (2. 24); la quinta jornada tiene lugar bajo la sombra de un árbol, durante las dos últimas horas de luz (2. 25); por el mal tiempo, la última jornada se cumple en

los baños hasta que anochece (3. 44). En la visión retrospectiva de *retr.* (1. 1), leemos que se habían dedicado a la paz (*otium*) de la vida cristiana, con el fin de remover definitivamente de su ánimo los argumentos contra las certezas de hallar la verdad y así abandonar para siempre la incertidumbre y la oscuridad. Resulta decisivo para nuestra indagación que, a casi cuatro décadas de la experiencia en la finca alpina, san Agustín siga pensando que la finalidad de la obra era poner fin a la incertidumbre sobre la posibilidad de conocer; este punto de vista personal conlleva también enmendar las consecuencias de la experiencia maniquea, que lo había conducido al estado de escepticismo contra el que ahora argumenta.

*Contra académicos* consta de dos partes claramente observables, desde el punto de vista compositivo: por un lado, el Libro I y, por otro, el bloque que constituyen los Libros II – III; la estructura de ambas partes es idéntica: un vivo llamado a Romaniano a vivir filosóficamente, seguido de tres días de discusiones. El Libro I está centrado en el ejercicio retórico, cuyo tema es la felicidad como búsqueda de la verdad entre Licencio y Trigeccio y los Libros II y III presentan las discusiones del Hiponense con los dos discípulos; estos libros ponen de manifiesto que es posible alcanzar conocimientos seguros en filosofía, entendida esta como deseo de una sabiduría que no puede ser ajena a la verdad (Moreschini 2013, 965-966). La discusión que encontramos en el primer Libro I se articula a partir de la pregunta: ¿es posible ser feliz aun buscando la verdad sin hallarla? En este caso, “vivir felizmente” significa ordenar la propia vida según la parte del hombre más elevada, la mente o razón. “¿Quién dudó -dije- alguna vez de que lo óptimo del hombre es aquella parte del ánimo, a cuyo dominio conviene se sometan las otras que hay en el hombre? Y esta, para que no me pidas otras definiciones, puede llamarse mente o razón (*mens aut ratio*)” (1. 5; Adamut 2018, 190-191). San Agustín y Alipo son los magistrados que juzgan las respuestas de Licencio, quien considera que se puede ser feliz buscando sin encontrar, y de Trigeccio, quien sostiene lo contrario; en continuidad con el modelo platónico, aunque mediado por Cicerón, el diálogo no ha alcanzado una respuesta satisfactoria, pero ha dado un paso decisivo, pues se ha

alcanzado la siguiente precisión: es indispensable buscar la verdad para alcanzar la felicidad y la filosofía es la actividad más apropiada para hacerlo posible. El libro finaliza con la propuesta de san Agustín a Licencio para que prepare la defensa de la postura escéptica de los académicos, que él tratará de invalidar.

En el Libro II, encontramos un segundo prólogo, en el que se presentan las barreras psicológicas para alcanzar el conocimiento; en efecto, allí se hace referencia a la facilidad con que muchas personas que alguna vez se sintieron inclinadas a buscar la verdad, la abandonan por las preocupaciones de la vida cotidiana o por pereza mental (2. 1) o por haber perdido la esperanza de alcanzar lo que se busca o por creer que ya se ha alcanzado la verdad. Desde esta perspectiva, que mantiene alejada a la inmensa mayoría de la gente del saber, los argumentos escépticos parecen irrefutables. El principal problema de Romaniano es el gran número de preocupaciones propio de su posición socioeconómica: es necesario rogar por la ayuda de la Providencia, que dispone de los acontecimientos cotidianos con una finalidad inalcanzable al entendimiento humano, para que pueda gozar de su libertad y dedicarse a la actividad filosófica. San Agustín reconoce el talante filosófico de Romaniano, tal como se reveló en los proyectos comunes de vida teórica y especialmente en ciertas lecturas: *libri quidam pleni* (2. 5), es decir, “ciertos libros rebosantes de significado”, que equipara con los buenos perfumes de Arabia. Es muy probable que estos libros sean los mismos que recuerda en *Confesiones* (*quidam platoniorum libri*, 7. 13 y 8. 3) y que, tal vez en parte, podrían coincidir con los que menciona en *De beata vita* (*Plotini paucissimi libri*; 1. 4). Resulta difícil establecer el contenido de aquellos libros; podemos conjeturar textos plotinianos (1. 6; 3, 2-3 y 5. 1) y extractos de obras de Porfirio, con seguridad *De regressu animae* y *Sententiae*, tal vez en la traducción de Mario Victorino, que san Agustín cita (civ. 10. 32), para refutar la teoría de la metempsicosis que sostiene su autor (Moreschini 2013, 968).

