



Experiencia y autoridad en el *Contra académicos* de san Agustín

Fernando Pascual, L.C.

Introducción

Aristóteles, al inicio de los escritos de la *Metafísica*, recuerda que todos los hombres tienden de modo natural a la búsqueda del saber¹. Para conquistar la ansiada meta, podemos escoger distintos caminos, aunque no siempre conseguimos llegar a la verdad.

En la historia humana de la búsqueda del saber, algunos hombres han tenido que superar obstáculos no pequeños. Errores, engaños, dificultades intelectuales, pueden hacer difícil el camino, pueden llevar a la convicción de que la sabiduría es algo inalcanzable.

San Agustín, antes de convertirse, tuvo la necesidad de abrir verdades hacia la verdad. El diálogo que hemos escogido para estos análisis, el *Contra académicos*, refleja de un modo especialmente intenso la experiencia de un buscador que descubre, en su corazón, una luz que ilumina el sendero intelectual: la fe en Cristo.

Este estudio busca reflexionar con Agustín algunos aspectos del camino intelectual y humano que todos estamos llamados a recorrer para llegar a acercarnos al saber. La opción de limitarnos a una sola obra, el *Contra académicos*, permite un análisis más sereno de una parte del pensamiento agustiniano, si bien queda en pie la exigencia de integrar los resultados aquí alcanzados con los otros escritos de Agustín (especialmente las obras elaboradas durante el periodo de su conversión) para lograr una visión de conjunto más completa.

El *Contra académicos* es parte del grupo de diálogos filosóficos que Agustín elabora en el ambiente del «descanso» que pudo realizar en Casiciaco, entre el otoño del 386 y la primavera del 387².

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* I 1, 980a24.

² Agustín traza algunas pinceladas de estos meses en *Confesiones* IX,3,5-4,7. Como nos dice en este texto, fue a Casiciaco invitado por el propietario de la finca, Verecundo, en un

Seguramente fue el diálogo que aconteció en los primeros momentos de actividad de la «comunidad académica» que se reunió en torno al Agustín que afianza su opción cristiana, datable con mayor o menor precisión en el mes de noviembre del 386³.

El contenido de la obra es sencillo. Agustín quiere presentar las discusiones sobre la relación entre la búsqueda de la verdad y la felicidad que el hombre puede alcanzar, sea que encuentre la verdad, sea que simplemente la busque, sea que ni siquiera emprenda el camino hacia ella. Los personajes son, además de Agustín, Alipio (discípulo y viejo amigo de Agustín)⁴, Navigio (hermano mayor de Agustín, que sólo interviene brevemente al inicio de las discusiones)⁵, Trigeccio (un discípulo joven y brillante, que acaba de regresar de su tiempo de milicia, I, 1, 4) y Licencio (hijo de Romaniano, coetáneo de Trigeccio)⁶.

La obra está dedicada a Romaniano, protector y amigo de infancia de Agustín. Agustín se dirige a él tanto al inicio del libro I como al inicio del libro II⁷.

momento en el que deseaba tiempo para el descanso y, sobre todo, para la reflexión (cf. *Confesiones* IX,1-2). Para una comprensión del trabajo intelectual realizado en Casiciaco habría que tener presente la breve pero profunda producción fruto de este periodo: los diálogos *De ordine* y *De beata vita*, y los *Soliloquia*.

³ Cf. D. GENTILI, *Introduzione generale a SANT'AGOSTINO, Dialoghi I. La controversia accademica, La felicità, L'ordine, I soliloqui, L'immortalità dell'anima*, introduzione, traduzione e note a cura di Domenico Gentili, Città Nuova, Roma 1970, pp. VII-XIV. Gentili distingue dos momentos diferentes, uno de transcripción de las discusiones y otro de elaboración estilística de las mismas, de forma que la composición del texto actual habría iniciado en noviembre del 386 y habría sido concluida en marzo del 387 (cf. p. XIV).

⁴ En un momento inicial del libro II Alipio manifiesta su estima hacia Agustín y le reconoce una cierta superioridad en cuanto maestro (cf. II,4,10). Para el texto crítico, me he servido de SANCTI AURELII AUGUSTINI *Contra academicos, De beata vita, De ordine* (cura et studio W.M. Green), *De magistro* (cura et studio K.-D. Baur), *De libero arbitrio* (cura et studio W.M. Green), Corpus Christianorum, Series Latina 29, *Aurelii Augustini Opera, Pars II, 2*, Turnholt, Brepols 1970. Me he permitido modificar la «u» en «v» allí donde el uso del latín permitía tal modificación (como hacen todavía muchos estudiosos de filosofía medieval), para facilitar la lectura a quien está acostumbrado a un latín más «moderno». Me he servido de dos traducciones, una en castellano, *Contra los académicos*, en *Obras de san Agustín*, tomo III, introducción, traducción y notas de Victorino Capánaga, BAC, Madrid 1982, 5ª ed.; y otra en italiano, ya anteriormente citada: SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I. La controversia accademica*.

⁵ Navigio, ante el gesto de Agustín que pide el parecer de los presentes sobre el tema de discusión, tomará la posición de Licencio: la felicidad puede ser que coincida en vivir buscando la verdad (I,2,5).

⁶ Para los datos esenciales de los personajes, cf. SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, p. 19.

⁷ En esta segunda dedicatoria, Agustín recuerda los distintos favores recibidos de Romaniano, y la fidelidad de su amistad, incluso a pesar de las dificultades o la diferencia de opiniones (cf. II,2,3). Sabemos que Romaniano participó al proyecto agustiniano de formar un grupo dedicado a la búsqueda de la filosofía (cf. *Confesiones* VI,14,24). Acerca de la relación

Cuando está por terminar la primera dedicatoria, Agustín hace presente cuál ha sido la modalidad de recogida de las conversaciones: ha sido llamado un estenógrafo. Con ello se ha buscado que el viento no destruya el trabajo realizado por medio de la conversación, de modo que nada perezca (I,1,4)⁸. Agustín reconoce, con estas y otras alusiones (como en II,9,22), uno de los méritos fundamentales de la escritura: el servir de recordatorio, el conservar una experiencia o un saber. No sólo: la escritura puede convertirse en vehículo capaz de «transportar» un descubrimiento de una parte a otra, a pesar de las distancias y a pesar del tiempo⁹. Podemos anotar aquí que Licencio da a entender que se escucha con más agrado (*laetius*) la discusión cuando uno la presenta que cuando uno la lee, si bien no sabe dirimir cuál de las dos modalidades de acceso sea más provechosa (II,7,17). Al final de la obra se vuelve a recordar el hecho de que se ha escrito todo, incluso con la ayuda de un candil por haberse hecho de noche el último día de investigación (III,20,44)¹⁰. El papel del estenógrafo desconocido es claro: gracias a su labor de copista, da mayor peso y «autoridad» a la transmisión de unas discusiones que, contadas de memoria, pasado el tiempo, podrían quedar enormemente mermadas o empobrecidas¹¹.

Conviene señalar, como hizo hace ya bastantes años un comentarista, que el texto goza de una frescura especial: no se nota la poesía artística de los Diálogos de Platón, ni el estilo perfecto y retórico de los textos dialogados de Cicerón. Agustín nos presenta un diálogo plenamente encarnado, en el que los contendientes se llenan de confusión, se cansan, viven en medio de las actividades y vicisitudes cotidianas. Se suceden días de niebla y días luminosos; se trabaja en el campo y se leen textos de retórica; se discute en el jardín o en el interior. La vida cotidiana inte-

entre Agustín y Romaniano, puede verse F. NAVARRO, *Romaniano y Agustín. Amistad e intereses entre un curial rico y un curial pobre*, en «Polis» 10 (1998), 247-267 (recoge buena parte de la bibliografía reciente sobre el tema y los documentos principales).

⁸ Cf. también II,7,17: Licencio alude al hecho de que están siendo transcritas las discusiones.

⁹ Ello no quita, sin embargo, que se pueda realizar una «crítica a la escritura», como la que encontramos en la segunda parte del *Fedro* de Platón, de modo especial en 274b-279c.

¹⁰ Algunos críticos han puesto en duda la historicidad de la transcripción (cf. D. GENTILI, *Introduzione generale* a SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, pp. VIII-IX), pero ello no impide el que pueda haberse dado realmente.

¹¹ También al inicio del *Teeteto* de Platón es llamado un esclavo a leer los textos escritos por Euclides de sus conversaciones con Sócrates, con el fin de que no fuesen olvidadas (cf. *Teeteto* 142c-143c). De todos modos, hay una gran diferencia entre el artificio de Platón (Euclides habría escrito «después» de volver a su casa tras presenciar los diálogos entre Sócrates y Teeteto) y la noticia (verdadera o ficticia) que nos ofrece Agustín: manda transcribir, en directo, el resultado de las discusiones.

rumpe las discusiones: Mónica recuerda que la comida está preparada; la oscuridad, con su llegada, impide al estenógrafo el desarrollo de su trabajo, o se termina la transcripción con la ayuda de un candil...¹².

Nos adentramos, pues, en nuestro texto. Nos reserva sorpresas interesantes desde un corazón inquieto, el de Agustín, que necesita abrirse paso, con la mayor seguridad posible, en el camino hacia la verdad.

