

# Nota sobre la participación en la filosofía de San Agustín\*

## I.— LOS TRES NIVELES DE LA PARTICIPACION

*Quae inferiora sunt meliora fiunt participatione melioris... Sic incorporeae creaturae rationales ipsius Creatoris fiunt participatione meliores.<sup>1</sup>*

### 1.— La participación para ser

Sólo en la *quaestio 46, De ideis*,<sup>2</sup> trata San Agustín ampliamente de la participación platónica de los seres en sus ideas.

Primero, asienta la tesis: qué son, cómo son y dónde están las ideas.

«Sunt ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.»

Después, prueba San Agustín la tesis anterior, en especial que las ideas o formas o razones de todas las cosas están en Dios. En efecto, Dios conocía las cosas antes de crearlas (no creó a ciegas); y sólo en él podían estar (no fuera de él) estas ideas-modelos de todas las cosas.

---

\* Estas notas son un complemento a mi artículo, «La participación en la filosofía de San Agustín», publicado en *Espiritu*, 31 (1982), 47-66.

1. *Epist*, 140, 23, 56.  
2. *De div quaest*, 83.

«Quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita... Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret quod constituebat: nam hoc opinari sacrilegum est.»<sup>3</sup>

Precisa en seguida San Agustín que estas ideas son particulares, que hay en Dios una idea para cada especie de ser.

«Nec eadem ratione [constitutus est] homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.»

Termina San Agustín señalando, como buen platónico, que la *idea* es *ser*. En efecto, si las ideas están en Dios, identificadas con el ser de Dios; y el ser de Dios es eterno e inmutable, luego también las ideas son eternas e inmutables, es decir: *non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt*.

«Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse...: non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et eiusmodi atque incommutabiles manent.»

Hasta aquí la descripción de lo que las ideas *son*. A continuación, expone San Agustín brevemente lo que las ideas *hacen*.

La idea es ser y por ello principio de ser en el devenir. La idea forma lo mudable (lo que no es), para que de algún modo *sea*: *cum ipsae [ideae] neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit*.

La idea es *verdadera* (o es *verdaderamente*) y de ella participa todo lo que *no es verdadero* (o *no es verdaderamente*), todo lo que es y no es, todo lo que sólo es «de algún modo»: *quarum participatione fit ut sit quidquid est quoquomodo est*.<sup>4</sup>

3. El mismo argumento aparece en otros muchos textos. Cf. *Gen litt*, V, 16, 34: «Neque enim ea faceret, nisi ea nosset antequam faceret; nec nosset, nisi videret; nec videret, nisi haberet; nec haberet ea quae nondum facta erant, nisi quemadmodum est ipse non factus». Cf. también *Enarr*, 61, 18; *Ioan*, 1, 16-17; *Civ Dei*, XI, 10; *Conf*, I, 6, 9; etc. SAN AGUSTÍN sitúa las ideas en el Verbo, que es: «Ars quaedam omnipotentis atque sapientis Dei, plena omnium rationum viventium incommutabilium», *Trin*, VI, 10, 11.

4. Junto a esta participación *ontológica* en las ideas (las cosas *son* porque participan de sus ideas), hay una participación *lógica* en las ideas (los espíritus

Notemos que la participación de las ideas lleva consigo una participación en la unidad, en la verdad y en la bondad. El hombre, por ser hombre, es uno, es verdadero, es bueno. En el pensamiento agustiniano, ser es ser uno; ser es ser verdadero (adecuación del ser a su idea); ser es ser bueno (el mal no es ser).

## 2. — La participación para ser mejor

Las más de las veces, cuando San Agustín menciona la participación, no es para explicar cómo el hombre participa de la idea del hombre, para ser hombre; sino para explicar cómo el hombre participa de la Sabiduría, de la Bondad, etc., para ser hombre sabio, bueno, etcétera.

