

La participación en la filosofía de San Agustín

Quis explicat quomodo sint participes unius simplicis multi? (1)

Although St. Augustine very frequently uses the language of participation, very little attention has been paid to this theme in his thought (2).

La participación platónica es el alma de la filosofía de San Agustín, el centro unificador de donde salen y adonde convergen las grandes líneas del sistema. Dios es el Ser, la Verdad y el Bien. Los seres creados participan del Ser, de la Verdad y del Bien. El hombre en particular participa del Ser para ser, de la Verdad para conocer y del Bien para amar, ser bueno y feliz.

¿Por qué San Agustín ha asumido y hecho suya la teoría platónica de la participación? Sencillamente, porque la encuentra refrendada y garantizada por la Escritura. Como ha escrito E. zum Brunn, San Agustín hace «una lectura ontológica de la Escritura» (3). En efecto, lee en ella que Dios es el Ser, que es el Mismo y el Idéntico, que es el Ser simple e inmutable... Halla incluso la expresión misma de «participación en el Ser»: *participatio in Idipsum*.

Una vez más constatamos que en el pensamiento agustiniano convergen dos influencias fundamentales: la de la Revelación cris-

(1) *Enarr* 146, 11.

(2) V. J. BOURKE: *Augustine's view of reality*, Vilanova University 1964, p. 117.

(3) «Exégèse augustinienne de Ego sum qui sum et la métaphysique de l'Exode», en *Dieu et l'être* (Paris, 1978), p. 163 y pp. 156-161.

tiana y (subordinada a ella) la de la filosofía platónica y neoplatónica. El pensamiento filosófico de San Agustín es un platonismo cristiano (4).

I. — EL SER POR ESENCIA Y LOS SERES POR PARTICIPACION

Essentia, non participatione (5)

1. — *Enarratio in psalmum 135, 4-3*

Dios es el autor de las cosas buenas y, por tanto, ha de ser mejor que todas ellas. Sin embargo el salmo le llama simplemente bueno: *bonus Dominus* (6).

Entendamos: Dios es de tal manera bueno que sólo El merece el nombre de bueno, *proprie bonus*. Y la razón es que Dios es bueno, no por participación de una bondad ajena, sino por su propia bondad.

«Bonus est Dominus»: si tamen intelligas proprie bonum, a quo sunt caetera bona. Omnia enim bona ipse fecit: ipse est bonus quem nemo fecit. Ille bono suo bonus est, non aliunde participato bono».

Las cosas son buenas: son buenos el sol, la luna, las estrellas; es buena la tierra; son buenos los animales; es bueno el hombre y es bueno el ángel. Para decir la bondad de las cosas, aplicamos el adjetivo «bueno» a cada nombre, a cada sustantivo. En cambio, Dios es el Bien: para decir la bondad de Dios, sustantivamos el adjetivo, es decir, sustancializamos la cualidad.

«Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus: caelum bonum, angelum bonum, hominem bonum. Ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum».

(4) En la terminología agustiniana, los términos *natura*, *substantia* y *essentia* son rigurosamente sinónimos. Refiriéndose al ser de Dios, SAN AGUSTÍN dirá indistintamente: *natura veritatis* (*Sermo* 126, 15), *essentia veritatis* y *substantia veritatis* (*Trin* VIII, 1). SAN AGUSTÍN explica el sentido de su terminología en: *Civ Dei* XII, 2; *Trin* V, 2, 3; VII, 5, 10; *Mor Man* 2, 2; etc.

(5) *Trin* VI, 5, 7.

(6) Textos escriturísticos en que se basa SAN AGUSTÍN en este comentario: Salmo 134, 3: «Laudate Dominum, quoniam bonus, Dominus»; Mt 19, 17: «Nemo bonus nisi solus Deus»; Mt 12, 35: «Homo bonus de bono thesauro cordis sui profert bonum»; Ex 3, 14: «Ego sum qui sum».

Más adelante comentaremos la diferencia que media, según San Agustín, entre los bienes compuestos y el Bien simple, entre los bienes determinados y el Bien indeterminado.

El texto termina como empezó. Hay un bien *alio bono bonum* y un Bien *seipso bonum*. Sólo Dios es propiamente bueno: *proprie bonus*.

«Nonne stimulavit nos ad quaerendum et ad distinguendum quid sit bonum alio bono bonum et bonum seipso bonum? Quam ergo bonum est a quo sunt omnia bona? Omnino nullum invenias bonum quod non ab illo sit bonum. Bonum bona faciens sicuti est proprie sic et bonum est proprie».

Notemos este final: sólo Dios es bueno, del mismo que sólo Dios es. En efecto, como señalará innumerables veces San Agustín, el nombre de Dios, según la Escritura, es el Ser: ipsum esse se vocari respondit. Las cosas son y no son, sólo Dios es verdaderamente.

«Ita enim ille est ut in eius comparatione ea quae facta sunt non sint. Illo non comparato, sunt; quoniam ab illo sunt. Illi autem comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est».

En conclusión, Dios es el verdadero Ser, del mismo modo que es el verdadero Bien: est enim est, sicut bonorum bonum, bonum est.