1. La búsqueda de la verdad, una necesidad del corazón humano

El tema de la búsqueda de la verdad resulta el punto de partida y de llegada de la obra. En la misma dedicatoria del libro a Romaniano, Agustín habla de nuestras almas divinas como si se encontrasen en una situación de turbulencia, agitadas por el viento, en espera de ser conducidas, por la fortuna, al puerto de la sabiduría (*sapientiae portus*, I,1,1). En el libro III se toca nuevamente la imagen de la travesía por el mar: sin nave (u otro medio adecuado) nadie puede atravesar el mar Egeo. El deseo que mueve a cada viajero es el de llegar a la meta, y, una vez alcanzada ésta, puede uno dejar de lado los instrumentos que han servido para la travesía. Algo así ocurre con la fortuna y con los bienes materiales: nos son necesarios en el camino hacia la sabiduría. Una vez que se consigue llegar a esta tierra firmísima y tranquila, ya no hacen falta los bienes para lograr ser sabio: sólo sirven para la convivencia entre los hombres (III,2,3)¹³.

En la misma dedicatoria, Agustín usa otra imagen para hablar del deseo de saber: la necesidad de la respiración. Podríamos decir que existe un anhelo de la mente por respirar, por salir a la superficie, de forma que pueda alcanzar el espacio de la libertad verdadera (I,1,1). A las imágenes del puerto y del anhelo por respirar, hay que añadir una alusión a la sed de bebida, sed que debería llenar a Romaniano de ardor por acercarse a las fuentes de la filosofía (II,7,18).

Con estas imágenes se da entender que la vida intelectual humana es vista como un existir en angustia, en zozobra, en dificultad, en estado de espera. ¿Por qué? Porque el hombre no ha llegado a la sabiduría: los temas de la ignorancia y del error como algo inherente a la vida

¹² Para la observación de este realismo del diálogo agustiniano, cf. A. GUZZO, *Agostino. Dal «Contra Academicos» al «De vera religione»*, Vallecchi editore, Firenze 1925, pp. 5-6.

¹³ Se habla de la vida intelectual como navegación en otros lugares. En I,5,15 se alude al viaje de la palabra «sabiduría» que, al dejar nuestra mente, se encuentra en peligro de naufragar. El deseo de llegar a salvo al «puerto de la sabiduría» aparece de nuevo en II,1,1.

humana¹⁴ serán, por lo tanto, un estribillo continuado a lo largo del diálogo, estribillo que apunta, de modo más o menos explícito, a la luz, a la liberación, a la verdad alcanzada o perseguida a través de la filosofía.

El inicio directo del diálogo vuelve sobre el tema, en forma de pregunta: «*verum nos scire oportere?*» (I,2,5). La pregunta está en relación con otro interrogante: si la felicidad se obtiene gracias a la posesión de la verdad o basta con encontrarse en estado de búsqueda. Trigeccio no ve cómo fuera de la perfección uno pueda ser feliz, y la búsqueda (también de la verdad) implica claramente imperfección: no se tiene aquello que se desea (I,3,7; I,3,9). Licencio, en cambio, admite que sea posible el ser felices también cuando no se ha encontrado la felicidad: puede bastar, como ha ocurrido con tantos sabios, la misma búsqueda para que uno consiga la felicidad (I,2,5-6; I,3,9; I,5,14, etc.)¹⁵.

En la visión de Licencio, la búsqueda en sí misma ya implica una cierta realización, aunque incompleta, de la máxima aspiración del hombre, la que corresponde a su parte superior, la mente, según lo que explica Agustín en los momentos iniciales (I,2,5). Licencio defiende su punto de vista con una convicción no siempre absoluta (pasa por momentos de duda, pide tiempo para reflexionar, etc.). Pero tiene el espíritu abierto a la «rendición», a dejar su tesis en el caso de que se le presente algo mejor: «*non cedam nisi veritati*» (II,7,16).

En cambio, Agustín se coloca en una posición abiertamente contraria a los «académicos» (en el caso de que hayan defendido doctrinas escépticas), precisamente porque ve en ellos la encarnación de uno de los peligros apenas mencionados: el haber renunciado a la búsqueda de la verdad, el limitarse a lo verosímil o probable¹⁶. Además, no sólo expone

¹⁴ En la misma dedicatoria se habla de «*humanam vitam errorum omnium plenissimam*» (I,1,1). El problema del error resulta fundamental en el inicio de la filosofía, como se puede ver en Platón (cf. A. LEVI, *Il Problema dell'errore nella metafisica e nella gnoseologia di Platone*, Liviana, Padova 1970).

¹⁵ En general, se mantiene a lo largo del diálogo la concepción de la sabiduría como ordenada a la felicidad. En un breve comentario de Alipio, además, se indica que la sabiduría es buscada en función de la *vida* («*et ipsam vitam, propter quam sapientia quaeritur...*», III,2,3). El contexto de la frase es problemático, pues Alipio da a entender que alguno, por ser sordo o ciego, despreciaría la sabiduría e, incluso, la misma vida, en función de la cual se busca la sabiduría...

¹⁶ Llamaremos a esta posición, por brevedad, «probabilismo», que, obviamente, no coincide con el probabilismo moral. En una obra reciente sobre la filosofía helenística se usa, en inglés, el término «probabilism» para hablar de esta teoría (cf. M. SCHOFIELD, *Academic epistemology*, in K. ALGRA ET ALII (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 345-350). Otros autores hablan de «teoría

la postura filosófica de la Academia nueva (en II,5,11-12), sino que reconoce haber sido afectado por tal posición, hasta el punto de haber creído, como algo probable, «quod homo verum invenire non possit» (II,9,23)¹⁷.

Al inicio del libro II, Agustín hace una cálida exhortación a Romaniano para que se dedique a la filosofía (II,1-3)¹⁸. Reconoce las dificultades que existen en nuestro caminar hacia la sabiduría, y las enumera con atención. ¿Cuáles son? Los avatares de la vida presente; cierta sorpresa, torpeza o flojera de los ingenios; la desesperación de alcanzar la verdad; el error de quienes creen falsamente haber alcanzado la verdad y dejan, por lo mismo, de buscarla. Todo ello hace que la ciencia sea algo raro y posesión de pocos, por lo que los académicos dominan con facilidad la discusión, especialmente por estar dotados de habilidades no pequeñas (II,1,1)¹⁹.

El tema de la búsqueda de la verdad es recordado de nuevo al inicio del libro III: nuestro empeño está en buscar la verdad (III,1,1). En medio de la confutación de los académicos, Agustín recordará que no buscamos la gloria (de la victoria) sino la verdad²⁰, y sólo en función de esta verdad se comprende todo el proceso argumentativo de Agustín y la refutación del pensamiento escéptico, el cual daña de tal modo a la filosofía que quita, a los que inician a filosofar, la esperanza de encontrar en esta disciplina la luz que anhelan (III,14,30).

Con estas breves pinceladas se evidencia la importancia del tema de la búsqueda de la verdad, búsqueda que implica superar cualquier posición que imposibilite o dañe el deseo natural que todos los hombres tienen de saber (según la fórmula clásica de Aristóteles que recordamos al inicio). Sin la verdad (Trigecio) o sin la búsqueda (Licencio) es imposible el llegar a ser felices, y esto no puede ser indiferente a ningún ser humano. En este contexto se coloca la reflexión sobre los caminos para alcanzar el saber, y nuestro diálogo nos ofrece observaciones de gran interés, como veremos a continuación.

de la probabilidad» (como, por ejemplo, G. FRAILE, *Historia de la filosofía. Vol.I. Grecia y Roma*, BAC, Madrid 1956, pp. 620-621).

¹⁷ En *Confesiones* V,14,25 Agustín se retrata a sí mismo en un momento delicado de su vida: una vez dejadas las ideas maniqueas, y sin encontrar certezas filosóficas, se abandonó a la duda, según el modo de actuar de los académicos...

¹⁸ La exhortación se repite cerca del final de esta larga introducción del libro II: «Nam ipsum verum non videbis, nisi in philosophiam totus intraveris» (II,3,8).

¹⁹ Cf. también II,3,8-9. En el caso de que haya penetrado en la mente de Romaniano la presunción de haber encontrado la verdad sin superar el estado de error, Agustín se compromete a arrojar tal error de la mente de su amigo.

²⁰ «Non enim de gloria comparanda, sed de invenienda veritate tractamus» (III,14,30).

2. Pluralidad de caminos; el problema de la autoridad

Existen distintos caminos para buscar la verdad. Unos empiezan a caminar con la ayuda de ejemplos ajenos; otros, a partir de la propia experiencia personal²¹. La idea se encuentra en la primera dedicatoria a Romaniano, el cual habría llegado, por sí mismo, a comprender la fragilidad de todos los bienes considerados como tales por los mortales, y que puede ahora, con Agustín, convencer desde su propia experiencia a los demás²².

Junto al camino de la experiencia personal, aparece en seguida el tema de la autoridad, de la ayuda que podemos recibir del testimonio de otros (los «mayores», los sabios o expertos). Cuando se contraponen Trigeccio y Licencio respecto al tema de la felicidad en su relación con la búsqueda o la posesión de la verdad, notamos que Licencio usa en seguida, para sostener su posición, un argumento «de autoridad»: los mayores, a los que consideramos sabios y dichosos, fueron felices sólo por el hecho de buscar la verdad (I,2,6). Cuando Agustín empieza a arbitrar la discusión, Licencio da a entender que necesitan, para resolver una cuestión de envergadura, la ayuda de personas destacadas («magnos viros»). Pero Agustín prefiere limitarse a los presentes, y quiere que el mismo Licencio, solo, explique su posición (I,2,6).