Podemos distinguir, pues, en San Agustín, dos niveles de participación. Primero, los seres<sup>5</sup> participan de sus ideas en Dios para ser lo que son; segundo, los seres participan de las perfecciones de Dios, para ser más y mejor lo que son.

Un texto de *De Trinitate*<sup>6</sup> resalta con especial claridad estos dos niveles de la participación. Cuando decimos que un hombre es bueno (*animus bonus*), significamos dos cosas: que es hombre, y que es bueno. Es hombre por una participación natural: *ut animus esset non egit ipse aliquid*. Es bueno por una segunda participación voluntaria: *ut autem sit bonus animus video agendum esse voluntate*.<sup>7</sup>

La bondad moral y personal del hombre sólo puede ser una bondad recibida de otro: *nisi se convertit ad aliquid quod ipse non est, non potest hoc assequi*. El hombre sólo puede ser moralmente bueno por participación de la Bondad suprema y en sí: *summum bonum, ipsum bonum, cuius participatione bona sunt [omnia]*. Sólo puede hacer bueno al hombre (participación segunda) el mismo Dios que lo ha hecho hombre (participación primera): *ad hoc se animus convertit ut bonus sit, a quo habet ut animus sit*.

La participación en la Bondad es contingente: el hombre puede apartarse del Bien y dejar de ser bueno. Pero no puede dejar de ser hombre: la participación en el ser es inamisible: *avertendo se a*

---

conocen las cosas porque participan de sus ideas). Un texto de *De Civ. Dei* (VII, 28) resume así la participación ontológica: «Plato illas ideas tantam vim habere dicit, ut secundum eas non caelum aliquid fecerit, ser etiam caelum factum sit». Y la presente *quaestio 46* resume así la participación lógica (nótese el paralelismo de los términos): «Tanta in eis (ideis) vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit».

5. Me referiré casi exclusivamente, siguiendo a SAN AGUSTÍN, a los seres espirituales.

6. *Trin.*, VIII, 3, 4-5.

7. El hombre, por ser hombre, ya es bueno con bondad ontológica: «non quia idipsum quo animus est, non est aliquid boni».

*summo bono amittit animus ut sit bonus animus, non autem amittit ut sit animus.*

Los textos agustinianos que aluden a la participación se refieren generalmente, como dijimos, a la participación segunda, que hace ser más y mejor. Estos textos suponen siempre un sujeto que ya es (ya es hombre) y que por la participación en la Bondad es hombre bueno; o por la participación en la Sabiduría es hombre sabio: *participatione incommutabilis sapientiae sapiens [est], quae non est quod ipsa;*<sup>8</sup> o por la participación en la Justicia es hombre justo: *cum erigit se [animus] ad aliquid quod ipse non est... percipit iustitiam;*<sup>9</sup> o por la participación en la Vida de Dios es hombre feliz: *beatitudinem qua fit beata anima non fieri nisi participatione illius vitae semper vivae, incommutabilis aeternaeque substantiae quae Deus est.*<sup>10</sup>

En este segundo nivel de participación, el hombre sabio o bueno no participa de las ideas de Dios, sino de los atributos de Dios (Sabiduría, Bondad...).

Notemos que estos dos niveles de participación corresponden o equivalen exactamente a los dos niveles de formación de que hablan otros textos agustinianos.<sup>11</sup> En el pensamiento de San Agustín, participación, formación e iluminación son términos y conceptos prácticamente sinónimos.<sup>12</sup>

### 3.— *La participación para ser Dios*

Por la primera participación, el ser (espiritual) participa del Ser (de la idea en el Ser), para ser lo que es. Por la segunda participación, el ser (espiritual) participa del Ser (de sus atributos y perfecciones), para ser más y mejor lo que es. Hay en San Agustín una tercera participación por la que el ser (espiritual) participa del Ser, para ser lo que no es, para ser el Ser: es la participación sobrenatural de Dios por Cristo en el Espíritu.

Por la primera participación, el hombre llega a ser hombre. Por la segunda participación, el hombre llega a ser hombre bueno, sabio, feliz. Por la tercera participación, el hombre llega a ser más que hombre, llega a ser Dios.