2. — De Trinitate VIII, 3, 4-5

San Agustín empieza por enumerar, como en el texto anterior, una larga serie de cosas buenas. Y enseguida advierte: en todos estos casos, para expresar la bondad de las cosas (por ejemplo, «alma buena»), decimos dos cosas: aliud quo animus est, aliud quo bonus. Suprimamos el sustantivo, absoluticemos el adjetivo: así podremos hacernos una idea del Bien en sí (ipsum bonum).

«Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum si potes; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni».

De otro modo, en las cosas buenas, el sujeto y su bondad se distinguen; en el Bien, que es Dios, ambos se identifican: non bonus animus aut bonus angelus aut bonum caelum; sed bonum bonum.

Dios es el Bien: no recibe de otro la bondad, y de él procede toda bondad: non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Las cosas son buenas porque participan del Bien (*participatione boni*); Dios es el Bien de quien participan las cosas.

«Cum audis bonum hoc et bonum illud..., si potueris sine illis quae participatione bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt..., perspexeris Deum».

El Bien en sí es el Bien supremo (*ipsum bonum ac per hoc etiam summum bonum*), es el Bien verdadero y simple (*veritas et simplex bonum*) y, por tanto, el Bien inmutable (*incommutabile bonum*).

3.—*In Ioannis Evangelium 39, 8*

El texto es una ascensión de lo real participado a lo real Absoluto, de los entes al Ser. Si existen realidades buenas, es que existe la Bondad; si existen realidades verdaderas, es que existe la Verdad, etc. (7).

El punto de partida es la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad del espíritu creado: *Deus incommutabilis est, anima mutabilis. Dios es inmutable, señal de que no participa, sino que es: hoc est quod est. El alma es mudable: modo bona, modo mala...; señal de que no es la Bondad, sino que participa de la Bondad.*

«Quando capit anima ex Deo unde sit bona, participando fit bona: quomodo tuus oculus participando videt. Nam lumine abstracto non videt, cuius particeps factus videt».

Luego existe la Bondad perfecta y absoluta, que hace posibles las bondades participadas; existe la Verdad esencial, por la que son veraces todos los veraces, etc.

«Si pia est anima, est pietas apud Deum, cuius fit particeps anima; si est casta anima, est castitas apud Deum, cuius est particeps anima; si est bona anima, est bonitas apud Deum, cuius est particeps anima; si est verax anima, est veritas apud Deum, cuius est particeps anima».

4.—*De Trinitate V, 10, 11*

En las cosas que son grandes por participación de la grandeza, hay distinción entre ser y ser grande: una cosa es ser *casa* y otra ser *casa grande*.

(7) Textos de la Escritura citados: Io 8, 26: «Qui misit me verax est»; Io 14, 6: «Ego sum via et veritas et vita»; Ex 3, 14; Io 8, 24: «Nisi credideritis quia Ego sum».

«In rebus quae participatione magnitudinis magnae sunt, quibus est aliud esse, aliud magnas esse, sicut magna domus et magnus mons et magnus animus; in his ergo rebus aliud est magnitudo, aliud quod ab ea magnitudine magnum est, et prorsus non hoc est magnitudo quod est magna domus».

En cambio, la grandeza de la que participan las cosas grandes es grandeza verdadera (*vera magnitudo*), es grandeza en sí (*ipsa magnitudo*), es grandeza primera y suprema (*primitus magna*).

«Sed illa est vera magnitudo, qua non solum magna est domus quae magna est, et qua magnus est mons quisquis magnus est; sed etiam qua magnum est quidquid aliud magnum dicitur: ut aliud sit ipsa magnitudo, aliud ea quae ab illa magna dicuntur. Quae magnitudo utique primitus magna est, multoque excellentius quam ea quae participatione magna sunt».

Dios no puede ser grande por participación de la grandeza: en tal caso la grandeza sería superior a Dios. Dios es la misma grandeza.

«Deus autem quia non ea magnitudine magnus est quae non est quod ipse, ut quasi particeps eius sit Deus cum magnus est; alioquin illa erit maior magnitudo quam Deus, Deo autem non est aliquid maius. Ea igitur magnitudine magnus est qua ipse est eadem magnitudo».

En Dios es lo mismo ser y ser grande: hoc est enim Deo esse, quod est magnum esse.

Lo dicho de la grandeza de Dios vale también de todos los atributos que se predicán de Dios absolutamente (no relativamente) y con propiedad (no metafóricamente).

«Hoc et de bonitate et de aeternitate et de omnipotentia Dei dictum sit, omnibusque omnino praedicamentis quae de Deo possunt pronuntiari, quod ad se ipsum dicitur, non traslate ac per similitudinem, sed proprie: si tamen de illo proprie aliquid dici ore hominis potest».

5.— *El Ser verdadero*

Resumamos las aportaciones de los textos. Según la teoría de la participación, para hallar la explicación última de las perfecciones de los seres, hay que ascender hasta un Ser primero o principal o supremo, que no depende de otro para ser lo que es, sino

que lo es por sí mismo: *essentia, non participatione* (8); y del que todos los seres dependen para ser lo que son.

«Videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est et non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo nihilque amittente» (9).

Este Ser supremo, este Bien supremo, etc. es *verdadero*: es verdaderamente (*est vere*), es verdaderamente *bueno*, etc. Es decir, posee cada perfección en toda su plenitud, de manera que puede ser llamado el mismo Ser (*ipsum esse*), el mismo Bien (*ipsum bonum*), etc. En cambio, los seres por participación poseen la perfección sólo *en parte*: son y no son, son buenos y no son buenos (10), etc. Y, por tanto, no son verdaderos, es decir, no son verdaderamente, no son verdaderamente buenos, etc.