Esta actitud a favor del testimonio autorizado se concreta en el inicio de la disputa. La primera argumentación de Licencio pretende convencer a su rival a partir de la autoridad de los antiguos, pero Trigeccio, en seguida, da a entender que no acepta lo dicho por todos los antiguos, sino sólo el testimonio de aquellos que hayan sido sabios (I,3,7). Por lo mismo, Licencio intenta argumentar a partir de la «fama» de Carnéades; Trigeccio, que no conoce a este personaje, no puede considerarlo como a un sabio, no puede aceptarlo como fuente de saber²³. Por eso Licencio cambia de táctica y busca apoyarse en Cicerón, reconocido como sabio por Trigeccio, para construir su argumento: si el gran orador romano es sabio, su opinión sobre el tema tiene un gran valor²⁴.

²¹ La noción de «experiencia» no se limita al dato sensible concreto, sino que alude al llegar a conocer, al pensamiento en camino personal, en una situación existencial concreta (cf. D. GENTILI, *Introduzione generale* a SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, p. XXXII).

²² «Non enim tibi alienis exemplis persuadendum est, quam fluxa et fragilia et plena calamitatum sint omnia, quae bona mortales putant, cum ita expertus sis, ut ex te caeteris persuadere possimus» (I,1,2).

²³ Este inicio de las discusiones muestra uno de los problemas de toda relación dialógica. No basta con que un interlocutor sea competente respecto a un campo del saber, sino que tiene que ser reconocido como tal. La «sabiduría» de Carnéades o de algún otro experto no sirve para nada a la hora de argumentar si tal sabiduría no es reconocida por algunos de los oyentes.

Y como, según la argumentación de Licencio, Cicerón habría dado a entender de que el sabio es feliz en la búsqueda, Trigeccio se vería obligado a darle la razón a su interlocutor (I,3,7).

Aquí se inicia un proceso de liberación de la autoridad asumida acriticamente. Se entiende que el origen de esta liberación es interesado: Trigeccio sabe que si acepta a Cicerón como sabio, deberá someterse a lo que diga Licencio apoyado en la sabiduría de aquel. Y como resulta claro que la autoridad de Cicerón goza de un amplio reconocimiento, y no resulta fácil contradecirlo enteramente, Trigeccio opta por circunscribir a lo esencial su ataque contra el orador famoso, aunque, en el fondo, se da cuenta de que está liberándose del peso de la autoridad en las argumentaciones²⁵. En otras palabras, la aceptación de la autoridad de otros, considerada como portadora de opiniones verosímiles, nos puede alejar de la verdad, nos puede dejar en errores más o menos ridículos. Por lo tanto, no todo puede ser aceptado con el simple apoyo de alguna autoridad.

El uso de las autoridades, de todos modos, sigue en pie en la marcha de las conversaciones. A veces la autoridad sirve para iluminar la respuesta de una pregunta compleja. Ante la dificultad de definir qué sea la sabiduría, Agustín recurre a hombres antiguos y toma de ellos la famosa definición ciceroniana: la sabiduría sería la ciencia de las cosas humanas y divinas (I,6,16)²⁶. Otras veces, uno de los participantes de las discusiones en Casiciaco se convierte en autoridad reconocida respecto de alguno de los temas de discusión: en el libro II, Licencio le pide a Agustín que exponga el pensamiento de los académicos, y Agustín accede, convertido en autoridad por su saber, autoridad acompañada (el dato es importante) por su buena fe («bona fide», II,5,10-12) al hablar.

Un uso «fuerte» de la autoridad es realizado también por Alipio. Cuando defiende que la verdad no puede ser descubierta, se apoya en la sabiduría de los mayores filósofos («auctoritate magnorum exce-

²⁴ De la autoridad de Cicerón se vuelve a hablar en otros pasajes. En II,10,24, Alipio usa la fórmula «et auctoritate illa Tulliana». En III,7,14, Agustín reconoce que Cicerón se encuentra entre algunos hombres doctísimos, dotados de autoridad, que plantean dificultades no pequeñas sobre los temas que se están discutiendo. Al final de la refutación de los académicos Agustín ironizará sobre la debilidad del gran orador romano si quisiese defender que el hombre no puede saber nada (III,16,36).

²⁵ En una fórmula rápida reconoce Trigeccio la situación que se crea en los momentos iniciales de la discusión: «iam enim libertate, in quam maxime nos vindicaturam se philosophia pollicetur, iugum illud auctoritatis excussi» (I,3,9). Agustín valorará más adelante el gesto audaz de Trigeccio que, superando a Cicerón, «in verticem libertatis exsiluit» (I,9,24).

²⁶ Cf. CICERÓN, *De officiis* I,43; II,2; *Tusculanae disputationes* IV,26. Cicerón dice recoger la definición de los viejos filósofos...

lletiorumque philosophorum», II,13,30). Ante ellos, hombres de gran ingenio, los que son poco brillantes no pueden sino doblegar la cabeza, continúa Alipio²⁷.

Los dos caminos hasta ahora presentados, experiencia y autoridad, pueden darse mezclados, como lo muestran algunos momentos del diálogo. Por ejemplo, cuando se discute la definición ciceroniana de sabiduría, Trigeccio recuerda que Albicerio, un adivino citado por Licencio, decía muchas cosas falsas. Trigeccio apoya su afirmación en un doble pilar: porque lo ha escuchado de otros (que serían personas, respecto a este punto, dotadas de «autoridad»), y porque él mismo fue testigo de esas falsedades (I,7,19). La crítica a Albicerio y a los adivinos no excluye la posibilidad de un acceso al saber por medio de agentes extraños a los dos caminos habituales del saber (experiencia y autoridad), como pueden ser, por ejemplo, los demonios, mencionados en I,7,20²⁸.

La relación experiencia/autoridad es profundizada en la crítica inicial a los académicos, al considerar el problema del aceptar lo que se escucha de otros cuando se carece de experiencia. El ejemplo usado es el del hermano de Licencio. Un extraño, imaginariamente presente en la discusión, ha escuchado que Romaniano tiene un hijo que se parece a su padre. De repente, se acerca al grupo el hermano de Licencio, y al extraño se le informa que es hijo de Romaniano. Ante esta noticia, exclama: «¡cuánto se parece a su padre!». Le preguntan si conoce a Romaniano y, al decir que no, pero que opina que son parecidos, todos reírían de él, porque le falta el punto de referencia para poder decir que Romaniano y este hijo suyo se parecen realmente... (II,7,19)²⁹.

En el contexto de la mentalidad «académica» (aunque también fuera de ella), hay momentos en los que aparece en nuestro diálogo un uso «débil» o difuminado de la noción de autoridad, entendida no como un saber o posesión de la verdad absoluta e incontrovertible, sino como una mayor cercanía a la verdad y una cierta capacidad de con-

²⁷ «Quibus nos praebere colla sive inbecillitas nostra sive sagacitas ipsorum, ultra quam nihil iam inveniri posse credendum est, nescio quo modo compellit» (II,13,30).

²⁸ Este inciso nos da a entender una visión de la vida intelectual humana abierta a experiencias sobrenaturales, en el sentido de que los espíritus, buenos o malos, pueden entrar en contacto con los hombres. La posición de Agustín, al final del texto, abrirá el saber a la revelación, máxima expresión del acceso sobrenatural a algunas verdades necesarias para nuestra plenitud y nuestra felicidad.

²⁹ Trigeccio subraya, al intervenir después de estas reflexiones, que la autoridad de la fama es la más despreciable (II,8,20).

vencimiento del otro. Por ejemplo, Agustín muestra en repetidas ocasiones su intención de ganar o «vencer» a Alipio: le ofrece la mano en señal de concordancia de opiniones (III,3,6); cree que en breve persuadirá a Alipio (III,4,8)³⁰, y la respuesta final de éste da a entender de Agustín ha logrado la victoria (III,20,44)³¹. Pero también está abierto a «cambiar de lado» si Alipio (o algún otro) le lleva a pensar de un modo distinto (III,4,9). Las «escaramuzas» y los cambios de posición que ocurren entre Licencio y Trigeccio se colocan precisamente en este marco de una «autoridad débil», y resulta interesante notar que uno que defiende la posición académica, Licencio, quiera «triunfar» sobre su compañero de discusiones... (I,4,12).

Cabe realizar, en este punto, una reflexión final. La autoridad, experiencia humana, se relaciona con la fe, entendida como experiencia no solamente humana³², pues por medio de ella damos asentimiento a algo que se nos ofrece por un camino de acceso distinto tanto de la simple experiencia intramundana como de la simple transmisión de las autoridades humanas, sin que ello impida que lo recibido mediante algún tipo de revelación sea comprensible a nuestra inteligencia. Cuando Alipio muestra las dificultades de nuestro acceso a la sabiduría, presenta la verdad como un Proteo inaferrable³³, que cambia continuamente de figura y que sólo podría ser aferrado por alguna *intervención divina*. Sólo si esta ayuda nos asiste, continúa Alipio, reconoceré que los académicos han sido vencidos (III,5,11). Agustín recoge esta indicación de su amigo y no duda en afirmar: «Quis autem verum possit ostendere, abs te, Alypi, dictum est, a quo ne dissentiam magnopere mihi laborandum est. Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini, quid si verum, cum breviter tum etiam pie. Nihil itaque in hoc sermone nostro libentius audivi, nihil gravius, nihil probabilius et, si id numen, ut confido, assit, nihil verius» (III,6,13). La fe es

³⁰ El texto de este último pasaje es claro: «Si enim bene me atque te novi, facile data opera clarebit quod dico et alter alteri cito persuadebit». Cf. también II,13,30: resulta importante, para un diálogo fructífero, la disponibilidad para dejar las propias creencias o convicciones, cuando sean equivocadas, para aceptar las de quien posea la verdad o, al menos, dé pruebas más sólidas del propio punto de vista.