Exponemos ahora la doctrina de los académicos, según el orden argumentativo que introduce san Agustín, a pedido de Licencio, como apertura a la discusión que, inmediatamente después, sostendrán ambos. Los pasos de dicha argumentación son los siguientes (2. 11-12): a) el hombre no puede llegar a la

ciencia, al menos, de aquello que concierne a la filosofía; b) a pesar de lo anterior, es posible para el hombre alcanzar la sabiduría, aunque sin dar asentimiento a nada en particular, a partir de la afirmación de que todo es incierto con abundancia de argumentos; c) partían de la afirmación del estoico Zenón, según la cual únicamente puede tenerse por verdadera aquella representación que ha sido impresa en el alma por el objeto que la origina: lo verdadero puede ser comprendido por aquellos signos que no pueden tener lo que es falso; por consiguiente, dichos signos no pueden encontrarse en nuestras percepciones (acad. 2. 12); d) ¿Qué queda del sabio, si no es posible que afirme algo? El sabio, entonces, buscará lo verosímil (*veri simile*)<sup>2</sup>, lo que constituirá propiamente su acción.

San Agustín considera, entonces, que la gnoseología atribuida a Zenón buscó establecer qué puede ser objeto del acto del *percipere* o *comprehendere*; ambos verbos, que son utilizados como sinónimos, designan una operación de conocimiento muy particular; Cicerón echó mano del sustantivo correspondiente, *comprehensio*, para traducir el sustantivo *katalepsis*, originado a partir del verbo *katalambano*, con el significado de “tener, apoderarse de”. En *Luculus* (47. 145), el Arpinate señala que el término fue acuñado por Zenón y etimológicamente expresa la captura de una presa, como algo que está aferrado, es decir el *visum*, que traduce el griego *phantasia*; a partir de lo anterior, encontramos la precisión agustiniana de los “signos” de la verdad: para que una representación pueda ser percibida es necesario que esté dotada de “características peculiares” (*notae*, en el vocabulario agustiniano), que las distinguan de percepciones falsas. A partir de Arcesilao, los representantes de la Academia objetaron esta distinción, pues no es posible vincular las representaciones con los signos y llegaron a la conclusión ya conocida: nada es comprensible; esta es la tesis de la *akatalepsia*, que san Agustín, siguiendo la traducción de Cicerón, expresa como *nihil posse percipi* (Moreschini 2013, 972).

Luego de plantear los fundamentos del escepticismo académico, san Agustín inicia la discusión con su discípulo; su primera objeción está dirigida hacia el concepto de “verosímil”: si se ignora la verdad, es imposible afirmar el concepto de verosimilitud. San Agustín considera que dos son las tesis

centrales del escepticismo académico que han sido discutidas: a) la imposibilidad de conocer la verdad con certeza; b) en consecuencia con lo anterior, negar asentimiento a toda representación. El Libro tercero (22) presenta la superación del escepticismo, durante el sexto día de discusiones: “Dos cosas dicen los académicos, contra las cuales nos hemos propuesto prevalecer: ‘nada puede ser percibido’; ‘a ninguna cosa debe darse asentimiento’”. El pasaje en que san Agustín trata el tema de la percepción resulta oscuro; presentaremos en texto latino, luego nuestra traducción e interpretación:

Nihilne prorsus dicitis posse comprehendi? Hic evigilavit Carneades: nam nemo istorum minus alte quam ille dormivit, et circumspexit rerum evidentiam. Itaque credo, secum ipse, ut fit, loquens: Ergone, ait: Carneades, dicturus es nescire te utrum homo sis, an formica? Aut de te Chrysippus triumphabit? Dicamus ea nos nescire quae inter philosophos inquiruntur; caetera ad nos non pertinere, ut si in luce titubavero quotidiana et vulgari, ad illas imperitorum tenebras provocem, ubi soli quidam divini oculi vident: qui me etiam si palpitantem atque cadentem aspexerint, caecis prodere nequeant, praesertim arrogantibus, et quos doceri aliquid pudeat.

“¿Dicen que nada puede traducirse? Aquí despertó Carnéades, pues ninguno de ellos durmió menos profundamente que él, y observó la evidencia de las cosas. De este modo, creo que hablando consigo mismo, como sucede, dijo: ¿luego, Carnéades, vas a decir que no sabes si eres hombre u hormiga? ¿O triunfará Crisipo sobre ti? Digamos que nosotros no conocemos estas cosas, que son indagadas entre los filósofos; lo demás no nos atañe, de modo que si dudas a la luz cotidiana y corriente, apelaré a aquellas tinieblas de los ignorantes, donde únicamente ven ciertos ojos divinos, los cuales, aunque me vieren vacilar y caer, no me pueden entregar a la irrisión de los ciegos y especialmente a los arrogantes, quienes no se avergüenzan de ser enseñados”.