8. *Civ Dei*, XI, 10.

9. *Ioan*, 19, 12.

10. *Ioan*, 23, 5.

11. Cf. J. PEGUEROLES, «La formación o iluminación en la metafísica de San Agustín», en *Espíritu*, 20, (1971), 134-149; «La conversión de la materia a la forma», en *Espíritu*, 23, (1974), 53-65; «Notas sobre la materia informe espiritual en Plotino y en San Agustín», en *Espíritu*, 24, (1975), 127-133; «Líneas fundamentales de la filosofía de San Agustín», en *Pensamiento*, 35, (1979), 75-84.

12. Cf. *Trin*, IV, 2, 4: «*illuminatio nostra participatio Verbi est*»; *Gen litt*, II, 8, 16: «*conformatio*» es el efecto de la «*illustratio*»; etc.

La participación platónica se transforma y cobra un sentido insospechado y misterioso en la noción cristiana de participación sobrenatural. Ahora la concepción, a la vez platónica y cristiana, del hombre como imagen de Dios encierra una paradoja sorprendente. Decir que el hombre es imagen de Dios equivale a decir que Dios es la forma o la «idea» del hombre. O sea que misteriosamente *el hombre ideal es Dios*. Que la naturaleza humana ya no es un proyecto de hombre, sino un proyecto de Dios. En una palabra, que el hombre, para ser hombre, debe ser Dios.

Los textos reflejan y resaltan vigorosamente la transformación cristiana de la participación platónica. El hombre es Dios por participación del Dios verdadero: *dii creati... Dei veri participatione sunt dii*.<sup>13</sup> La grandeza del hombre se muestra en que puede participar del Ser supremo y verdadero: *quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est*.<sup>14</sup>

En su comentario al salmo 146, después de explicar que Dios es incomprensible e inefable, San Agustín termina destacando la paradoja: no comprendemos a Dios, pero participaremos de Dios.

«Conticescant humanae voces, requiescant humanae cogitationes: ad incomprehensibilia non se extendant quasi comprehensuri, sed tamquam participaturi; participes enim erimus.»<sup>15</sup>

Los dogmas cristianos de la Creación y de la Salvación encuadran y hacen coherente el pensamiento filosófico de San Agustín. Sólo la Creación explica el origen de los seres: los seres proceden del Ser. Pero una vez resuelto el problema del origen, del *porqué* de los seres, surge un segundo problema no menos grave, el problema del fin, del *para qué* de los seres. ¿Qué sentido tiene la existencia de un ser que ha tenido principio y va a tener fin? ¿O la de un ser que siempre está llegando a ser y nunca *será* (el Ser)? Sólo los dogmas cristianos de la Encarnación y la Salvación explican el fin de los seres y en concreto del hombre. El Ser ha creado al hombre temporal, para que llegue a ser eterno (*vocans temporales, faciens aeternos*), es decir, para que llegue a SER.<sup>16</sup>

13. *Civ Dei*, XIV, 13. Cf. *Civ Dei*, XXII, 30: «aliud est esse Deum, aliud participem Dei».

14. *Trin*, XIV, 4, 6.

15. *Enarr*, 146, 11. SAN AGUSTÍN se apoya en el Salmo 121, 3: «Ierusalem quae aedificatur ut civitas, cuius participatio eius in idipsum».

16. Siempre que SAN AGUSTÍN comenta el texto del Éxodo 3, 14: «Yo soy el que soy», señala que además de este misterioso e incomprensible *nomen substantiae*, Dios tiene otro nombre, *nomen misericordiae*; y que el plan y el designio del Ser, al crear a los seres, es que los seres lleguen a Ser. Cf. *Sermo*, 7, 7; *Sermo Denis*, II, 5; etc.