³¹ En ese momento, Alipio no se siente capaz de rebatir las palabras de Agustín. Reconoce, simplemente, su sumisión a la autoridad encontrada: «Habemos ducem, qui nos in ipsa veritatis arcana deo iam monstrante perducatur» (III,20,44).

³² Cf. F. PASCUAL, *De la fe humana a la fe cristiana. Reflexiones en torno a los nn. 31-33 de la encíclica Fides et ratio*, en «Ecclesia. Revista de cultura católica» 13 (1999), 155-177.

³³ Más adelante, Agustín recoge y comenta esta aplicación de Proteo como imagen de la verdad en III,6,13.

el resultado final del diálogo, pues nuestro conocimiento del mundo inteligible, como veremos en seguida, ha sido posible sólo gracias al descenso de Dios en nuestro mundo (III,19,42), descenso que nos ha dado el acceso a la verdad desde la autoridad de Cristo, a la que Agustín se adhiere sin condiciones (III,20,43)³⁴.

3. El uso de las palabras en el dialogar humano

Otro problema que surge en la escucha del otro (de la «autoridad» o de quien ocupa tal posición en el diálogo) es el de las palabras. Es cierto que no hay que discutir sobre las palabras³⁵. Más aún, Licencio, que recuerda haber escuchado esta idea muchas veces de Agustín, dice que es vergonzoso discutir sobre las palabras (II,11,25)³⁶. Agustín confirma la idea, al decir, con un texto de Cicerón, que el sabio no es artífice de palabras, sino buscador de cosas (II,11,26); y vuelve sobre el tema en el libro III: cuando existe claridad respecto del asunto sobre el que se disputa con palabras, no hay que discutir sobre ellas; si uno lo hace por ignorancia, es necesario educarle; si uno lo hace por malicia, hay que dejarlo de lado (III,13,29).

Sin embargo, también es cierto que, a veces, las palabras tienen su valor, y pueden servir, como insinúa Agustín, para que un contenido resulte asequible a los más perspicaces y oculto a los más simples, y tal podría haber sido el proceder seguido por los académicos (II,10,24)³⁷.

³⁴ Un comentador ha explicado esto así: «Il tema della fede si compone con quello dell'autorità che compete ad un pensiero superiore al mio pensiero. Essa è divina se può indicarmi l'assoluta verità ed è umana se può fornirmi un contenuto di pensiero, sulla cui validità non si richiede una mia ulteriore indagine» (D. GENTILI, *Introduzione a La controversia accademica*, in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, pp. 12-13).

³⁵ El desprecio hacia las discusiones meramente verbales ya aparece en el inicio de la filosofía. En *Teeteto* 184c se da a entender que resulta quisquilloso el discutir sobre palabras, pero también se indica que hay momentos en los que tal discusión se hace necesaria.

³⁶ También Trigeccio acoge estas ideas cuando indica que no queremos «de verbis nullas calumnias commovere» (II,12,27).

³⁷ Se vuelve sobre este problema en diversos momentos de las discusiones. En II,13,29-30, dialogan Agustín y Alipio sobre el verdadero pensamiento de los académicos: ¿tuvieron una doctrina secreta y no revelada a los ignorantes? De este modo se anticipa lo que será la hipótesis final del diálogo: los académicos no creían verdaderamente en lo que era sólo una doctrina aparente, para los «extraños». Más adelante, Agustín alude, de pasada, al hecho de que los académicos ocultaron su manera de pensar (III,7,14). ¿Por qué motivos? Al final de la obra se toca directamente el argumento (III,17,37-18,41), como veremos en su momento.

No profundizamos más en este punto. Resulta claro reconocer que las palabras son el vehículo mediante el cual nos comunicamos, y que la atención sobre ellas no puede quedar de lado en la reflexión sobre la comunicología de Agustín. Conviene recordar que los primeros filósofos, y, de modo especial, Platón (con el *Crátilo*, y con otros textos) y Aristóteles (con *Sobre la interpretación* y las *Categorías*, por ejemplo) también dedicaron a las palabras abundantes reflexiones. Pero no nos detenemos en ellas, sino que las usamos, hoy como ayer, para poder seguir adelante en la marcha hacia la verdad.

4. Los estados de la mente en camino; el error, la duda y el asentimiento; la posición «probabilista» de los académicos

Hemos visto la importancia de la experiencia y de la autoridad en el camino humano hacia la posesión de la sabiduría, hacia la verdad. Conviene ahora subrayar que existen distintas disposiciones de la mente por lo que respecta al haber llegado o no a la meta.

El interrogante con el que se inicia la discusión nos pone ante este hecho. Agustín no pregunta si hay que conocer la verdad, simplemente, sino que la pregunta se formula desde un «numquidnam dubitatis...» (I,2,5). La respuesta de Trigeccio, avalada por los demás interlocutores, es la de una ausencia de duda, es decir: no dudamos de la necesidad del conocer la verdad. Pero en seguida las posiciones se contraponen. Trigeccio da a entender de que sólo en la posesión de la verdad es posible alcanzar la dicha, mientras que Licencio está convencido de que es posible la felicidad cuando nos encontramos en el camino hacia la verdad, en estado de búsqueda, aunque no la hayamos encontrado.

Las posiciones que toman los dos jóvenes discípulos no admite espacio para dudas o vacilaciones: cada uno afirma su punto de vista no como algo dudoso, sino con seguridad, como se comprueba en I,2,5-6. Es interesante observar que un diálogo que se opone a la duda escéptica arranca precisamente de las convicciones profundas que expresan dos jóvenes alumnos colocados en posiciones filosóficas opuestas...

Al estado de certeza, de asentimiento, se opone el estado de duda. La duda no permite dar respuestas. Por eso, en algunos momentos de la discusión, los distintos interlocutores pedirán una clarificación sobre tal o cual pregunta o aspecto, pues, sin comprender la pregunta (dudando sobre su significado) es imposible un camino hacia la respuesta. Por ejemplo, en I,2,5, Trigeccio pide a Agustín que defina lo que se entien-

de por «lo mejor en el hombre», para poder responder. Igualmente, a la hora de afrontar lo que sea el error, se impone partir de alguna definición sobre el mismo, definición que resulta de tanta importancia que llevará a la interrupción de las discusiones para dar tiempo a encontrarla (I,4,10)³⁸.

La presentación de la doctrina académica como doctrina que indaga siempre sin encontrar la verdad parecería colocarse en una posición de «duda ilustrada», si se permite una expresión ajena al texto, en el sentido de que el escéptico, al carecer de motivos para dar un asentimiento total, y para evitar el error, no se pronuncia sobre las cosas. Por lo mismo, no se trata de una duda debida a la simple incerteza sobre un asunto, sino que tal duda es el resultado de una posición teórica que tiene un objetivo claro: evitar el caer en el error (II,5,11)³⁹, error que se produce sea cuando uno asiente a lo falso, sea también cuando uno da su asentimiento a lo dudoso (III,14,32). El deseo de evitar el error se daba ya, según Alipio, en la antigua academia (son mencionados Sócrates y Platón, II,6,14), pero las tesis de Zenón llevaron a Arcesilao a negar que se pudiese dar el asentimiento a cosa alguna⁴⁰. Los académicos, recuerda Alipio en el libro III, no veían posible el que se realizasen las condiciones de una percepción perfecta (la única capaz de llevar al asentimiento), por lo que resultaría imposible el conocimiento humano (III,5,11)⁴¹.

A partir de la presentación ciceroniana sobre el tema, Agustín describe la posición de los académicos en la confrontación de las principales escuelas filosóficas: estoicos y epicúreos. El académico sería, según esta descripción, un hombre capaz de escuchar a los dos bandos, pero sin pronunciarse a favor de ninguna de las escuelas. Por lo mismo, los estoicos, que desprecian a sus rivales, le darían el segundo lugar en sus preferencias (el primer lugar, obviamente, correspondería a los que pensasen como ellos). Algo parecido ocurriría entre los epicúreos. De

³⁸ Veremos las posibles definiciones del error un poco más adelante.

³⁹ Junto al error aparece también el tema del engaño, al que se alude, rápidamente, en II,5,12: «fallax cavendus debet videri». Encontraremos el problema del engaño en la historia del cruce de caminos, que consideraremos más adelante.

⁴⁰ Cf. también II,5,11: los académicos pensaron que no podemos conocer la verdad a partir de la definición de Zenón el estoico.

⁴¹ La idea vuelve a discutirse en III,9,21: ante las propuestas de Zenón de Citio, Arcesilao haría ver que no hay nada que reuniese las condiciones de percepción verdadera establecidas por Zenón. Agustín refuta la posición de Arcesilao en ese mismo pasaje, no sin dejar de recordar que los académicos tienen miedo vehemente a afirmar que puedan ser percibidas cosas falsas.

este modo, el académico, sin tomar posición alguna, sería apreciado por los dos bandos, lo cual sería, en cierto modo, una forma de victoria... (III,7,16).