Entendemos que, en el pasaje anterior, Carnéades se refiere al sentido común (la “tiniebla de los ignorantes”) y se ubica fuera de los problemas de la filosofía; si él mismo se engaña, los ciegos (los que siguen el sentido común), especialmente los orgullosos, no podrán juzgar una doctrina que no queda comprometida por errores de orden práctico. Consideremos el orden en que se llega a esta postura. En el capítulo tercero del último libro, se discute si existe diferencia alguna entre el filósofo y el sabio; a la pregunta del maestro, responde su discípulo: “Entre el sabio y el aspirante a la sabiduría no hallo sino esta diferencia: las cosas que el sabio posee

como hábito, el aspirante las tiene en el ardor del deseo” (3.5). Para que exista uno u otro es necesario dar lugar a la verdad y al error (distinguiéndolos); es evidente entonces que san Agustín considera que el núcleo de la tesis académica es que no es posible la percepción de la verdad y que su tarea consiste en hallarla, aunque todavía le resulte esquivada (3. 6). El discípulo, sin embargo, no está de acuerdo con la conclusión, pues no encuentra modo de diferenciar y concordar “creer que se sabe” y propiamente “saber”; la respuesta de san Agustín dice mucho sobre el método de la búsqueda: “No me desagrada que me contradigas tanto, porque o ninguno de los dos sabemos lo que decimos, y hemos de evitar semejante torpeza, o no lo sabe uno de nosotros, y tampoco conviene dejar la cosa así. A la tarde volveremos al tema. Yo creía que estábamos al cabo de la cuestión, cuando ahora me muestras los puños”. (3. 6; Catapano 2019 IX-CLXVI).

Por la tarde continúa la disputa entre maestro y discípulo, centrada -en lo sustancial- en discernir si el sabio conoce la sabiduría y, más ampliamente, si es posible la existencia de alguien sabio; pregunta san Agustín: “¿Te parece a ti que el sabio conoce o no la sabiduría?” (3. 9). A la respuesta afirmativa de Alipio, se encabalga la segunda pregunta:

Ahora, pues, te pregunto si puede darse un sabio. Pues, en caso afirmativo, podrá también conocer la sabiduría, y toda la cuestión entre nosotros está resuelta. Si, al contrario, sostienes que es imposible el sabio, entonces la cuestión primera no será si sabe algo, sino si alguien puede ser sabio (acad. 3. 10).

Si bien la pregunta (al menos formulada en estos términos) excede la disputa sobre el escepticismo de los académicos, pues ellos consideraron que un hombre puede ser sabio, aunque el ser humano no posea un saber seguro; afirmaron, de hecho, que el hombre nada sabe (III. 4. 10). Sin embargo, no hay propiamente una ciencia de saberes falsos. Se hace evidente que los académicos se quedan sin camino para seguir, pues o reconocen que la sabiduría no es algo o que su noción de sabio simplemente no es razonable. “Y omitiendo estas cuestiones, convengamos en indagar si el hombre puede alcanzar la sabiduría, tal cual la describe la razón” (3. 10). Por ello, Alipio considera que no se ha logrado rebatir el parecer de los académicos, pues no se ha demostrado que sea posible la

percepción verdadera. Para san Agustín ha quedado probado que no resulta sostenible la afirmación de que nada se puede conocer; por el contrario, se debe seguir discutiendo si se le debe prestar asentimiento a algo (3. 12); san Agustín propone trabajar no sobre la sabiduría, sino sobre la verdad: “Pero yo sostengo que debemos afirmar alguna cosa, esto es, la verdad” (acad. 3. 12; Kenyon 2018, 24-56; Catapano 2019, IX-CLXVI.).

Ahora bien: ¿cómo se alcanzará el asentimiento de la verdad? San Agustín presenta, en principio, la definición de Zenón: “...sólo puede percibirse y comprenderse un objeto que no ofrece caracteres comunes con lo falso” (3. 18). El Hiponense responde que no es posible hallar un objeto cuyo conocimiento no tenga estas características y que, si se sostiene, convendría afirmar simple y directamente que el hombre no puede alcanzar la sabiduría. Sus argumentos y ejemplos de conocimientos indudables y accesibles también para quien no ha alcanzado la sabiduría se relacionan con los tres ámbitos propios de la filosofía: física, ética y dialéctica. De este modo, san Agustín ingresa directamente en las áreas en que los académicos justifican la imposibilidad de un conocimiento cierto: A) las diferentes opiniones de los sabios acerca, por ejemplo, del número de mundos; sea que se considere que es uno solo o que son diversos, ambas opiniones tienen la certeza de que su número es finito. B) Los engaños de los sentidos pueden ser reales, pero afirman al menos que hay una apariencia y esto es crucial para conocer el mundo como tal: las cosas son como parecen ser; en este sentido, el problema de la veracidad de los sentidos debe limitarse al hecho de la sensación misma. C) Las alucinaciones tampoco determinan la validez del conocimiento, pues las proposiciones son verdaderas o falsas en sí mismas y no por las condiciones de lucidez o delirio, en que pudieron formularse. D) Ante las paradojas lógicas, la dialéctica establece formas seguras de conocimiento; contra ellas, nada puede el uso sofístico de las paradojas, muy del gusto de los académicos.