Hay en el corazón del hombre un deseo incontenible e inextinguible de ser, que San Agustín ha expresado en aquel grito vehemente: *EST simplex quaero, EST verum quaero, EST germanum quaero*;<sup>17</sup> *magnum ecce EST, magnum EST...*, *quis eius particeps fiat?*<sup>18</sup> En la participación sobrenatural, por la mediación de Cristo,<sup>19</sup> del Ser eterno de Dios, el torrente de la temporalidad humana (*torrens mortalitatis humanae*) se solidifica y se estabiliza (*solidabitur et stabit*)<sup>20</sup>, y cesados ya el *fue* y el *será*, abolido el devenir, el hombre finalmente, como Dios y por Dios, ES.

## II. — EL SER QUE ES PRIMERO Y EL PRIMERO MAS ALLA DEL SER

*Unum de Uno,  
Essentia de Essentia*<sup>21</sup>

### A. — DOS SERIES DE TEXTOS

En la obra agustiniana, hay algunos textos (pocos y primerizos) que parecen más inspirados por la filosofía del Uno que por la filosofía del Ser. Estos textos aparecen en un contexto trinitario, que investiga en qué sentido el Padre es sabio, dado que al Hijo se le llama en la Escritura la Sabiduría del Padre.

#### 1. — *De diversis quaestionibus* 83, 23

¿Dios es sabio porque participa de la Sabiduría? Evidentemente no: en tal caso Dios no sería simple (habría distinción y composición en Dios entre ser y ser sabio), ni inmutable (en Dios la sabiduría podría separarse del ser). Dios es sabio porque causa (engendra) la Sabiduría.

17. *Enarr*, 38, 7.

18. *Enarr*, 101 (sermón 2), 10.

19. SAN AGUSTÍN contrasta la *participatio humanitatis* por parte de Cristo (que en cierto modo es una participación para ser menos) con la *participatio divinitatis* por parte del hombre en Cristo y por Cristo. Cf. *Civ Dei*, XXI, 16: «particeps mortalitatis nostrae, particeps divinitatis suae»; *Epist*, 140, 4, 10: «particeps naturae nostrae, particeps naturae ipsius»; *Sermo*, 166, 4: «particeps mortalitatis tuae, particeps immortalitatis suae»; *Enarr*, 121, 5: «tu particeps in Idipsum, ipse particeps tui»; etc.

20. *Larb*, III, 7, 21. Cf. *Conf*, XI, 30, 40: «et stabo et solidabor in Te».

21. *Trin*, VI, 10, 11; *Mus*, VI, 17, 56; *Trin*, VII, 2, 3.

«Todo lo que es casto es casto por la castidad; y todo lo que es eterno es eterno por la eternidad; y todo lo bello lo es por la belleza; y todo lo bueno por la bondad.» Luego también todo el que es sabio lo es por la Sabiduría: *omne sapiens sapientia*.

Pero uno puede ser casto por la castidad de dos maneras. Primera, porque *causa* la castidad: entonces la castidad es inseparable del ser, no hay distinción ni composición entre ser y ser casto. Segunda, porque *participa* de la castidad: entonces el ser puede perder la castidad, hay distinción y composición entre ser y ser casto.

«Sed duobus modis castum castitate dicitur: vel quod eam gignat, ut ea sit castum castitate quam gignit, et cui principium atque causa est ut sit; aliter autem cum participatione castitatis quidque castum est, quod potest aliquando esse non castum».<sup>22</sup>

Ahora bien, Dios es sabio, no porque participa de la Sabiduría (en tal caso podría carecer de ella), sino porque causa (engendra) la Sabiduría.

«Cum sapiens Deus dicitur, et ea sapientia sapiens dicitur, sine qua eum vel fuisse aliquando, vel esse posse nefas est credere, non participatione sapientiae sapiens dicitur, sicuti anima, quae et esse et non esse sapiens potest: sed quod ipse eam genuerit, qua sapiens dicitur, sapientiam.»<sup>23</sup>

## 2. — *In Ioannis Evangelium* 39, 7-8

¿Dios es verdadero porque participa de la Verdad? Evidentemente no: en tal caso la Verdad sería superior a Dios. Dios es verdadero porque causa (engendra) la Verdad.