El tema del error, por lo tanto, se encuentra en el horizonte del planteamiento escéptico, y es una profunda experiencia humana. Descubrirlo, reconocerlo, no siempre es fácil: a veces implica el cambiar la posición asumida anteriormente. En este sentido, podemos recordar una escena que se produce al inicio de las discusiones. Trigeccio, que había aceptado la «sabiduría» de Cicerón, tiene que desdecirse, y lo hace con un doble movimiento: da por temeraria su afirmación anterior, y, a la vez, para evitar un choque frontal con una opinión muy extendida, afirma que si incluso reconociese la condición de sabio de Cicerón, no por ello aceptaría todas sus afirmaciones (I,3,8).

¿Cómo definir el error? Trigeccio, para reafirmar su posición, considera que es error el buscar siempre, sin llegar a encontrar lo que se busca (I,4,10). Licencio, que en el primer día de discusión, no supo cómo responder, ofrece su definición en la segunda disputa: «error mihi videtur esse falsi pro vero approbatio» (I,4,11). Desde este punto de vista, la posición de Trigeccio podría ser acusada de falsedad, en cuanto que, según la argumentación de Licencio, uno puede ser feliz si busca, aunque no encuentre la verdad, con la ventaja de no cometer error alguno (I,4,11-12). En cierto sentido, aunque el texto no haga una reflexión explícita, se comprende que, si el error es aprobar lo falso como verdadero, es claro que no existiría ciencia de las cosas falsas, lo cual se afirma en distintos momentos (cf. III,3,5; III,4,10). Conviene no olvidar que Agustín corregirá, en parte, esta deficiencia cuando afirme que no sólo es error seguir el camino falso: también lo es no seguir el camino verdadero⁴².

La investigación es vista, entonces, como camino para evitar el error: el sabio, dice Licencio, indaga precisamente para no errar, y busca para ello el método mejor (I,4,10; I,5,14). No hay que olvidar, en este sentido, que el error es obstáculo para la búsqueda de la verdad. Agustín avisa de tal peligro a Romaniano y reconoce que está limpiándose de las malas y perniciosas opiniones⁴³.

Es interesante notar que Licencio, que parece estar al lado de los académicos en estas temáticas, arremete con vigor contra Carnéades o cualquier otro probabilista en II,12,27. El joven hijo de Romaniano

⁴² «Non solum enim puto eum errare, qui falsam viam sequitur, sed etiam eum, qui veram non sequitur» (III,15,34).

⁴³ «Me ipse purgo a vanis perniciosisque opinionibus» (II,3,9).

hace notar, en efecto, que el asumir algo como probable o verosímil sólo es posible si uno se cree capaz de conocer alguna verdad⁴⁴. Por ejemplo, uno opina que mañana hará buen tiempo porque considera verosímil (cercana a la verdad) esta posibilidad. Pero si uno afirma que no conoce ninguna verdad, no puede adherirse a algo considerado como verosímil⁴⁵. Si se niega este acceso a lo probable o verosímil, resulta prácticamente imposible discutir con una persona de esta mentalidad, pues no podría ni siquiera hablar...

5. La crítica a los académicos y el nuevo planteamiento de la autoridad

Ya hemos señalado algunos de los ataques que Agustín formuló contra los académicos, en especial la incoherencia de su probabilismo. De un modo inicial, el ataque se realiza con fórmulas rápidas en el choque entre los dos «seniores» presentes en las discusiones, Agustín y Alipio. El primero «acorralla» al segundo a partir de la distinción entre sabio y filósofo. El sabio, poseedor de la ciencia, debería haber llegado a la verdad, al poseer el hábito de la sabiduría, que tiene que ser un conocimiento de algo, no del error (III,3,5). En el avance de la discusión, Agustín llevará a Alipio a aceptar que, si existe algún sabio, éste lo será por su sabiduría. Y esta sabiduría no puede serlo del error (no hay ciencia de lo falso), ni del vacío o la nada, por lo que sólo queda que sea ciencia o saber de la verdad (III,4,9-10; III,5,12).

Las críticas son expresadas de un modo más sistemático desde III,7,15 hasta III,16,36, y vamos a verlas en su unidad propia. Tal unidad se nota en un claro cambio en la estructura literaria de la obra. Si antes participaban en las discusiones Agustín, Trigeccio, Licencio y Alipio, ahora, por petición de Alipio (III,7,14), Agustín va a dirigir todo el discurso, y lo hará sin dejar de lado el método de la discusión, pues imaginará que tiene ante sí al oponente académico (convencido o simplemente disputador)⁴⁶. Alipio hizo esta petición para no sentirse prisionero y acribillado por las «pequeñas flechas» de su amigo...

⁴⁴ El texto se expresa en la forma negativa: «qui me non nego nosse aliquid veri».

⁴⁵ «Tu ergo, cum te nihil veri scire dicas, unde hoc veri simile sequeris?» (II,12,27).

⁴⁶ En algunos diálogos de Platón, como, por ejemplo, el *Gorgias*, se reproducen situaciones parecidas: cuando un interlocutor se niega a continuar el combate dialéctico, el protagonista principal lleva adelante todo el discurso fingiendo que se encuentra frente a un rival, real o imaginario.

Esta parte inicia con un ataque de Agustín a la vanidad de los académicos. Para nuestro autor, resulta posible probar que es menos malo ser indocto que ser indócil (III,8,17). En otras palabras: la indocilidad acarrea más males que la ignorancia. El argumento usado para avalar esta idea es relativamente sencillo: el académico no opta por ninguna escuela (ni por los estoicos ni por los epicúreos). En sus debates, estas escuelas piensan que quien es adversario no aprendió nada, mientras que, para ellos, el académico es incapaz de aprender (III,8,17)⁴⁷. Si imaginamos una discusión pública, Agustín declararía que duda porque no sabe dónde está la verdad, pues no tiene claro qué escuela (estoicos o epicúreos) profese la doctrina verdadera. El académico, en cambio, diría que el sabio ni siquiera conoce la sabiduría, desde la cual recibe el nombre de sabio... (III,8,17). Se llega, así, a una enorme contradicción: uno tiene el nombre de un saber que no posee...

La segunda reflexión crítica se dirige hacia el punto de partida del escepticismo académico. Agustín deja de lado la asamblea de las escuelas para interrogar, en particular, a sus académicos: ¿en qué os basáis para decir que el hombre no puede saber algo? Dirían que se basan en la doctrina de Zenón, según la cual sólo es comprensible aquel objeto que no tenga ninguna mezcla con lo falso. Entonces, dice Agustín, estáis aceptando una verdad... (III,9,18).

Sigue luego una crítica a la aceptación por parte de Arcesilao de un importante presupuesto zenoniano: si el académico acepta que sólo podemos dar asentimiento a lo que se presenta de tal modo a la percepción que excluye cualquier mezcla con el error, y si dice que no existe nada que cumpla este requisito, Arcesilao cae en una paradoja. En efecto, aceptaría como verdadera la sentencia de Zenón, y, a la vez, negaría que podamos conocer. Pero si se pone en discusión la posición estoica, o resultará verdadera (y así conocemos algo verdadero), o resultará falsa (y así podemos conocer cosas incluso cuando pueden dar pie también a errores). Por lo tanto, Arcesilao sobre este punto se encuentra doblemente vencido (III,9,21).

A continuación, Agustín argumenta a favor de la existencia del mundo y de verdades (III,10,23-11,24). Recuerda que, aunque lo falso pueda aparecer como verdadero, no podemos negar el hecho mismo del «aparecer», y Agustín no duda en llamar mundo a eso que

⁴⁷ De este modo, se contradice lo que había sido dicho antes: que estoicos y epicúreos apreciarían al académico en segundo lugar (III,7,16).

aparece o se nos hace presente (III,11,24). Algunas percepciones, sea que uno esté despierto, sea que esté dormido, mantienen su validez siempre, y el caso de los números resulta suficientemente claro: tres por tres son nueve incluso si todos los hombres están roncando...⁴⁸.

El juego de alternativas que acabamos de evocar prepara el paso al siguiente punto de la argumentación agustiniana: la cognoscibilidad de la dialéctica por parte del sabio⁴⁹. En el caso de que algún sabio académico afirmase que no conoce tal ciencia, entonces la dialéctica sería ajena a la sabiduría, pues sin ella el sabio pudo llegar a ser sabio. A esto responde Agustín, por medio de un interlocutor imaginario, que gracias a la dialéctica se pueden saber muchas cosas. La primera, la conexión necesaria entre premisas y conclusiones. La segunda, la imposibilidad de aceptar, a la vez, dos frases contrarias o contradictorias: si los elementos del mundo son cuatro, entonces no son cinco; si existe un sol, entonces no hay dos, etc. La tercera, que ya hemos considerado antes al hablar del uso de las palabras, la inutilidad de discutir sobre las palabras cuando hay claridad respecto del argumento⁵⁰. La cuarta, sobre los discursos sofisticos: si son resultado de un razonamiento equivocado, hay que examinar de nuevo aquello que había sido aceptado; si en la conclusión se obtiene, de todos modos, un choque entre verdad y falsedad, hay que escoger aquello que sea comprensible y dejar de lado lo que no pueda explicarse. La quinta: hemos de omitir la investigación sobre aquello que nos resulte completamente oculto (III,13,29).