En oposición a la afirmación de Zenón, san Agustín establece los fundamentos, a partir de los cuales el sabio puede conocer con certeza, es decir, dar asentimiento al conocimiento. Considera, en efecto, que no es posible que los Académicos no hayan advertido las limitaciones de su escepticismo y, por ello,



propone una explicación acerca de su postura: las tesis del escepticismo están profundamente arraigadas a la época en que se generaron y deben comprenderse como parte del desarrollo de la filosofía de Platón; que el filósofo ateniense haya pensado en la existencia de dos mundos, uno inteligible (sitio de la verdad misma) y otro sensible (conocido por los sentidos), es decir, uno verdadero y otro semejante a lo verdadero o “verosímil” (2. 37). Estos y otros conocimientos eran transmitidos, al interior de la Academia, en forma de iniciación, pues la persona que los recibiera debía estar con su alma purificada. Cuando Zenón ingresó a la Academia se lo mantuvo alejado de estos conocimientos secretos, hasta que las enseñanzas lo purificaran de la ponzoña recibida de otros maestros. Arcesilao, que ya estaba formado en una visión materialista de la realidad, decidió ocultar las doctrinas espirituales y realizar una refutación de las tesis de Zenón. Nació así la Academia nueva. La filosofía de Crisipo dio nuevos bríos a la teoría de los corpúsculos de Zenón; ésta, a su vez, llevó, en el seno de la Academia, a la reacción de Carnéades, quien llamó “verosímil” o “probable” a los conocimientos, porque no podían establecerse con certeza.

A partir de estas conclusiones, san Agustín logra remover los obstáculos psicológicos que le había producido el escepticismo; esta remoción constituye el verdadero comienzo del programa filosófico del Hiponense, que consiste en asumir la sabiduría confiado en la autoridad de Cristo y en utilizar los instrumentos racionales del neoplatonismo, que conducen al acto de fe (Moreschini 2013, 977-978). Esto resulta determinante para fundamentar que la mente en cuanto mente alcanza conciencia de sí misma con algo que es distinto del yo: reconocerse implica conocer una realidad objetiva diversa de sí misma. San Agustín consideró que en el pensamiento mismo se encontraba el vínculo entre la apariencia sensible y su fundamento en lo divino; en efecto, la conciencia de sí, tal como se muestra de manera directa, une en sí misma lo aparente y lo real y otorga a las apariencias un sentido positivo.

### **3. *1 Credere en Contra academicos 3, 34***

Este es un pasaje significativo para nuestra indagación, porque recorre los diversos registros que le hemos asignado al

término *credere* y también porque asume la correlación entre el discurso filosófico acerca del conocimiento (el error y la verosimilitud) y el apólogo, es decir, relato ficticio de intención didáctica, género que se remonta a la *Teogonía* de Hesíodo (García Gual 1977, v. 1, 309-322; Rodríguez Adrados 1979, v.1, 1-18; Baranda Leturio 2000, 1-22), pero que san Agustín adapta al tema epistemológico con resonancias en la propia salvación.

Sigamos la progresión narrativa; como señalamos más arriba, san Agustín, casi en las postrimerías del diálogo, en el que ha incorporado positivamente la actitud escéptica a la filosofía comienza su última reflexión sobre la verdad, el error y lo probable. *Nam cum otiosus diu cogitasset in isto rure, quonam modo possit isthuc probabile aut veri simile actus nostros ab errore defendere* (Acad. 3, 34). En Cassiciaco, el ámbito de la reflexión es bucólico (*in isto rure*) y ordenado por la noción de ocio, es decir, no desatendido de las cuestiones prácticas, aunque atendiendo a la finalidad de este retiro: la contemplación del orden de la naturaleza. La función sintáctica de *otiosus* (predicativo subjetivo) pone de relieve que aquella actitud contemplativa parte de la primera persona de un verbo que indica actividad de pensamiento (*cogitasset*). En principio, parece que quien sostiene lo verosímil como equivalente se encuentra en una buena posición para sostener su postura (*tectum et munitum*, según el vocabulario militar que, en este pasaje, emplea san Agustín). A pesar de ello, el Hiponense comienza una nueva consideración del tema y afirma: *Non enim solum puto eum errare, qui falsam viam sequitur, sed etiam eum qui veram non sequitur* (“Pienso, en definitiva, que no solo yerra el que sigue un falso camino, más también quien no sigue el verdadero”; Acad. 3, 34; Boersma 2016, 183-188; Von Jess 1974, 183-188).