En el Evangelio el Padre es llamado veraz y el Hijo, la Verdad.<sup>24</sup> La pregunta es: *quid est amplius verax an veritas?*

Evidentemente es más la Verdad que el Veraz, porque todo aquel que es veraz *veritate verax est*; del mismo modo que es más la Piedad que el hombre pío: *pius enim a pietate, non pietas a pio*.

¿Entonces el Padre es menor que el Hijo? No, porque el Padre es veraz, no por participar de la Verdad, sino por causar (engendrar) la Verdad.

22. Lo mismo vale de la eternidad, de la belleza, de la bondad: «ita de ceteris intelligendum est».

23. Otros textos semejantes: *De div quaest*, 83, 16; *De fide et symbolo*, 4, 5.

24. *Io*, 8, 26: «Qui misit me verax est»; *Io*, 14, 6: «Ego sum via et veritas et vita».

«Verax Pater non ab ea veritate verax est cuius partem cepit, sed quam totam genuit... Ecce quomodo verax est Deus, non participando, sed generando veritatem.»

### 3. — *De Trinitate VII, 1, 2 y XV, 7, 12*

En este texto, San Agustín corrige los dos anteriores. Decir que Dios es sabio, porque causa la Sabiduría, salva la primacía absoluta de Dios, pero no salva su simplicidad. El ser que es sabio, porque causa la Sabiduría es tan compuesto como el ser que participa de la Sabiduría. Para salvar la simplicidad de Dios, o sea, la no distinción en Dios entre su Ser y su Sabiduría, hay que decir que Dios (Padre) es sabio, no porque *participa* de la Sabiduría, ni porque *causa* la Sabiduría, sino porque *es* la Sabiduría. Dios es sabio con una Sabiduría identificada con su Ser.

El ser (el hombre) que es sabio por participación de la Sabiduría, es un ser compuesto de 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 caso de Dios, si el Padre es sabio porque causa la Sabiduría, también será un ser compuesto, habrá distinción y composición en Dios entre su Ser y su Sabiduría. Dios sólo es simple si *es* la Sabiduría.<sup>25</sup>

«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.»<sup>26</sup>

En el libro XV (7, 12), San Agustín es mucho más enérgico y califica de absurdo (*absurditas*) decir que el Padre es sabio porque causa (engendra) la Sabiduría. En efecto, Dios es simple, hay en él identidad de ser y ser sabio; por tanto, afirmar que el Hijo es la *sabiduría* del Padre es afirmar que es la *esencia* del Padre: *quod absurdissimum atque falsissimum est*.

25. Lo dicho vale, no sólo de la sabiduría, sino también de las demás propiedades y perfecciones de Dios. Si Dios es sabio y poderoso porque es el Padre de su Sabiduría y de su Poder, «cur non et magnitudinis suae pater sit qua magnus est, et bonitatis qua bonus, et iustitiae qua iustus, et alia si qua sunt?».

26. Es interesante observar que PLOTINO afirma que el Uno no es sabio, sino sólo la causa de la sabiduría, para salvar la simplicidad del Uno. En cambio SAN AGUSTÍN, para salvar esa misma simplicidad en Dios, dice todo lo contrario.



«Si solus ibi (in Trinitate) Filius intelligit, et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de se ipso, sed de Filio; nec sapientia sapientiam genuerit, sed ea sapientia Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec sapientia potest esse: ac per hoc si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profecto Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi essentia est quae sapientia, non Filius a Patre, quod verum est; sed a Filio potius habet Pater essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. Hanc absurditatem nos in libro septimo discussisse, convicisse, abiecisse certissimum est.»<sup>27</sup>

En el primer texto (*quaestio 23*), Dios, que no es sabio, causa la Sabiduría: es el principio de causalidad de la filosofía del Uno. El Uno da lo que no tiene, causa el Ser porque *no es* el Ser.