Esta serie de «reglas» o de ayudas de la dialéctica nos muestran, aunque Agustín no lo diga claramente, la fuerza de los principios de no contradicción⁵¹ y de inferencia lógica⁵², sin los cuales es imposible

⁴⁸ «Nam ter terna novem esse et quadratum intellegibilium numerorum necesse est vel genere humano stertente sit verum» (III,11,25). Luego, reflexiona sobre la validez de lo que los sentidos nos pueden decir (III,11,26), para pasar al tema ético. Al respecto, Agustín vuelve sobre el problema inicial del diálogo: la felicidad. ¿Dónde se encuentra? Algunos dicen que en el placer, otros dicen que el máximo bien del hombre reside en la mente. Lo que está claro es que el sumo bien o se encuentra en el alma, o en el cuerpo, o en la unión de ambos, y saber esto es ya saber algo... (III,11,27).

⁴⁹ Ahora la atención se focaliza en la dialéctica en cuanto ciencia de los principios que regulan el ejercicio del pensamiento humano. Cuando más adelante Agustín hable de Platón y de su escuela dirá que la dialéctica o es la misma sabiduría o es un medio necesario para llegar a ella (III,17,37).

⁵⁰ «Cum de re constat, propter quam verba dicuntur, de verbis non debere contendere» (III,13,29).

construir ninguna relación humana. Como ya hemos recordado, para Agustín la mayor confutación de los académicos radica en el hecho de que, con su escepticismo, no pueden dialogar con quienes les refutan⁵³.

En este momento, llegamos a un tema central: el asentimiento a la verdad. El objetivo de Agustín es claro: si mostramos que es probable que el sabio pueda conocer alguna verdad, entonces quedarán disipadas las tinieblas que nos han hecho perder la esperanza de llegar a ella (III,14,30).

Agustín imagina un encuentro entre tres «personajes»: el sabio (académico), la sabiduría y Agustín (que pugna contra el sabio académico). En este combate, si el sabio vence y rechaza a la sabiduría, dejaría, por lo mismo, de ser sabio. Y, si deja de ser sabio, Agustín puede vencerle con facilidad. Si, en cambio, el sabio es vencido por la sabiduría, significa que la posee. Como resulta probable que el sabio perciba la sabiduría y no hay motivos para no dar su asentimiento a lo que puede ser percibido⁵⁴, entonces será probable que el sabio dé su asentimiento a la sabiduría (III,14,31).

Nace, entonces, la pregunta: ¿dónde encuentra el sabio la sabiduría? Agustín responde: en sí mismo. Es absurdo que ignore lo que posee, y, si no posee la sabiduría, no sería sabio... De este modo, hay que concluir que el sabio opina, y sólo puede dar su asentimiento, puede pronunciarse, si reconoce que sabe; de lo contrario, no tomaría posición alguna (III,14,31-32).

El último ataque afronta el tema del probabilismo, al que hemos

⁵¹ La importancia del principio de no contradicción como base para la comunicación humana se encuentra ya evidenciada en Platón y Aristóteles. Son numerosos los pasajes en los que se muestra, en los Diálogos de Platón, incoherencias (contradicciones) en los interlocutores, incoherencias que obligan a retomar y cambiar algunos de los razonamientos o de las posiciones asumidas. Por su parte, Aristóteles defiende de modo radical el principio de no contradicción en el libro IV de la *Metafísica*. Sobre este punto, cf. F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, PPU, Barcelona 1996, pp. 266-274; *Enseñanza y comunicación en la Metafísica de Aristóteles*, en «Alpha Omega» 2 (1999), 138-143; *Educación, metafísica y epistemología. Algunas reflexiones para la educación de la filosofía*, en «Alpha Omega» 2 (1999), 485-502.

⁵² Sobre el principio de inferencia, también es clara su continua aplicación en Platón y su reflexión más exhaustiva en Aristóteles, especialmente en los *Tópicos* y los dos *Analíticos*.

⁵³ Cf. D. GENTILI, *Introduzione a La controversia accademica*, in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, p. 11.

⁵⁴ Este punto debería quedar más argumentado. Agustín reconoce que, en su aparente argumentación, el escepticismo no excluye el que se den percepciones, pero evita el dar su asentimiento a las mismas para evitar el error. El punto central es, por lo tanto, el siguiente: ¿bajo qué criterio doy mi asentimiento a lo que percibo? La crítica al probabilismo, que veremos en seguida, continúa la discusión sobre este punto.

aludido anteriormente. Agustín parte de una dificultad para la acción: el que no aprueba nada no puede hacer nada («qui nihil approbat, nihil agit», III,15,33)⁵⁵. Pero, como sabemos, los académicos hablan de su capacidad de optar a partir de lo que es probable o verosímil, para evitar un asentimiento que lleve al error. Ahora bien, nos recordó Agustín, no sólo comete error el que sigue el camino falso, sino también el que no sigue el camino verdadero.

El ejemplo que se nos ofrece es el de dos hombres que llegan a una bifurcación. Uno de ellos es un crédulo, el otro, en cambio, no cree en nada. El crédulo pregunta al campesino o al pastor que encuentra allí: ¿qué camino lleva a tal parte? El interrogado responde: si vas por aquí, noerrarás. Así que el crédulo da, sin mayores problemas, su asentimiento, mientras que el incrédulo se ríe de él y permanece quieto, en el cruce. Cuando recapacita y se da cuenta de la necedad de su comportamiento, llega a caballo, por el otro camino, un señor distinguido. Se saludan, y el incrédulo explica el motivo de su detenimiento y pregunta cuál sea el camino verdadero. En medio de la narración, Agustín indica qué tipo de hombre es el distinguido caballero: un engañador. El engañador, entonces, responde: yo vengo del lugar a donde quieres ir. Para llegar, sigue este camino. Y se marcha.

Para Agustín el incrédulo, convencido de que no puede permanecer ocioso, emprende el camino indicado por el caballero, sin pensar que sea el camino verdadero: simplemente lo ve como el más probable. Por eso la situación final es paradójica: el crédulo que «erró» por dar fácilmente su asentimiento llega a la meta, mientras que el incrédulo, por no querer errar y por haber escogido sólo lo probable, camina perdido entre los bosques, sin encontrar a nadie que pueda guiarle a su destino... Concluye Agustín, no sin un deje irónico: si hay que condenar cualquier asentimiento temerario, nuestros dos amigos se equivocan, pero no podemos decir que el incrédulo no ha caído en el error... (III,15,34).

En el fondo de esta historia encontramos un elemento importante: nuestro existir como seres humanos implica el que hemos de tomar continuamente opciones. No podemos permanecer ociosos, quietos, incluso cuando se nos presenta una situación ambigua, o cuando no tenemos todos los elementos para estar seguros de tomar la opción más

⁵⁵ La dificultad es recordada de nuevo más adelante, al recoger un texto de Cicerón: «si nulli rei esset assensus, nihil acturum esse sapientem» (III,18,40, glosando Cicerón, *Academica priora* II,39).

adecuada. Ni siquiera el escéptico escapa a esta ley de la vida. La no opción, la renuncia a cualquier decisión, llevaría a vivir no como un hombre, sino como una planta, según la famosa crítica que ya encontramos en Aristóteles⁵⁶. Además, la no opción es, en el fondo, una opción más, una decisión paradójica, pues se basa en el deseo de no decidir...

Del campo de actos que podrían ser considerados como indiferentes (equivocarse de camino), la crítica agustiniana a los académicos pasa al campo de la ética. La distinción inicial resulta de interés: no todo el que se equivoca peca, pero sí todo el que peca se equivoca⁵⁷. Sin embargo, según el probabilismo académico, quien no asiente, no comete error ni peca. De este modo, sería imposible declarar culpable a nadie ni decir que uno haya cometido pecado, aunque perpetre actos generalmente condenados por la sociedad. El ejemplo aducido es claro: un adolescente decide seducir a la esposa ajena: lo hace simplemente porque creía que era algo probable... (III,16,35). Este criterio se podría extender a todos los demás delitos, de forma que cualquiera sería capaz de cometerlos sin que sea posible acusarle de su falta, porque ni siquiera se habría equivocado, según la visión probabilista (III,16,36).

La reflexión que cierra esta parte crítica es un simple argumento de experiencia: si Cicerón afirma que el hombre no puede saber nada («nihil scire posse hominem») puede quedar refutado con esta simple constatación: sé que a mí me parece algo («scio ita videri mihi»). Cicerón no podría replicar nada a quien se limite a afirmar lo que le parece... (III,16,36).

6. El presunto secretismo de los académicos; solución final del diálogo

Terminadas las críticas contra la posición escéptica que caracteriza a los académicos, Agustín afronta el tema al que ha aludido en distintos lugares: ¿creían los discípulos de Platón en el escepticismo que propagaban? ¿O mantuvieron un dualismo entre lo que aparecía a los profanos y lo que se vivía dentro de la Academia? Agustín expone su

⁵⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 5, 1010a10-14. Aristóteles evoca aquí el caso de Crátilo, quien, por el deseo de no decir nada, se limitaba a gesticular con el dedo...

⁵⁷ «Certe enim non fortasse omnis, qui errat, peccat, omnis tamen, qui peccat, aut errare conceditur, aut aliquid peius» (III,16,35).

posición como quien dice no lo que sabe sino lo que opina: no ofrece una certeza, sino un parecer sobre el tema (III,17,37)⁵⁸.