San Agustín presenta el problema, el desarrollo de los argumentos y las consecuencias mediante el apólogo que mencionamos poco más arriba. Veamos su estructura. Se nos dice que dos hombres, que viajan juntos y que desean llegar a un sitio determinado, han tomado decisiones opuestas respecto de cómo recabar información durante el viaje, la que los conducirá al lugar deseado: uno se ha propuesto ser confiado o demasiado crédulo (*nimis credulus*) y el otro ha decidido no

creer a nadie (*nulli credere*). Llegan a un cruce y no saben cómo seguir; el primero le pregunta a un pastor o campesino que pasa cerca de ellos cómo llegar al lugar que buscaban; la respuesta es simple: “Si vas por aquí, no errarás” (*Si hac ibis, nihil errabis*; Acad. 3, 34). El viajero más crédulo lo toma espontáneamente como verdad y dice a su compañero: “Dice la verdad, vamos por aquí” (*Verum dicit, hac eamus*; Acad. 3, 34). Este último se ríe de su credulidad y lo chancea por haber dado “asentimiento tan rápido” (*tam cito assensum*; Acad. 3, 34). Mientras el viajero crédulo sigue su camino, el incrédulo queda paralizado en la encrucijada (*in bivio figitur*; acad. 3, 34), hasta que advierte la torpeza de una actitud (la incredulidad) que no lo conduce a ningún lado. En esa circunstancia, divisa un caballero, joven y distinguido, que venía del lado opuesto de donde se encontraba. Le pregunta cómo llegar a dónde quería y le explica que ha desatendido las explicaciones de un pastor por considerarlo un pobre mensajero; para desgracia del viajero, la persona que había encontrado era un embaucador que, por el mero gusto de engañar, le dio indicaciones que lo llevaron lejos de su meta: “Vete por aquí; yo vengo precisamente de allí” (*Hac perge, ait: nam ego inde venio*; Acad. 3, 34). ¿Por qué tomó esta decisión? Se pregunta san Agustín, como parte del dispositivo retórico del apólogo: Porque esta indicación no la tomó como verdadera, dice él, sino porque es probable. “Y pues no es ni decoroso ni útil estar aquí ocioso, tomaré el camino indicado” (*Et hic otiosum esse nec honestum, nec utile est; hac eam*; Acad. 3, 34).

Seguidamente presentamos el significado del apólogo, desde la perspectiva epistemológica que está en juego en el diálogo. En principio hemos de notar que ambos viajeros han tomado previamente una decisión antes de comenzar el viaje: cada uno ha elegido ser crédulo o incrédulo. Esta decisión dogmática muestra la postura escéptica, de singladura pirrónica, que duda *a priori* de alcanzar la verdad. Como san Agustín lee en Cicerón (Acad. 2, 5), los académicos toman la noción de verdad del estoico Zenón, su adversario doctrinario: verdad es todo aquello que se presenta con tales características que no puede ser confundido con el error (Acad. 2, 2). ¿Pueden presentarse algo con estas características en el mundo que conocen los sentidos? No solo por las alucinaciones o los sueños,

como refiere san Agustín, sino por toda confusión que puede presentar el mundo sensible; queda claro que, desde esta perspectiva, no sabremos nunca si estamos en el error o en la verdad. El viajero incrédulo, el que ha quedado perplejo (san Agustín lo presenta paralizado en el cruce de caminos), esboza la forma arquetípica del escepticismo: detenerse de hecho en la duda, aunque sin negar la posibilidad de certeza, que conduce propiamente a la negación de la posibilidad. Que el viajero incrédulo decida ponerse en movimiento, contra toda esperanza, expresa la voluntad académica de sobreponerse a la inacción, mediante la acción práctica, para la que resulta suficiente una cierta verosimilitud, pues “quien nada aprueba, nada obra” (Acad. 3, 33; Van Nieuwenhove, 2012, 7-26).

Del apólogo, se comprende la negación de lo anterior, a partir de una doble argumentación; la primera, de carácter más bien negativo, muestra la contradicción teórica y práctica de los académicos, según la cual no hay forma gnoseológica segura en el mundo sensible: ambos inquietan alrededor, buscan, preguntan, asignan un valor a los datos recabados (resultan significativas las figuras del campesino o pastor o del caballero galante y la confianza que cada uno pueda despertar) “como si” la inteligencia pudiera orientarse. Agustín deja claro que los académicos yerran, porque no se puede obrar sin conocimiento del fin propio o particular. La segunda pone de manifiesto la verdad inteligible, que se expresa en la voz que relata el apólogo: la *vero-similitud* no tiene sentido más que por la referencia que pueda hacerse a lo verdadero y a la certeza de alcanzarlo. Las verdades parciales son las huellas que indican la existencia de la verdad; Agustín dice con claridad que, aunque los sentidos puedan engañarnos (no son fuente de conocimiento verdadero), sin embargo, hay algo de irrefutable en el conocimiento sensible y es la verdad: el ser del aparecer es una cierta verdad.