En el tercer texto (*De Trinitate*), San Agustín elimina de su ontología todo contagio de la henología de Plotino, y asienta el principio de causalidad de la filosofía del Ser: el Ser causa el ser, el ser procede del Ser. El Padre no es sabio porque causa la Sabiduría, sino que causa la Sabiduría porque es sabio, o mejor, porque es la Sabiduría. La Sabiduría procede de la Sabiduría, y el ser procede del ser: *sapientia de sapientia, essentia de essentia*.<sup>28</sup>

## B. — DOS FILOSOFÍAS

La dialéctica ascendente (platónica y neoplatónica) que busca la razón última de los seres y de sus propiedades, unas veces conduce hasta un *Primero* y otras, hasta un *Más allá* del primero. En San Agustín, los grados de ser, de verdad y de bien nos conducen hasta un Ser, una Verdad y un Bien primeros. En Plotino, el Ser, la Verdad, el Bien, que explican los seres, las verdades y los bienes participados, no son primeros. Más allá del Ser, de la Verdad y del Bien, hay un Primero, el Uno, que no es Ser, ni Verdad, ni Bien.

Plotino distingue dos niveles últimos o primeros: el nivel penúltimo de la Inteligencia, que es Ser, Verdad y Bien, y que da razón de

27. CH. BOYER piensa que SAN AGUSTÍN no ha variado ni corregido su pensamiento, sino que solamente lo ha aclarado y expuesto mejor: Cf. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin* (París, 1920), pp. 89-95. En *Retract.*, I, 26, refiriéndose a la *quaestio 23*, el santo dice solamente: «melius istam quaestionem in libro postea de Trinitate tractavimus». Sin duda la razón está de parte de M. SCHMAUS, cuando afirma que SAN AGUSTÍN, en *De Trinitate*: «gelangt er wesentlich anderen Resultaten»: cf. *Die psycholog. Trinitätslehre des Hl. Augustinus* (Münster, 1927), pp. 344-346.

28. *Trin.*, XV, 13, 29; VII, 2, 3; etc.

los seres, las verdades y los bienes inferiores; y el nivel supremo del Uno, que no es Ser, ni Verdad, ni Bien, sino el origen y la causa del Ser, de la Verdad y del Bien. A cada nivel corresponde un principio distinto de causalidad. La Inteligencia da lo que tiene, *causa* (los seres, las verdades, los bienes) *porque* es (el Ser, la Verdad, el Bien). El Uno en cambio *causa* (el Ser, la Verdad, el Bien) *porque no es* (el Ser, ni la Verdad, ni el Bien).<sup>29</sup>

San Agustín, inspirado y guiado por la fe cristiana, unifica e identifica los dos niveles últimos de Plotino, el nivel del Uno y el nivel de la Inteligencia. El Verbo es igual al Padre. No hay un más allá del Ser, de la Verdad, del Bien. Por tanto, San Agustín sólo conoce un único principio de causalidad: Dios *causa porque es*; causa los seres, las verdades y los bienes, porque es el Ser, la Verdad y el Bien.<sup>30</sup>

¿Qué ha movido a Plotino a poner su enigmático Uno por encima del Ser? Seguramente el deseo de salvar la trascendencia de Dios.

En efecto, la participación platónica se enfrenta con una aporía fundamental y decisiva: si el Primero es el Ser, entonces los seres participados *no son* (el Ser); y si los seres *son* (el Ser), entonces el Primero no es el Ser, sino que está más allá del Ser. No parece haber otra manera de salvar la trascendencia del Primero. Platón opta por la primera solución: el Ser es, los seres no son. Plotino opta por la segunda: los seres son; hay un Ser que es Primero (la Inteligencia); pero el Primero absoluto (el Uno) no es Ser, está más allá del Ser.