El mismo lenguaje, que dice de modo predicativo las perfecciones de los seres, tiene que ser forzado para poder expresar de algún modo la perfección subsistente: Dios *est est, (est) bonum bonum*.

Señalemos finalmente las dos características esenciales del Ser y del Bien supremo, que expondremos más detalladamente a continuación: es simple (*simplex bonum*) y, por consiguiente, es inmutable (*incommutabile bonum*) (11).

II.—EL SER SIMPLE Y LOS SERES COMPUESTOS

Tu solus es, quia solus simpliciter es (12)

A.—IDENTIDAD DE SER Y TENER

1.—*De Civitate Dei, XI, 10*

San Agustín destaca primero en términos breves y claros los dos elementos esenciales de la participación: la simplicidad (o

(8) *Trin* VI, 5, 7.

(9) *Mor Man* 4, 6.

(10) Cf. *Trin* VIII, 3, 5: «possunt alias dici etiam non bona».

(11) Omito el análisis de otros textos menores sobre la participación: *Enarr* 147, 22; *De div. quaest.* 83, 24, etc. En cambio la célebre *quaestio* 46, *De ideis*, y la *quaestio* 23 los estudiaré despacio en un trabajo posterior y complementario del presente.

(12) *Conf* XIII, 3, 4.

la composición) y su consecuencia la inmutabilidad (o la mutabilidad): Est bonum solum simplex, et ob hoc incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia.

El Bien Simple, que es Dios, es simple, porque no participa, o como dice San Agustín con una fórmula característica y profunda, porque es lo que tiene: ideo simplex dicitur quoniam quod habet hoc est.

En el Ser simple, explica San Agustín, no hay distinción entre lo que es y lo que tiene, entre el sujeto y su perfección. Y por tanto no puede separarse el tener del ser, ni la perfección del sujeto. Lo contrario ocurre en los seres compuestos.

«Propter hoc natura dicitur simplex, cui non sit aliquid habere, quod vel possit amittere; vel aliud sit habens, aliud quod habet; sicut vas liquorem, aut corpus colorem, aut aer lucem sive fervorem, aut anima sapientiam. Nihil enim horum est id quod habet: nam neque vas liquor est, nec corpus color, nec aer lux sive fervor, neque anima sapientia est. Hinc est quod etiam privari possunt rebus quas habent, et in alios habitus vel qualitates verti atque mutari, ut et vas evaquetur humore quo plenum est, et corpus decoloretur, et aer tenebrescat sive frigescat, et anima desipiat».

Y aunque es verdad que, en los seres compuestos, a veces es inseparable de hecho el tener, del ser y la cualidad, de la sustancia, sin embargo la distinción entre los mismos es esencial.

«Ac per hoc quamvis a corpore incorruptibili inseparabilis incorruptibilitas sit, aliud est tamen substantia qua corpus dicitur, aliud qualitas eius qua incorruptibile nuncupatur. Et ideo etiam sic non hoc est quod habet. Anima quoque ipsa, etiamsi semper sit sapiens, sicut erit cum liberabitur in aeternum, participatione tamen incommutabilis sapientiae sapiens erit, quae non est quod ipsa».

Termina el texto con una definición formal del Ser simple, que recapitula todos los elementos de la exposición.

«Secundum hoc ergo dicuntur illa simplicia, quae principaliter vereque divina sunt, quod non aliud est in eis qualitas, aliud substantia, nec aliorum participatione vel divina vel sapientia vel beata sunt».

2.—*In Ioannis Evangelium 19, 11-13*

Las palabras *habet vitam Pater in semetipso* (13) las interpreta siempre San Agustín en términos de participación: Dios no participa de una vida ajena, sino que es la misma vida.

«Non alibi habet vitam, sed in semetipso. Vivere quippe suum in illo est: non aliunde, non alienum est: non quasi mutuatur vitam, nec quasi particeps fit vitae, eius vitae quae non est quod ipse: sed habet vitam in semetipso, ut ipsa vita sibi sit ipse».

En otras palabras, *quod habet hoc est. Dios es la vida que tiene.* No hay en Dios distinción entre *ser* y *tener*. Dios es *simple*.

¿Cómo llega San Agustín a esta conclusión? A partir de la consideración de la inmutabilidad. Dios es inmutable, luego es el Ser. El alma es mudable, luego no es el Ser, sino que participa del Ser.

«Vivit Deus, vivit et anima: sed vita Dei immutabilis est, vita animae mutabilis est. Deus nec proficit, nec deficit, sed est ipse semper in se, est ita ut est: non aliter nunc, aliter postea, aliter antea. Animae vero vita valde aliter atque aliter: vivebat stulta, vivit sapiens; vivebat iniqua, vivit iusta; nunc meminit, nunc obliviscitur; nunc discit, nunc discere non potest; nunc perdit quod didicerat, nunc percipit quod amiserat, mutabilis vita animae».