#### 4. Presentación de Sermón 130 a (= Dolbeau 19)

Distinguimos tres partes (Rebillard 1999, 773-792; Hombert 2000, 26-28; Drobner 2008, 4-6; Kamimura 2017, 429-460): a) comentario de dos textos del capítulo sexto de san Juan, que, según el orden del comentario, son los versículos 41 (“yo soy el pan que bajó del cielo...”) y 27 (“Trabajad por la comida que no

perece...”); b) significados del alimento espiritual y del cumplimiento de la voluntad de Dios u “obra de Dios”; c) grados de *credere*. El contexto de a) es la primera multiplicación de los panes (1-16), la caminata de Jesús sobre las aguas encrespadas del mar (16-21); la muchedumbre que había sido milagrosamente alimentada por Jesús regresa en su búsqueda; les predica acerca del alimento espiritual, aquel que desciende del cielo y da vida al mundo (22-33); la declaración de Jesús “yo soy el pan de la vida; el que viene a mí no padecerá hambre” y su elucidación (34-68); por último, la explicación de la naturaleza de la palabra de Jesucristo: “Las palabras que yo os he hablado son Espíritu y son vida” (59-70). El apartado b) trata de la interpretación agustiniana de los dos pasajes antes mencionados: *Dominus noster Iesus Christus, qui panem se dixit, esurientes quaerit* (“Nuestro Señor Jesucristo, que se llamó a sí mismo pan, busca hambrientos” s. 130a) y establece una comparación entre los enfermos físicos que están inapetentes y la debilidad interior que impide aprovechar el alimento espiritual. Si el “pan de vida” lleva a la salvación, san Agustín se pregunta cómo ocuparnos “en la obra de Dios” (Jn. 6, 28 en s. 130 a. 2) y responde con una cita del mismo pasaje: “... que creáis en el que Él ha enviado...”.

De aquí en adelante la predicación se centra en los sentidos de *credere*. San Agustín refiere el primer nivel de aquellos sentidos a los demonios: ellos creen, pero ese acto implica también estremecimiento (*contremiscunt* cita de Iac. 2. 19); los demonios reconocen a Cristo, pero se les ordena hacer silencio, pues *Crediderunt Christum, sed non crediderunt in Christum*, cuya glosa podríamos poner es estos términos: creyeron que era Cristo, pero no creyeron que fuera el Cristo. *Credere*, para san Agustín, es el principio del camino, no el final; no sustituye a la razón, sino que es un auxilio de la providencia, para que la persona se aproxime al misterio (Teselle 1999, 349-350; Löhrer 1955). Provisoriamente y por ahora solo respecto de los ángeles caídos, *credere in Christum* conlleva una transformación que conduce a una entrega a la persona de Cristo. Por esta razón, señala san Agustín, el Verbo les impone el silencio en cada encuentro cara a cara (Mc 1, 25; Lc 4, 35). Por el contrario, el mismo reconocimiento en boca de

Pedro pone de manifiesto la alegría de Cristo: “Dichoso eres, Simón Bariona, porque te lo ha revelado no la carne ni la sangre, sino mi Padre que está en los cielos” (Mt. 17, 17-18 en s. 130 a, 2). Luego de esta precisión, el Hiponense dedica el resto de la predicación a responder la cuestión ¿qué significa creer? (*quid sit credere in Christum*; s. 130 a, 2). Abre su respuesta con una distinción capital en este texto y en el conjunto de su doctrina: *Non dixit "credatis ei" aut "credatis eum", sed credatis in eum* (“No dijo ‘le creáis’ o ‘creáis en él’, sino ‘creáis hacia él’”): les creemos a los profetas, pero no en ellos. La esencia del proceso, entonces, es creer en Cristo, porque esa es la voluntad de Dios (“He creído en Cristo... Esta es la obra de Dios.” Jn. 6, 29: “... *credidi in Christum ... Hoc est opus Dei...*”). Sigamos la explicación agustiniana: “Y, porque poco antes he distinguido que son distintos ‘creer a’ (*credere Christo*), ‘creer en’ (*credere Christum*) y ‘creer hacia Cristo’ (*Credere in Christum*) creerle es creer que son verdaderas las cosas que dice, creer en Él es creer que es el mismo Cristo y creer hacia Él es amarlo, *credere in illum, diligere illum*” (s. 130 a, 5). Amar a Cristo, señala en el mismo párrafo san Agustín, es el grado más elevado del *credere*, “porque la plenitud de la Ley es la caridad” (Rom. 13, 10, en el mismo pasaje de la predicación; Teselle 1999, 349-350).

Consideramos que, en este pasaje, san Agustín nos plantea un ascenso en el *credere*: se trata de la unidad del acto de fe, aunque caracterizado a partir de cada elemento que lo compone. Los dos primeros (*Deo / Deum*) se presentan en la relación entre el objeto de la fe y la inteligencia humana: creerle a Dios y creer que Dios es Dios (Izquierdo 2007, 736). La dificultad de traducir *in Deum* radica en que la construcción de *in* con acusativo pone de manifiesto un movimiento hacia un fin, es decir, el bien o transformación hacia el que la fe encamina; como señala san Agustín, aquí se expresa, junto con la inteligencia, un movimiento de la voluntad, en cuanto es un acto de amor vuelto hacia Dios (s. 130 a, 5-6; Izquierdo 2007, 736). *Credere* en estado puro, el que en cuanto tal excede nuestra capacidad intelectual, exige sin embargo que esta actúe; en efecto, no es posible creer si el que se propone creer no llega a entender lo que intenta creer: creer al Dios que se revela no conlleva necesariamente entendimiento de lo creído. Por ello,