Esta parte inicia con un breve resumen del pensamiento platónico. En este resumen se presenta la diferencia entre la ciencia (conseguida por el alma que conoce el mundo inteligible, eterno, inmutable, verdadero) y la opinión (resultado de nuestro contacto empírico con el mundo sensible, III,17,37). Esta doctrina se habría conservado en la Academia en forma de misterios, pues no todos habrían sido capaces de comprenderla en un modo adecuado. El caso es que Zenón de Citio se habría dirigido a la Academia, mientras Polemón era el jefe de la institución, pero no habría sido aceptado por no renunciar a las doctrinas que ya poseía, según las cuales el alma es mortal, no existe más que el mundo sensible ni se puede percibir nada fuera de una concepción epistemológica de tipo sensualista (III,17,38-39). La doctrina de Zenón habría tenido una amplia difusión, por lo que Arcesilao se habría dedicado más a combatir el error (atacar las tesis de los estoicos mediante la defensa de una filosofía de tipo «escéptico») que a promover la doctrina platónica entre quienes no estaban preparados para acogerla (III,17,38).

La situación se prolongó en la confrontación entre Carnéades y el estoicismo que habría sido reforzado gracias a las enseñanzas de Crisipo. La doctrina elaborada por Carnéades sobre lo probable y lo verosímil sería un pálido reflejo de la doctrina académica, pues Carnéades se limitaba a constatar que en sus actos los hombres hacían algo semejante a lo verdadero: siguen imágenes que se parecen a los modelos. Pero no manifestó la doctrina secreta de su escuela (III,18,40). Sólo más adelante saldría a la luz el motivo del aparente escepticismo de los académicos⁵⁹. Agustín no está seguro de la verdad de esta exposición sobre el «secretismo» de los académicos, pero para él es suficiente creer que el hombre sí puede encontrar la verdad⁶⁰. A sus 33 años, reconoce no haber llegado a la meta, pero no por ello se

⁵⁸ En III,20,43, al final de su exposición, recuerda que se trata de sus convicciones probables. La discusión sobre este punto no está resuelta por la crítica, pero en general los estudiosos tienden a considerar que Arcesilao sí llegó a defender una posición escéptica, no sólo como un camino para atacar a sus enemigos (cf. M. SCHOFIELD, *Academic epistemology*, in K. ALGRA ET ALII (ed.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, p. 324, n. 6, con bibliografía).

⁵⁹ Agustín menciona a Metrodoro como el primero en indicar que los académicos habían usado sus argumentos para atacar a los estoicos. A la vez, nuestro autor considera que después de Antíoco de Ascalón, de Filón de Larisa y de Cicerón, quedó cerrada la etapa «escéptica» de la escuela nacida del genio de Platón (III,18,41).

⁶⁰ Con sus reflexiones subraya que también la autoridad avala la tesis de la accesibilidad de lo verdadero en la vida humana. Cf. D. GENTILI, *Introduzione a La controversia accademica*, in SANT'AGOSTINO, *Dialoghi I*, p. 5.

deja llevar por la desesperación, pues va a dedicar su vida a buscar esa verdad que tanto anhela. En función de abrirse paso a la sabiduría se justifica todo el *Contra académicos*. La superación del escepticismo atribuido a los discípulos de Platón deja abierto el camino para nuevos progresos intelectuales (III,20,43).

En la «actualidad», nos dice Agustín, sólo se mantienen en pie tres escuelas, cínicos, peripatéticos y platónicos. Puesto que algunos autores de gran ingenio han afirmado la conciabilidad de las doctrinas de Platón y de Aristóteles, se puede hablar de una filosofía verdadera («*verissimae philosophiae disciplina*», III,19,42)⁶¹. Esta filosofía nos presenta el mundo inteligible, al cual no teníamos acceso, pues nuestras almas se encontraban cegadas por las multiformes tinieblas del error, y distraídas por culpa del cuerpo con profundísimas bajezas (III,20,42)⁶². De este modo, Agustín se coloca en una visión particular del quehacer filosófico, que requiere una serie de predisposiciones, una propedéutica, en orden a superar los principales obstáculos en nuestro acceso a la verdad.

En este momento volvemos a encontrar un tema que ya se había anticipado, de modo tímido, en nuestro texto: la oportunidad de una intervención sobrenatural que ilumine el camino humano hacia la verdad. Sólo que ahora no se habla de una posibilidad, sino de un hecho: la venida del Verbo, humillado hasta el extremo de tomar un cuerpo humano, nos ha estimulado, sin discusiones ni disputas, para entrar sobre nosotros mismos y mirar a la patria (III,20,42)⁶³.

Aquí nos recuerda Agustín las dos fuerzas que nos impulsan a aprender: la autoridad y la razón. Y como la autoridad más fuerte que conoce es la de Cristo, sabe con certeza que no debe separarse de esa

⁶¹ Aquí se coloca la conocida y no terminada discusión sobre el acceso que Agustín pudiera haber tenido a textos de Platón, de otros platónicos y de Plotino. Sobre este punto, cf. D. GENTILI, *Introduzione generale a SANT'AGOSTINO, Dialoghi I*, pp. XVII-XXIV. Agustín, como no pocos autores del medioplatonismo y del neoplatonismo, ve la posibilidad de una armonía entre las posiciones filosóficas de Platón y de Aristóteles, desde la cual podría construirse una filosofía universalmente válida.

⁶² Ya hemos visto cómo al inicio de la segunda dedicatoria a Romaniano se enumeran los obstáculos que nos apartan de la sabiduría (cf. II,1,1).

⁶³ Se entremezclan aquí dos intuiciones del pensamiento griego. Una está presente en un escrito platónico o pseudoplatónico, el *Epinomis* (988b), en el que se indica que Dios sabe muy bien que, si se hace maestro del hombre, el hombre lo seguirá y podrá así hacerse semejante a Dios gracias a la sabiduría. La otra, quizá más familiar a Agustín, se encuentra en los escritos de Plotino, que no duda en usar la imagen del regreso a la casa, del reencuentro con el padre, a la hora de explicar el ascenso del alma hacia la fuente de su existencia (cf. *Enéadas* I,6,7-9).

autoridad⁶⁴. En cuanto a lo que se refiere a la razón, Agustín quiere caminar rápido, no sólo por la fe, sino con la inteligencia, para llegar a la verdad⁶⁵. Los compañeros de viaje en los temas racionales más difíciles serán, sin duda, los platónicos, puesto que Agustín espera encontrar en su doctrina un pensamiento muy cercano a la revelación cristiana (III,20,43). Aunque se distingue netamente entre la autoridad y la razón (como ya vimos en los momentos iniciales de la discusión y, de modo especial, en los cambios de actitud de Trigeccio ante la autoridad de los sabios), el camino racional no excluye también una opción por una escuela concreta (en este caso, la platónica), aunque se supone que tal opción tiene motivos de fondo (no sólo racionales, sino también, como insinúa el texto, extrínsecos o de fe: el platonismo es visto como cercano a la fe cristiana)⁶⁶.

Algunas reflexiones conclusivas

Nos toca ahora retomar el camino recorrido para intentar un resumen que nos permita captar en su conjunto las propuestas del *Contra académicos* en lo que se refiere a la búsqueda de la verdad.

El ser humano se encuentra en un continuo proceso de cambios y de decisiones que van configurando la propia existencia. Todos quisiéramos tomar opciones correctas, encontrar caminos seguros, alcanzar metas satisfactorias. La felicidad, horizonte de nuestras decisiones, será siempre el objetivo central de toda existencia humana.

En el camino de búsqueda, el tema de la verdad y de nuestro acceso a ella cobra una importancia particular: la vida es algo demasiado grande y dramático como para permitirnos el renunciar a la opción, o para correr el riesgo de tomar una decisión equivocada. Las posiciones de los escépticos radicales (evitemos cualquier decisión sobre lo que

⁶⁴ «Mihi ergo certum est nusquam prorsus a Christi auctoritate discedere; non enim reperio valentiorum» (III,20,43).

⁶⁵ «Ita enim iam sum affectus, ut quid sit verum non credendo solum sed etiam intelligendo apprehendere impatienter desiderem» (III,20,43).

⁶⁶ Conviene no olvidar que en las *Retractaciones* Agustín se distancia de su entusiasmo juvenil hacia los platónicos, pues reconoce que hemos de defender de sus errores a la doctrina cristiana (cf. *Retractaciones* I,1,4). De todos modos, el criterio fundamental sigue en pie: si en *Contra académicos* Agustín muestra su simpatía por Platón es por el hecho de encontrarlo cercano al cristianismo. Cuando, con el pasar del tiempo, y por las críticas a ideas, sobre todo, de Porfirio, Agustín perciba con más claridad las diferencias y las contraposiciones entre aspectos del platonismo y la fe cristiana, la actitud no podrá no ser de rechazo o de distanciamiento.

no sea evidentemente cierto), de los académicos probabilistas (tomeamos decisiones según el criterio de lo probable o verosímil), y de los «dogmáticos» (decidamos y estemos seguros de poseer la verdad) presentan problemáticas diversas, que han sido en parte recogidas en el *Contra académicos*, si bien quedan aspectos por discutir con más atención (por ejemplo, los motivos que llevan a aceptar una visión materialista-sensualista de la vida y del conocimiento, como en los casos de los epicúreos y de los estoicos).