Dios es inmutable, señal de que en Dios ser es idéntico a ser sabio o ser justo. El hombre es mudable, señal de que no hay en él identidad entre ser hombre y ser sabio o ser justo: aliud illi est esse animam, aliud vero esse sapientem, esse iustam. Por tanto el alma no es lo que tiene; por tanto recibe de otro lo que tiene: *cum erigit se ad aliquid quod ipsa non est, et quod supra ipsam est, et a quo ipsa est, percipit sapientiam, iustitiam.*

Vemos, pues, cómo la inmutabilidad es la *ratio cognoscendi* de la simplicidad: conocemos que Dios es el Ser, porque es inmutable. Pero la *ratio essendi* de la inmutabilidad es la simplicidad: Dios es inmutable porque es simple, porque es el Ser. Quare nescit mutabilitatem? Quia vita est in semetipso... Si participando haberet vitam, posset et amittendo esse sine vita.

Siempre que San Agustín comenta este texto del Evangelio,

(13) Io 5, 26: «Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso».

reproduce substancialmente la misma exégesis y repite la misma fórmula: Dios es lo que tiene.

«Ipse existendo vita habet vitam, et ipse est quod habet, et quod vita est in ipso, ipse est in se ipso. Nos autem non ipsa vita, sed ipsius vitae participes sumus» (14).

«Non enim sicut creatura, ita Dei Filius ante incarnationem et ante assumptam creaturam..., aliud est et aliud habet: sed hoc ipsum est quod et id quod habet» (15).

Así pues, la fórmula quod habet hoc est expresa, en el pensamiento agustiniano, la simplicidad de Dios y lo distingue de los seres compuestos, y por tanto mudables, que no son lo que tienen: quod habet hoc est; tu aliud es, aliud habes (16).

«Mutabilis est mens nostra... Et ideo non est ipsa substantia verissime simplex, cui non hoc est esse quod nosse: potest enim esse nec nosse. At illa divina non potest, quia id quod habet est. Ac per hoc non sic habet scientiam, ut aliud illi sit scientia qua scit, aliud essentia qua est; sed utrumque unum. Nec utrumque dicendum est, quod simpliciter unum est» (17).

B. — IDENTIDAD DE LA SUBSTANCIA Y LA CUALIDAD

1. — *De Trinitate VIII, 1, 2*

El contexto es trinitario. La Escritura llama a Cristo «la Sabiduría del Padre» (18). ¿Quiere esto decir que el Padre no es sabio con una sabiduría propia, sino que sólo se llama sabio porque

(14) *Ioan* 70, 1. Cf. *Ioan* 54, 7.

(15) *Trin* I, 12, 26.

(16) *Ioan* 48, 6.

(17) *Ioan* 99, 4. Cf. *Trin* XV, 17, 28. La definición agustiniana de Dios como el Ser que *quod habet hoc est* influirá profundamente en el pensamiento medieval cristiano. Escribe GILSON: «Cette formule sera l'une des origines de la doctrine médiévale sur la distinction entre l'essence et l'existence, particulièrement telle que Boèce la concevra». *Introd. à l'étude de S.A.* (Paris 1929), p. 280. La composición de esencia y existencia (en los seres) no aparece nunca en SAN AGUSTÍN. La participación agustiniana por composición (recepción de la perfección en un sujeto) supone que el sujeto *ya es* (es hombre) y por la participación *es más y mejor* (es hombre sabio, bueno, feliz). Así entendida la participación, no puede evidentemente aplicarse a la existencia: si el sujeto *todavía no es*, ¿cómo puede participar del ser?; y si el sujeto *ya es*, ¿qué necesidad tiene de participar del ser?

(18) 1 Cor 1, 24: «Christum Dei virtutem et Dei sapientiam».

causa (engendra) la Sabiduría? Entonces un ser podría ser llamado sabio por dos razones: o porque participa de la sabiduría (sería el caso del hombre), o porque causa la sabiduría (sería el caso de Dios).

En el primer caso, el hombre sabio es un ser compuesto de dos elementos: substancia y cualidad, o sea, de lo que es (es hombre) y de lo que participa (la sabiduría). Lo mismo que, en un cuerpo blanco, una cosa es la substancia (el cuerpo) y otra la cualidad (la blancura).

En el segundo caso, si Dios es sabio sólo porque causa la sabiduría, también será compuesto: habrá distinción en Dios entre su ser y su sabiduría.

Por tanto, la simplicidad de Dios sólo se salva, si Dios es sabio con una sabiduría propia, identificada con su ser. Es decir, que Dios no es sabio, porque causa la Sabiduría; sino que causa la Sabiduría, porque es sabio.

«Quod si et Pater qui genuit sapientiam, ex ea fit sapiens, neque hoc est illi esse quod sapere, qualitas eius est Filius, non proles eius; et ibi non erit iam summa simplicitas. Sed absit ut ita sit; quia vere ibi est summe simplex essentia: hoc ergo est ibi esse quod sapere» (19).

La afirmación central de todo este razonamiento es que Dios es simple y, por tanto, su ser y su sabiduría se identifican: hoc est ibi esse quod sapere. Textos similares abundan: *In illius (Dei) naturae simplicitate mirabili, non est aliud sapere, aliud esse; sed quod est sapere hoc est et esse* (20).

2.— De Trinitate XV, 5, 8

Decir que, en Dios, la sabiduría o la bondad, etc. se identifican con el ser, equivale a decir que, en Dios, las cualidades se identifican con la substancia.