en la perspectiva agustiniana, la fe no es un fin en sí misma, sino un medio para entender la revelación y hacerla vida, pues el fin es entender y vivir, según la sabiduría de Dios. En efecto, san Agustín insiste en que a quien le basta creer y no desea entender, no sabe qué significa creer (Ep. 120, 2, 8): la fe es un medio para la esperanza y para la caridad, para colocar lo divino como objeto de contemplación (Ord. 22, 44; Io. eu. tr. 40, 9). Por ello, la razón es la capacidad de comprender la dirección hacia la meta, aunque ignore la totalidad de su recorrido y no tenga la capacidad de salvar el hiato entre vislumbrar y contemplar (s. 150, 10). Los crédulos, que san Agustín compara con los lactantes (En. Ps. 8, 5), no son capaces de seguir el orden del pensamiento, cuya propedéutica radica en el ejercicio asiduo de las Artes Liberales, sino que se limitan a obedecer los preceptos de la fe para alcanzar la felicidad en la otra vida (Gilson 1931, 75-87; Crittenden 2012, 141-156).

## 5. Conclusiones

Para determinar los significados de *credere* en dos obras de san Agustín, alejadas cronológicamente entre sí, hemos seguido el siguiente derrotero: en el conjunto de Acad., el aporte de san Agustín consiste en asociar al escepticismo como la cautela que requiere todo filosofar y en precisar los problemas de todo orden que se derivan de incorporarlo como forma sistemática de filosofar o *veri inveniendi desperationem* (Retr. 1, 1). El concepto de probabilidad o verosimilitud implica la superación del escepticismo, si hace referencia a la verdad. El Hiponense delimita así los alcances del escepticismo, incorporando su postura de desconfianza ante el conocimiento de lo real en cuanto real, como el primer paso hacia la certeza. Se debe primero recibir la verdad filosófica, oscurecida todavía por las dudas, pues para sostener la verdad de la existencia y de la naturaleza de Dios, los problemas de la creación y de la Providencia, la justificación de la existencia del alma, en suma, los temas nucleares del pensamiento agustiniano, estos dependen de la capacidad de afrontar la justificación de la propia inmanencia.

Una vez establecida la certeza en el nivel inicial del *credere*, san Agustín puede explicar los tres momentos del acto

de fe, desde las disposiciones subjetivas del proceso de comprensión; a partir de esta distinción de los niveles inmanente y trascendente del término *credere*, podemos definir los siguientes alcances: el mundo es fundamentado en cuanto conocido (el origen de las proposiciones verdaderas). La certeza sobre el mundo sensible abre el espacio de lo inteligible y de lo espiritual. De aquí provienen dos aseveraciones de calado metafísico: a) si la mirada agustiniana sobre la realidad es una afirmación en sí misma de aquella, entonces, deviene la afirmación de un modo de conocer lo diverso del propio sujeto cognoscente; b) *credere* expresa, a partir de o anterior, las relaciones del acto de fe, de aquello que no tiene ningún precedente en la región de los seres finitos. Así como san Agustín se expresa con precaución acerca del conocer en términos de certeza y verdad, en relación con Dios, *credere* no entraña un conocimiento primordialmente discursivo, sino el amar (*diligere*), el encaminarse confiado hacia Dios (*in Deum*), pues la vida eterna no consiste en creer en Dios, sino en conocerlo. San Agustín pasa, según nuestro modelo de interpretación, de la certeza del conocimiento sensible a la clarificación de qué significa creer, según los tres momentos que hemos estudiado.

## NOTES

<sup>1</sup> Flasch (1980) presenta la tesis según la cual el pensamiento de san Agustín es “un nido de contradicciones” (*...ein Nest von Widersprüchen*) 403-404. El mismo Flasch (1983) sostiene, más drásticamente, que san Agustín propone un abandono de la razón, ante un Dios determinista y tiránico. Gilson introduce en la literatura especializada el concepto de *indéterminations augustiniennes*. Chiappetta estudia detenidamente los giros en la consideración sobre Agustín.

<sup>2</sup> Este giro se presenta en los siguientes pasajes del Libro 2, siempre como “conocimiento aproximativo”: 12, 15, 16, 20, 26, 27, 30, 31. ).

## REFERENCES

Adamut, Anton. 2018. “Oneiric Foundations of Philosophy: Saint Augustine”. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy* X (1): 188-195.



Agostino, *Tutti i Dialoghi*. 2019. Testo latino a fronte a cura di Giovanni Catapano. Milano: Bompiani.

Augustin d'Hippone. 2009<sup>2</sup>. *Vingt-six sermons au peuple d'Afrique*. Éd. par Dolbeau, François. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.