Agustín nos permite vislumbrar varios caminos para resolver las sombras de la duda y para superar el peligro del error. La *experiencia empírica* resulta ser una puerta de acceso a datos que, si bien no tienen una evidencia total e intrínseca, son suficientes para las opciones cotidianas: comer, beber, caminar, etc. Nos encontramos en el mundo de la opinión, que tiene un uso continuo, casi ininterrumpido, en la experiencia de todos los hombres. Desde luego, Agustín y sus amigos nos han mostrado que el mundo de la experiencia no excluye la posibilidad del error. Percepciones engañosas, o estados de somnolencia, pueden hacernos creer que sea verdad lo que no lo es. Pero siempre estamos obligados, lo queramos o no, a tomar posición ante lo que los sentidos nos presentan. Negarnos a ello es renunciar a vivir, renunciar a ser hombres para convertirnos en plantas o en piedras...

Junto a la experiencia empírica, encontramos la que podemos llamar *experiencia racional*. Somos capaces de descubrir o de alcanzar una serie de verdades metasensibles, que van desde las que conocemos por medio de las matemáticas (cuya validez universal demuestran que sí podemos conocer algo) hasta los principios más elevados de la dialéctica y la filosofía. Para estos últimos se requiere un esfuerzo mayor y una dedicación más profunda, pero ello no quita el que podamos caminar hacia esas verdades gracias a las facultades propias de nuestra alma espiritual.

El tercer camino es el de la *autoridad*. Son continuas las reflexiones sobre este tema en el *Contra académicos*, que arrancan con el uso inicial de los «antiguos» o «sabios» por parte de Licencio (si bien con reservas y vacilaciones) y que terminan con la aceptación de un «dux» que nos puede llevar hacia la verdad. La autoridad implica, desde luego, un motivo de aceptación: ¿cómo es posible considerar que Cicerón, Carnéades o incluso el mismo Agustín pueden enseñar algo, pueden ser fuente «autorizada» de alguna verdad?

Aceptar a uno como competente respecto de lo que dice es fac-

tible porque se reconocen en el portador de saber, en la «autoridad», dos cualidades fundamentales. La primera: poseer la sabiduría, estar en contacto con la verdad. Sólo por la sabiduría, se repite en distintas ocasiones, el sabio es sabio. Sin ella cae todo tipo de autoridad, todo tipo de «preeminencia» en algún campo específico del saber. El que uno sea sabio no obsta, de todos modos, a que el oyente pueda ejercer algún tipo de control sobre el valor de los contenidos que recibe del interlocutor autorizado. El sano recurso a las discusiones, como en la polémica entre estoicos, epicúreos y académicos, nos muestra hasta qué punto el valor de la autoridad puede ser medido, aceptado o rechazado, y el ejemplo inicial de las vacilaciones de Trigeo ante la autoridad de Cicerón resulta, en este sentido, paradigmático.

La segunda cualidad es la veracidad. No todos los hombres son sinceros, ni todos los sabios dicen la verdad. El engaño, la ficción, o incluso el error de buena fe, son una experiencia que nos lleva a desvelar las falsedades de Albicerio, la estrategia (histórica o imaginada) de los académicos, las equivocaciones de Cicerón, o la mentira de un caballero encontrado en un cruce de caminos⁶⁷. La veracidad, en algunos casos, puede ser probada. En otros, en cambio, es un supuesto «metaempírico», una disposición que normalmente tenemos y que nos permite suponer que la mayoría de la gente, y en especial aquellos que más nos quieren, son honestos, son verídicos, sin que podamos decir a ciencia cierta en qué fundamos esta suposición.

La experiencia de la autoridad justifica y permite la validez de hechos tan humanos como la educación y como el diálogo. No podemos hablar sin aceptar al otro como interlocutor (portador de algún saber) ni sin presuponer, al menos, ser capaces de decir algo que *sabemos*. El diálogo implica un continuo intercambio de papeles en el que los interlocutores combinan sus distintas *sabidurías* en un juego finísimo de relaciones que pueden llevarles a una mayor cercanía hacia la verdad. Desde luego, cabe siempre la posibilidad del engaño o, incluso, de la violencia de quien quiere imponer su punto de vista. Pero las patologías del diálogo no son suficientes para destruirlo ni para des-

⁶⁷ En la experiencia personal de muchos hombres, quien ha caído en las manos de un mal médico tiene grandes dificultades en poner su confianza en otros médicos, aunque sean buenos y veraces, según indica Agustín en *Confesiones* VI,4,6. En otras palabras, quien ha sufrido la experiencia de un engaño experimenta no pocas dificultades para poder fiarse de nuevo de otras personas...

cartar aquellas condiciones de posibilidad desde las cuales es posible su vigencia perenne en el mundo humano⁶⁸.

Junto a la experiencia, a la razón y a la autoridad, vimos abrirse paso, primero tímidamente, después de un modo más decisivo, el tema del acceso a la verdad a partir de una experiencia religiosa de *revelación*. A través de la ayuda ofrecida por Dios, el hombre puede alcanzar diversas metas y verdades, algunas asequibles de por sí a la razón, y otras que trascienden las posibilidades de nuestro intelecto. Agustín nos habla de este acceso a la verdad desde su propia experiencia espiritual, que supone un camino de acercamiento al cristianismo no fácil ni exento de dudas o de extravíos (como el que supuso el tiempo de permanencia de Agustín en la secta de los maniqueos). En el camino de la fe no se excluye el uso de la racionalidad, pues algunas verdades reveladas pueden ser comprendidas gracias a la razón. Pero el criterio fundamental de aceptación no radica en la evidencia empírica o intelectual, sino en la adhesión a la «Christi auctoritati» (cf. III,20,43), a la seguridad de haber encontrado en Cristo, en sus palabras y en sus ejemplos (III,19,42), el guía para llegar a la verdad, para alcanzar, desde ella, la felicidad⁶⁹.

Contra académicos termina de noche. Una lámpara ha iluminado en los últimos momentos a quien tuvo la difícil tarea de transcribir las reflexiones de los protagonistas. Alipio se siente gozoso por su derrota: gracias a ella ha podido avanzar un poco hacia la verdad. Licencio

⁶⁸ Como ya hemos indicado en otras ocasiones, nos parece equivocado creer que la posesión de la verdad imposibilita el diálogo y lleva a la imposición, como afirman algunos autores (cf., por ejemplo, R. LÓPEZ PÉREZ, *Maestros Innovadores. Educación, Política y Persuasión en los Sofistas*, Colección de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Bravo y Allende Ed., Santiago de Chile 1997). Más bien habría que afirmar lo contrario: cuando prescindimos de la verdad como horizonte desde el cual se construye el diálogo es cuando más fácilmente podemos caer en imposiciones o en totalitarismos de diverso tipo. Cf. JUAN PABLO II, carta encíclica *Veritatis splendor* (6-8-1993) n. 101, en *AAS* 85 (1993), 1212-1213; carta encíclica *Evangelium vitae* (25-3-1995), n. 20, en *AAS* 87 (1995), 422-424.

⁶⁹ La filosofía que Agustín persigue (sea aristotélica, platónica o de cualquier otro tipo) será juzgada a partir de su armonía con lo que la verdad cristiana indica, de forma que el pensador creyente puede contar con elementos de juicio que le enriquecen profundamente en su camino intelectual, sin menoscabo de la propia autonomía. Lo recuerda la encíclica *Fides et ratio* en el n. 79: «La verdad revelada, al ofrecer plena luz sobre el ser a partir del esplendor que proviene del mismo Ser subsistente, iluminará el camino de la reflexión filosófica. En definitiva, la Revelación cristiana llega a ser el verdadero punto de referencia y de confrontación entre el pensamiento filosófico y el teológico en su recíproca relación. Es deseable pues que los teólogos y los filósofos se dejen guiar por la única autoridad de la verdad, de modo que se elabore una filosofía en consonancia con la Palabra de Dios» (JUAN PABLO II, carta encíclica *Fides et ratio* (14-9-1998), n. 79, en *AAS* 91 (1999), 66-67; versión española de Libreria editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998).

y Trigeccio esperan, decepcionados, una respuesta de Alipio a la larga exposición de Agustín. Agustín ironiza sobre el poco valor de sus argumentos⁷⁰, e invita a los jóvenes a leer a Cicerón para rebatir, de este modo, al Alipio que está dispuesto a defender las ideas del mismo Agustín (III,20,45). En el fondo de los corazones brilla una luz especial. Agustín ha descubierto, en Cristo, el camino hacia la verdad, la nave segura para llegar al ansiado puerto de la sabiduría, la esperanza de conseguir la felicidad que tanto ansía el corazón humano. No quiere apartarse jamás de su Maestro. Sin quererlo, Agustín ha llegado a ser un guía espiritual de todos los hombres que buscan, con sinceridad, con pasión, un poco de claridad en medio de las tempestades de nuestro mundo inquieto y necesitado de certezas...⁷¹.

Summary: *St. Augustine's Contra academicos invites us to meditate on the roads that man uses to journey towards truth, truth that is a source of deep joy and the goal of authentic philosophy. This article underlines the importance for St. Augustine of experience, reason, authority and faith as means to the fullness of truth. It also describes the dangers that Augustine sees in the different methods employed.*

Key words: St. Augustine, skepticism, experience, reason, authority, dialogue, faith.

Palabras clave: san Agustín, escepticismo, experiencia, razón, autoridad, diálogo, fe.

⁷⁰ En *Retractaciones* I,1,4, Agustín corregirá este juicio peyorativo, para decir que su argumentación fue válida y que pudo vencer así a sus rivales escépticos.

⁷¹ Cf. JUAN PABLO II, carta apostólica *Augustinus Hipponensis* (28-8-1986), [n. 33], en *AAS* 79 (1987), 167.