Nuestro lenguaje es predicativo: al hablar, decimos algo de algo, atribuimos un predicado a un sujeto. Pero en Dios no hay distinción entre el sujeto y los predicados del sujeto, entre la substancia y las cualidades de la substancia. Por esto, al hablar

(19) Cf. un poco antes: «Non aliud in Patre intelligi esse aliud sapientem esse, ut non hoc ipso sit quo sapiens est; quod de anima intelligi solet, quae alias insipiens, alias sapiens est, velut natura mutabilis et non summe perfecteque simplex». La cuestión de si SAN AGUSTÍN, en *De Trinitate*, corrige o solamente aclara lo que había escrito en algunos textos primerizos, puede verse en C. BOYER, *L'idée de vérité dans la phil. de S.A.* (Paris, 1920), pp. 90-93.

(20) *Trin XV*, 13, 22.

de Dios, hay que corregir el lenguaje y sobreentender un sentido substancial tanto en el sujeto como en los predicados, tanto en la substancia como en las cualidades.

«Si dicamus (de Deo): aeternus, immortalis, incorruptibilis, immutabilis, vivus, sapiens, potens, speciosus, iustus, bonus, beatus, spiritus; horum omnium novissimum quod posui (o sea, *spiritus*) quasi tantummodo videtur significare substantiam, caetera vero huius substantiae qualitates: sed non est ita in illa ineffabili simplici natura. Quidquid enim secundum qualitates illic dici videtur, secundum substantiam vel essentiam est intelligendum. Absit enim ut spiritus secundum substantiam dicatur Deus, et bonus secundum qualitatem: sed utrumque secundum substantiam».

C.—IDENTIDAD ENTRE LAS CUALIDADES O PERFECCIONES

1.—*De Trinitate VI, 6, 8*

El ser participado es múltiple, no simple. El cuerpo no es simple: *aliud est magnitudo, aliud color, aliud figura*. Por eso es mudable: el cambio supone distinción entre lo que cambia y lo que permanece: *potest colore mutato manere eadem figura*. El espíritu tampoco es simple: *aliud (est) cupiditas, aliud timor..., et alia magis et alia minus...* Por eso es mudable: *nihil simplex mutabile est*.

En cambio el ser de Dios es a la vez simple y múltiple. Las perfecciones de Dios son múltiples, pero se identifican entre sí y con el ser de Dios.

«Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indigne dici videtur, sed eadem magnitudo eius est quae sapientiae; non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse» (21).

2.—*De Trinitate VI, 4, 6*

Para hacer comprender de algún modo esta misteriosa simplicidad de Dios, San Agustín aduce el ejemplo de las virtudes. Si

(21) Cf. *Civ Dei VIII, 6*.

dos hombres son iguales en la virtud de la fortaleza, lo serán también necesariamente en las demás virtudes de prudencia, templanza y justicia. En efecto, si dijéramos que A y B tienen igual fortaleza, pero que la prudencia de A es mayor que la de B, se seguiría que la fortaleza de B no sería tan prudente como la de A y, por tanto, la misma fortaleza no sería igual.

Así, pero de modo incomparablemente superior, en la simplicidad múltiple o en la multiplicidad simple de Dios, las cualidades o perfecciones se identifican entre sí y con el ser de Dios.

«Quanto ergo magis in illa incommutabili aeternaque substantia incomparabiliter simpliciore quam est animus humanus haec ita se habent?... Deo hoc est esse quod est fortem esse, aut iustum esse, aut sapientem esse, et si quid de illa simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia eius significetur».

Los nombres de Dios son muchos, pero el ser de Dios es uno y el mismo: in Deo omne quod dicitur idipsum est (22).

D.— EL SER-FORMA Y LOS SERES FORMADOS

Decir que los seres están compuestos de substancia y cualidad es lo mismo que decir que están compuestos de materia informe y forma. Y decir que en el Ser hay identidad de substancia y cualidad, o sea, que su cualidad es substancial o subsistente, equivale a decir que el Ser es Forma.

Los seres corporales son doblemente compuestos. Primero, la materia informe recibe la forma (de caballo, por ejemplo); con esta primera formación y composición el caballo ya es caballo. Segunda, el cuerpo recibe la forma de la salud, o de la belleza, etc.; con esta segunda formación y composición el caballo es caballo sano, bello, etc.

La estructura ontológica de los seres espirituales (el ángel, por ejemplo) es menos compuesta. El ángel carece de la primera composición. La forma que hace ser al ángel no informa ninguna materia informe, sino que subsiste en sí misma. Ese estado inicial en que el ángel ya es ángel, pero todavía no es ángel sabio, ni bueno, ni feliz, lo llama San Agustín materia informe espiritual. La formación consistirá en que el ángel libremente alcance la sa-

(22) *Sermo* 341, 8.

biduría, la bondad, la felicidad, y pase de ser *incoata creatura* a ser *perfecta creatura*.

El Ser absoluto no tiene ninguna clase de composición. No es un formable formado, sino que es sólo Forma.

«(Simplicitas Dei) ubi non formabile aliquid formatum vel reformatum est, sed forma; neque informis, neque formata, ipsa ibi aeterna est immutabilisque substantia» (22 bis).