San Agustín intenta la síntesis y la conciliación de las dos posiciones extremas: afirma simultáneamente la trascendencia y la inmanencia del Ser respecto de los seres. Dios es a la vez el primer Ser entre los seres y el primer Ser más allá de los seres.<sup>31</sup> Dios es el Ser *primero*, del que participan los seres para ser. Y a la vez Dios es el Ser más allá de los seres, porque es *simple*, con una simplicidad misteriosa e inefable, que la hace totalmente distinto de los seres.

Dios es lo que tiene (*quod habet hoc est*): no hay distinción en Dios entre ser y tener, entre el sujeto y su perfección, entre ser y ser sabio, entre ser sabio y ser justo... Entre el Ser y los seres hay *continuidad*: los seres son porque el Ser es.<sup>32</sup> Y a la vez entre el Ser y los seres hay *discontinuidad*: los seres no son como el Ser.

29. *Enéadas*, VI, 7, 15. Cf. J.-L. CHRETIEN, «Le Bien donne ce qu'il n'a pas», en *Archives de Philosophie*, 43 (1980), 263-277. Según el autor, cabrían dos interpretaciones del Uno de PLOTINO: primera, el Uno más allá del Ser (el Uno no es Ser); segunda, el Uno más allá del ente (el Uno no es ente). «Que l'Un ou le Bien ne soit pas un étant, cela signifie-t-il qu'il est autre que l'étant absolument parlant, ou qu'il est supérieur à ce qui dans la pensée de Plotin est l'étant par excellence, l'intelligible et l'Esprit?», p. 269.

30. Escribe certeramente CH. BOYER: comparando el pensamiento de SAN AGUSTÍN con el de PLOTINO, «nous dirions que saint Augustin a transporté dans l'Un la richesse et la vie de l'Intelligence». Op. cit., p. 95.

31. A su vez los seres son y no son. Cf. *Conf*, VII, 11, 17; *Enarr*, 134, 4; etc.

32. Cf. *Conf*, XI, 5, 7: «Quid est nisi quia tu es?».

«Tu Domine fecisti ea qui pulcher es, pulchra sunt enim; qui bonus es, bona sunt enim; qui es, sunt enim. Nec ita pulchra sunt nec ita bona sunt nec ita sunt, sicut tu conditor eorum, quo comparato nec pulchra sunt nec bona sunt nec sunt».<sup>33</sup>

### III. — PARTICIPACION POR COMPOSICION Y PARTICIPACION POR SEMEJANZA

[*Conversio*] *ad eum a quo erat qualiscumque vita et illuminatione fieret speciosa vita.*<sup>33 bis</sup>

L.-B. Geiger ha distinguido, en el pensamiento platónico,<sup>34</sup> dos clases de participación. La participación por composición: la forma es recibida por un sujeto (y por tanto es limitada e imperfecta); y la participación por semejanza: la forma subsiste sin sujeto en distintos grados de limitación e imperfección.<sup>35</sup>

La participación por composición está abundantemente representada en los textos agustinianos y es característica del pensamiento metafísico de San Agustín.<sup>36</sup> ¿Está también presente en su obra la participación por semejanza?

En dos palabras, se puede responder lo siguiente. Cuando San Agustín habla de participación, habla siempre de la participación por composición. La participación por semejanza aparece en San Agustín cuando no habla ni de participación, ni de semejanza.

Nótese que los textos agustinianos (no escasos) que tratan de la semejanza, hay que encuadrarlos también en el esquema de la participación por composición: las cosas semejantes son semejantes porque participan de la Semejanza. O más exactamente, los seres son (seres) porque son semejantes al Ser y son semejantes al Ser porque participan de la Semejanza del Ser, que es el Verbo.

33. *Conf*, XI, 4, 6. PLOTINO pone la simplicidad en el Uno y la multiplicidad en la Inteligencia. SAN AGUSTÍN pone en Dios a la vez la unidad y la multiplicidad. El Dios de SAN AGUSTÍN, escribe M. SCHMAUS, no es como el de PLOTINO, «ein alles Inhaltes entleerter Begriff», sino «das allervollkommenste, allerrealste Wesen», *Op. cit.*, p. 89.