Baranda Leturio, Consolación. 2007. "El apólogo y el estatuto de la ficción en el Renacimiento." *Studia Aurea: Revista de Literatura Española y Teoría Literaria del Renacimiento y Siglo de Oro*, Vol.1: 1-22.

Boersma, Gerald P. 2016. *Augustine's Early Theology of Image. A Study in the Development of Pro-Nicene Theology*. Oxford: Oxford University Press.

Chiappetta, Frederico. 2016. "Les indéterminations augustiniennes. Gilson's Reading of Augustinian Thought." *Doctor Virtualis* 13. DOI: <https://doi.org/10.13130/2035-7362/6841>

Crittenden, Paul. 2012. "Augustine: Will Transformed into Love." In *Reason, Will and Emotion*, 141-156. London: Palgrave Macmillan.

Dolbeau, François. 2005. *Augustin et la prédication en Afrique : Recherches sur divers sermons authentiques, apocryphes ou anonymes*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes.

Drobner, Hubertus. 2008. *Augustinus von Hippo: Sermones ad Populum. Überlieferung und Bestand*. Lieden/Boston/Köln: Brill.

Flasch, Kurt. 1980. *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart: Reclam Verlag.

Flasch, Kurt. 1983. *Was ist Zeit? Das XI Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

García Gual, Carlos G. 1977. "La fábula esópica: estructura e ideología de un género popular." In *Estudios ofrecidos a Emilio Alarcos Llorach*, vol. 1, 309-322. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.

Gilson, Étienne. 1931. "L'idée de philosophie chez saint Augustin et chez saint Thomas d' Aquin." *Acta Hebdomadae Augustiniana Thomisticae*, 75-87. Taurini / Romae: Marietti.

Gilson, Étienne. 1943. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gryson, Roger. 2007. *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen âge*. Freiburg : Herder.

Hombert, Pierre-Marie. 2000. *Nouvelles recherches de chronologie augustiniennne*. Paris: Institute d'Études Augustiniennes.

Izquierdo, César. 2007. "Mediatoris sacramentum: Cristo mediador en san Agustín." *Scripta Theologica* 39 (3): 735-763.

Kamimura, Naoki. 2017. "Augustine's *Sermones ad Populum* and the Relationship Between Identity/ies and Spirituality in North African." In *Praedicatio Patrum. Studies on Preaching in Late Antiquity North Africa*, edited by Gert Partoens, Anthony Dupont & Shari Broodts, 429-460. Turnhout: Brepols Publishers.

Kenyon, Erik. 2018. *Augustine and the Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Löhrer, Magnus. 1955. *Der Glaubensbegriff des Hl. Augustinus in seinen ersten Schriften bis zu den Confessiones*. Einsiedeln: Benziger Verlag.

Moreschini, Claudio. 2013. *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*. Milano: Bompiani.

Rebillard, Éric. 1999. "Sermones." In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan. D. Fitzgerald, 773-792. Grand Rapids / Cambridge (UK): William B. Eerdmans.

Rist, John. 2001. "Faith and Reason." In *The Cambridge Companion to Augustine*, edited by Eleonor Stump & Norman Kretzmann, 26-39. Cambridge: Cambridge University Press.

Rodríguez Adrados, Francisco. 1979. *Historia de la fábula grecolatina. Vol. 1: "Introducción y De los orígenes a la Edad Helenística"*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense.

TeSelle, Eugene. 1999. "Faith and Salvation (*Credere in Deum*)." In *Augustine through the Ages. An Encyclopedia*, edited by Allan D. Fitzgerald, 349-350. Grand Rapids / Cambridge (UK): William B. Eerdmans.

Van Nieuwenhove, Rik. 2012. *An introduction to Medieval Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Van Oort, Johannes. 2009 "Augustine, his sermons, and their significance." *Theological Studies* 65 (1). DOI: 10.4102/htsv65i1.300

Von Jess, Wilma G. 1974. "Reason as Propaedeutic to Faith in Augustine." *International Journal of Philosophy of Religion* 5 (4): 225-233.

**Claudio César Calabrese** is Bachelor of Arts at Universidad Nacional de Mar del Plata (Argentina), Phd in Philology at Universidad Del Salvador (Argentina), and PhD in Philosophy at Universidad de Barcelona. He is Professor and researcher in Departamento de Humanidades, Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes, México. He is also head of the research line Myth, Knowledge and Action. His last book (co-authored with Ethel Junco) is titled *La Recepción de Platón en el Siglo XX* (New York: Peter Lang, 2020).

**Address:**

Claudio César Calabrese  
Departamento de Humanidades  
Universidad Panamericana, Campus Aguascalientes  
Augusto Rodin #498  
Ciudad de México  
Tel. +52(449) 910 6200 / 7335  
[www.up.edu.mx](http://www.up.edu.mx)  
Email: [ccalabrese@up.edu.mx](mailto:ccalabrese@up.edu.mx)