E.—EL SER SIMPLE Y MULTIPLE

El Ser simple de San Agustín no es el Uno de Plotino. La filosofía de Plotino pone la simplicidad en el Uno y la multiplicidad en la Inteligencia. La filosofía cristiana de San Agustín concibe a Dios como un ser a la vez y en el mismo nivel simple y múltiple: *multiplex enim, quoniam multa sunt quae habet; simplex autem quia non aliud quam quod habet est* (23).

El texto de *La Ciudad de Dios*, que hemos analizado anteriormente, termina explicando cómo la multiplicidad del ser de Dios no obsta a su simplicidad, porque *quae habet haec et est, et ea omnia unus est* (24).

Señalada así brevemente la diferente concepción de la simplicidad de Dios en Plotino y en San Agustín, podemos resumir y concluir que Dios es simple: *simplex est natura veritatis* (25). No hay en Dios distinción entre ser y tener, ni entre el sujeto y su perfección, ni entre las perfecciones o cualidades entre sí (26). Siendo Dios

(22 bis) *Trin* XV, 16, 26. Cf. *Sermo* 117, 2, 3: «Forma non formata». Para un estudio más amplio del tema, me remito a mis trabajos: «La conversión de la materia a la forma», en *Espíritu* 23 (1974), 53-65; «Nota sobre la materia informe espiritual», en *Espíritu* 24 (1975), 127-133. Surge de nuevo en la metafísica agustiniana el problema del primer sujeto. ¿Cuál es el sujeto de la primera forma? En una filosofía, como la platónica, en la que vige la ecuación fundamental: ser = forma; lo que no es forma (la materia informe corporal) no puede ser sujeto; y lo que es forma (la materia informe espiritual) no puede ser el primer sujeto. Convertir los modos de *conocer* humanos en modos de *ser*: vicio radical del platonismo.

(23) *Epist* 169, 2, 7.

(24) *Civ Dei* XI, 10. El pasaje de la Escritura aludido en los dos últimos textos es Sap 7, 22: «Spiritus Sapientiae multiplex». Cf. *Trin* VI, 10, 11; y IV, 1, 3: «omnia unum».

(25) *Ioan* 40, 5. Cf. *Sermo* 126, 11, 15: «simplex est ineffabili simplicitate».

(26) La afirmación de que no hay en Dios composición de materia y forma, de que Dios es simple porque es pura Forma, sólo aparece una vez en *De Trinitate*, en el libro XV, 16, 26.

absolutamente simple, es impropio, según San Agustín, llamarlo substancia, porque este nombre implica composición y mutabilidad: *res mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae*. Debería reservarse para Dios el nombre de «esencia»: *ita ut solum Deum dici oporteat essentia* (27).

III.—EL SER INDETERMINADO Y LOS SERES DETERMINADOS

Omnia est quia nihil est (28)

Una vez establecida la distinción entre el Ser supremo y original, y los seres participados y originados; y una vez determinada su diferencia esencial, a saber, la simplicidad del primero y la composición de los segundos, estudiaremos a continuación sus propiedades y diferencias derivadas. Pueden resumirse así: el Ser supremo y simple es indeterminado e inmutable; los seres participados y compuestos son determinados y mudables.

Consecuentemente, el Ser indeterminado e inmutable es el Ser verdadero, sin composición con el no ser: no es *aliquo modo*, sino que *est est*; no es *modo illud et modo aliud*, sino que es siempre *eodem modo*, o sea, *est est*. Los seres determinados y mudables no son *verdaderamente*, están compuestos de no ser, son y no son: sólo son *aliquo modo* y *aliter atque aliter*.

El Ser simple es indeterminado. Los textos no son muy abundantes. San Agustín ha pensado más el tema de la inmutabilidad que el de la indeterminación de Dios.

Decimos la bondad de los seres compuestos, uniendo un adjetivo (la bondad) a un sustantivo (el sujeto): *bona terra, bonum caelum*... Decimos la Bondad del Ser simple, sustantivando el adjetivo.

«Bonum hoc et bonum illud: tolle hoc et illud et vide ipsum bonum...» (29)

«Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus: caelum bonum, angelum bonum, hominem bonum. Ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum» (30).

(27) *Trin* VII, 5, 10.

(28) *Sermo* 28, 2.

(29) *Trin* VIII, 3, 4.

(30) *Enarr* 134, 4.

Otras veces, para expresar la Bondad del Ser simple, San Agustín repite dos veces el mismo término, la primera con valor de adjetivo, la segunda con valor de sustantivo (31).

«Non bonus animus, aut bonus angelus, aut bonum caelum, sed bonum bonum» (32).

«Est enim est, sicut bonorum bonum bonum est» (33).

En una palabra, el Bien simple es indeterminado, es decir, es un Bien «sin esencia», del que no sabemos qué (bien) es: bonum omnis boni, unde omne bonum, bonum cui non additur quid sit, ipsum bonum (34).

Precisemos un poco más y desentrañemos el sentido de este peculiar lenguaje agustiniano. El Ser simple es indeterminado y, por tanto, posee en plenitud cada una de sus perfecciones: es verdaderamente lo que es. En cambio los seres compuestos sólo poseen de modo limitado la perfección de la que participan, sólo son (lo que son) «de algún modo», «en alguna medida».

«Deus) summe est et facit esse quidquid aliquo modo est» (35).

«Bonum est quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed est est» (36).