33 bis. *Conf*, XIII, 5, 6.

34. *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin* (París, 2.<sup>a</sup> ed., 1953).

35. Por tanto, la limitación de la forma, señalará GEIGER, no siempre es consecuencia de la composición o recepción en un sujeto.

36. Cf. J. PEGUEROLES, «La participación en la filosofía de San Agustín», en *Espiritu*, 31 (1982), 47-66.

«An aliud est simile, aliud similitudo; ut... quaecumque sunt similia similitudine sint similia,... Quapropter etiam similitudo Dei, per quam facta sunt omnia, proprie dicitur similitudo; quia non participatione alicuius similitudinis similis est, sed ipsa est prima similitudo, cuius participatione similia sunt quaecumque per eam fecit Deus».<sup>37</sup>

La participación por semejanza hay que buscarla, en San Agustín, en aquellos textos que tratan de la formación de los seres espirituales; aunque en ellos, como queda dicho, no aparece ni la palabra participación ni la palabra semejanza.

En los seres corporales, tanto la formación primera como la formación segunda se expresan en términos de participación por composición: la forma (primera o segunda) es recibida por un sujeto. El sujeto de la formación primera es la materia informe corporal, que es carencia de toda forma y, por tanto, *no es nada*.<sup>38</sup> Informada por la forma, la materia informe llega a *ser*: es cuerpo, es tal cuerpo. El compuesto materia-forma, a su vez, será el sujeto de la formación segunda, por la que el cuerpo llega a *ser más*, mejor, perfecto.

En los seres espirituales, sólo la forma segunda se expresa en términos de participación por composición. El ángel, que ya es ángel, o el hombre que ya es hombre, será ángel u hombre *formado*, cuando conozca la verdad y ame el bien, es decir, cuando el sujeto ángel o el sujeto hombre participe de la Sabiduría y de la Bondad y sea ángel u hombre sabio y bueno, y por tanto perfecto y feliz.

En cambio la formación primera de los seres espirituales no se expresa en San Agustín en términos de participación por composición. No hay un sujeto primero que reciba la primera formación. No hay una materia informe carente de toda forma. *La materia informe espiritual es la formación primera* (cuando carece todavía de la formación segunda). Y la formación primera de los seres espirituales es la creación de la forma de «vida intelectual», subsistente en sí misma sin sujeto.

Esta *vida intelectual*, forma común a todos los seres espirituales, se realiza en grado diverso en el ángel y en el hombre. En pocas palabras, la diferencia de perfección de esta *vida intelectual* en ambos es una diferencia de perfección en el conocimiento. El conocimiento del hombre es ascendente: sube del mundo sensible al mundo inteligible, de los seres al Ser. El conocimiento del ángel es descendente: conoce el mundo ideal y perfecto antes que la imagen real e imperfecta: *creaturam per creatorem, non creatorem per creaturam*.<sup>38 bis</sup>

37. *Gen imp*, 16, 57.

38. O, como dice SAN AGUSTÍN, es «nihil-aliquid», «est-non est»: *Conf*, XII, 6, 6.

38 bis. *Gen litt*, V, 5, 14; cf. II, 8, 17; IV, 32, 49; V, 4, 10.

Así pues, la formación primera de los seres espirituales se expresa en San Agustín según el esquema de la participación por semejanza. Pero sin que se mencione entonces ni la participación ni la semejanza. Véase, a modo de ejemplo, un texto claro.

«Creatura, quamquam spiritualis et intellectualis vel rationalis, potest habere informem vitam, quia non sicut hoc est ei esse quod vivere, ita hoc vivere quod sapienter ac beate vivere. Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est. A quo enim existit ut sit utcumque et vivat, ad illum convertitur ut sapienter ac beate vivat».<sup>39</sup>

JUAN PEGUEROLES, S.I.

---

39. *Gen litt*, I, 5, 10: Me remito a los artículos citados en la nota 11.