Dos observaciones a estos textos agustinianos. La primera, que San Agustín hace suyo el principio spinoziano: *omnis determinatio negatio*. Indeterminación quiere decir afirmación, plenitud de la perfección. El Ser simple, al no ser nada, lo es todo: ideo omnia est quia nihil horum est (37).

La segunda, que San Agustín entiende el principio en su sentido spinoziano, no en el sentido que le dará Hegel. Según Spinoza, no todo lo que determina limita: los Atributos determinan a la Substancia, pero no la limitan (38). De modo semejante, San Agustín concibe el Ser simple, no como un Incognoscible, más allá del Ser, de la Vida, de la Inteligencia, etc., sino como un Ser indeterminado, una vida indeterminada, una Sabiduría indeterminada, etc.

(31) En el caso del verbo ser, la primera con sentido de cópula; la segunda con sentido substancial o subsistente.

(32) *Trin VIII*, 3, 4.

(33) *Enarr 134*, 4.

(34) *Enarr 26* (sermo II), 8.

(35) *Civ Dei XXII*, 24, 1.

(36) *Conf XIII*, 31, 46.

(37) *Sermo 28*, 2. Cf. PLOTINO, *Enéadas*, VI, 5, 12.

(38) Cf. J. PEGUEROLES, «¿Teología negativa en la Ética de Spinoza?», en *Pensamiento* 33 (1977), 251-267.

IV.—EL SER INMUTABLE Y LOS SERES MUDABLES

Esse nomen est incommutabilitatis (39)

La segunda consecuencia de la simplicidad del Ser verdadero es la inmutabilidad. Son innumerables y por demás conocidos los textos agustinianos que resaltan la inmutabilidad de Dios y la mutabilidad de las criaturas. He escogido, para el análisis, cuatro textos en los que San Agustín hace una lectura ontológica de otros tantos pasajes de la Escritura.

1.—*Sermo 7, 7 y Sermo Denis II, 5*

El texto del Exodo: «Yo soy el que soy» (40), lo interpreta San Agustín en sentido ontológico y lee: Yo soy el Ser verdadero, el Ser auténtico (*esse verum, esse sincerum, esse germanum*), porque soy inmutable. Lo que cambia no es (ya no es, todavía no es; fue, será); sólo lo eterno es.

«Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum, non habet nisi qui non mutatur».

El otro comentario, paralelo y casi contemporáneo (41), reproduce la misma interpretación: Dios es *ipsum est*.

«Attendite quod dictum est ad Moysen, cum Dei nomen inquireret: Ego sum qui sum. Quidquid aliud est, in illius comparatione nec est. Nescit nulla ex parte mutari quod veraciter est. Omne quidquid mutatur et fluitat et quodam tempore immutari non cessat, fuit et erit: non in eo comprehendis *est*. Deus autem non habet fuit et erit. Quod autem fuit, iam non est: quod erit, nondum est; et quod sic venit ut transeat, ideo erit ut non sit. Cogitate si potestis: ego sum qui sum. Nolite voluntatibus volvi, nolite voluntariis et temporalibus cogitationibus agitari. State ad *est*, state ad *ipsum est*» (42).

(39) *Sermo 7, 7*.

(40) Además del Exodo, se cita el salmo 101, 27: «Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es».

(41) El sermón 7 se fecha en 397; el sermón Denis II, en 399.

(42) La lista completa de los comentarios de SAN AGUSTÍN a Exodo 3, 14 puede verse en *Dieu et l'être*, p. 164.

2.—*In Ioannis Evangelium 38, 10*

¿Por qué se reserva Dios para sí, en la Escritura, el nombre de Ser (*ipsum esse*), como propio? (43). Porque sólo Dios es el verdadero Ser (*vere esse*). Y Dios es *verdaderamente*, porque es inmutable.

«Quid sit ipsum esse dicat cordi, intus dicat, intus loquatur; homo interior audiat, mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse».

Las cosas mudables no son verdaderamente: son y no son, hay en ellas ser y no ser.

«Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, non vere est; non enim est ibi verum esse ubi est et non esse. Quidquid enim mutari potest, mutatum non est quod erat: si non est quod erat, mors quaedam ibi facta est; peremptum est aliquid ibi quod erat et non est».

En las cosas mudables hay pretérito y futuro; en Dios inmutable sólo hay presente, sólo hay *Est*.

«Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est. Discute rerum mutationes, invenies fuit et erit: cogita Deum, invenies est, ubi fuit et erit esse non possit».

Sólo lo inmutable es ser de verdad, dirá lapidariamente San Agustín: *id vere est quod incommutabiliter manet* (44).

3.—*Enarratio in psalmum 101 (sermo II), 10*

En Dios, no hay cambio ni tiempo (45). El ser de Dios es inmutable y eterno. No hay en Dios *fue* ni *será*, sólo hay *es*: *non est ibi nisi est*.

«Aeternitas ipsa Dei substantia est, quae nihil habet mutabile; ibi nihil est praeteritum, quasi iam non sit; nihil est

(43) Io 8, 24: «Nisi credideritis quia ego sum; y el texto del Exodo.

(44) *Conf VII*, 11, 17. Cf. *Mor man* 1, 1.

(45) Texto comentado: salmo 101, 25: «ingeneratione generationum anni tui».

futurum, quasi nondum sit. Non est ibi nisi *est*; non est ibi fuit et erit; quia et quod fuit iam non est, et quod erit nondum est: sed quidquid ibi est non nisi *est*».

El nombre que Dios se da a sí mismo en el Exodo: *El que soy, El que es*, lo interpreta San Agustín en términos ontológicos: Dios es el mismo Ser: *ipsum esse*.

«Hoc est nomen tuum? Hoc est totum quod vocaris? Esset tibi nomen ipsum esse, nisi quidquid est aliud, tibi comparatum, inveniretur non esse vere?»

4.— *Enarratio in psalmum 121, 5*
Enarratio in psalmum 146, 1

San Agustín le da también un sentido ontológico al texto del salmo: *participatio eius in idipsum* (46), y traduce: «su participación en el Ser». *Idipsum* significa lo mismo que *ipsum esse*: el Ser verdadero, inmutable y eterno.

«Quid est idipsum? Quod semper eodem modo est; quod non modo aliud, et modo aliud est. Quid est ergo idipsum nisi quod est? Quid est quod est? Quod aeternum est. Nam quod semper aliter atque aliter est, non est quia non manet: non omnino non est, sed non summe est».

El cuerpo no es *idipsum*: non in se stat, mutatur... El alma tampoco es *idipsum*: nec ipsa stat..., mutabilis est, non est *idipsum*. Sólo Dios es el Ser verdadero: *vere est idipsum*.

En el otro comentario, San Agustín relaciona el texto del salmo 121 con el del salmo 101 (47), e interpreta: el *idipsum* del primero significa lo mismo que el *idem ipse* del segundo, a saber, que el Ser de Dios es inmutable y eterno.

«In idipsum quid ait nisi quod mutari non potest? Caetera quae sunt creata, aliter et aliter possunt esse; qui autem creavit, aliter et aliter non potest esse. Idipsum ergo ille est, quoniam dictum est ei: Mutabis ea et mutabuntur; tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient. Igitur si ipse idem ipse est, et mutari ex nulla parte potest; participando eius divinitatem erimus et nos immortales in vitam aeternam».

(46) Salmo 121, 3: Ierusalem quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum».

(47) Salmo 101, 27-28: «Mutabis ea et mutabuntur: tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient».

5.— *La razón de la inmutabilidad/mutabilidad*

En los textos examinados, San Agustín da como razón de la inmutabilidad de Dios su perfección ontológica: Dios es inmutable, porque es el mismo Ser (*ipsum esse*), porque es el Ser verdadero (*vere esse*), porque es el Ser supremo (*summe esse*). Las cosas en cambio son mudables, porque son derivadas, porque no son verdaderamente, porque son y no son.

«Cum Deus summe sit, et ideo immutabilis sit...» (48).

«Quare mutabilia sunt? Quia non summe sunt» (49).

Sin embargo, en otra serie de textos, San Agustín hace derivar la inmutabilidad de Dios de su simplicidad: Dios es inmutable, porque es simple.

«Est bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus» (50).

«Nihil simplex mutabile» (51).

«Summe simplex essentia (Dei)...; natura mutabilis non summe perfecteque simplex» (52).

No hay disparidad ni contradicción entre las dos series de textos. En los primeros (Dios es inmutable, porque es el Ser verdadero), San Agustín parece abreviar un proceso lógico, cuyos pasos expresan más detalladamente los segundos: Dios es inmutable, porque es simple; y Dios es simple, porque es el Ser verdadero y supremo.

Lo que caracteriza esencialmente el ser de Dios, en el pensamiento agustiniano, es la simplicidad, y no la inmutabilidad, que sólo es su consecuencia (53). La inmutabilidad es la *ratio cognos-*

(48) *Civ Dei* XII, 2.

(49) *VRel* 18, 35. Los textos a veces parecen decir lo contrario. Por ejemplo, *Ioan* 99, 5: «(Deus) veraciter est, quia mutari non potest»; *Nat boni* 19: «Vere est quia incommutabiliter est». Entendamos: *conocemos* que Dios es el Ser, porque es inmutable; pero Dios es inmutable, porque es el Ser verdadero.

(50) *Civ Dei* XI, 10.

(51) *Trin* VI, 6, 8.

(52) *Trin* VII, 1, 2.

(53) Cf. E. PORTALIE, *DTC*, 2345: «Parmi les attributs de Dieu, la simplicité est la caractéristique qu'il met en saillie». También M. SCHMAUS, *Die Psychologische Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster, 1927), pp. 85-90. En cambio, E. GILSON no destaca suficientemente en el pensamiento agustiniano, que la simplicidad de Dios es la raíz de su inmutabilidad.

cedi de la simplicidad; pero la simplicidad es la ratio essendi de la inmutabilidad.

De todos modos, la simplicidad y su consecuencia la inmutabilidad son, en San Agustín, las dos propiedades fundamentales del Ser verdadero: Deus meus, mirabiliter simplex atque incommutabilis (54).

JUAN PEGUEROLES, S.I.

(54) *Conf IV*, 16, 29. Cf. *Trin XV*, 17, 28: «immutabilis simplexque substantia»; *Civ Dei VIII*, 6: «propter hanc incommutabilitatem et simplicitatem...»; *Trin VII*, 5, 10: «res mutabiles neque simplices». Dejo para un trabajo posterior exponer los tres niveles de la participación en SAN AGUSTÍN.