



**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA**

**LA NOCIÓN DE PARTICIPACIÓN EN SAN AGUSTÍN**

**Tesis para optar al grado de licenciado en Filosofía**

**Gabriel Straube Vergara**

**Profesor guía: Claudio Pierantoni**

**SANTIAGO DE CHILE  
2018**

*A Marco Straube, mi Padre y guía*

## **Agradecimientos**

A mi madre Edith Vergara por su constante apoyo

A mí familia por su entrega y aceptación

A mi comunidad de fe por su fraternidad

A mis amigos por la comunión entregada

Al Profesor Claudio Pierantoni por todos estos años de formación

Al Profesor Manfred Svensson por la guía y orientación

Al Profesor Juan José Ubilla por su fortuita ayuda

Y ante todo, a Dios quien me ha dado más de lo que una vez pensé tener.

*¿Qué tienes que no hayas recibido?  
Pablo de Tarso 2 Co 4:7*

## Tabla de contenido

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>6</b>
<b>CAPÍTULO 1 HACIA UNA HERMENÉUTICA DE LA PARTICIPACIÓN</b>	<b>10</b>
1.1) INMUTABILIDAD Y PARTICIPACIÓN	11
1.2) ¿TEOLOGÍA NEGATIVA EN SAN AGUSTÍN?	20
1.3) EL SUPUESTO DE LA PARTICIPACIÓN	31
<b>CAPÍTULO SEGUNDO PARTICIPACIÓN Y DEIFICACIÓN EN EL HOMBRE</b>	<b>40</b>
2.1) EL CASO DE LA PARTICIPACIÓN DEL HOMBRE EN DIOS	40
2.2) EL ESTADO INICIAL DE LA PARTICIPACIÓN HUMANA	45
2.3) LA RE-CREACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS EN EL HOMBRE	50
<b>CONCLUSIÓN</b>	<b>62</b>

## Introducción

Los grandes diccionarios y tratados sobre San Agustín no tienen una definición para el concepto de participación (Fitzgerald et al.). Leer que falte una palabra es común en un diccionario filosófico, donde se pretende abarcar diferentes temas contingentes a la filosofía del autor. No obstante, que falte un concepto que es esencial a la filosofía del Obispo de Hipona, es objetable y necesario de solucionar. La participación es un concepto que se utiliza, de acuerdo con los motores de búsqueda alrededor de 666 veces (Meconi, *Early Theory* 80). No solo eso, también es utilizado en momentos fundamentales de su pensamiento, ya sea en metafísica, ontología o epistemología. Etienne Gilson en su obra *Introduction à l'étude de Saint Augustin* menciona en tan solo dos páginas dicho concepto (175); Agostino Trapé (ctd en Meconi 135) considera la participación junto con la interioridad e inmutabilidad como uno de los principios esenciales al núcleo de la filosofía del hiponense. Por otro lado el motor de búsqueda de los agustinos alemanes tan solo entrega quince artículos directamente vinculados con dicho concepto ("Participation").

Si la participación se utiliza constantemente y en variadas áreas ¿por qué la falta de estudio de un concepto tan importante para la obra agustiniana? Pareciera ser ignorado porque, a primera vista, es una simple palabra con un contenido que se puede asumir. Pero esta no es prescindible, para luego continuar apreciando partes más importantes de la filosofía agustina. Al contrario, la participación es una idea, qué, dado su uso numérico tan solo, refleja un importante concepto que se debe analizar y delimitar con claridad.

Pero, ¿cuál es el la utilidad que aporta la participación? Una de las propuestas de estudio de este concepto, plantea que ella está a la base de cualquier distinción clara entre Creador y Creatura. Ya que expresa el estatuto ontológico adecuado a la condición de creatura, es decir, en cuanto ella toma parte de Dios y sus bienes más intrínsecos, le es posible existir. Dicho de otra forma, la existencia de la creatura es posible, solo mediando la participación de su existencia en otro quien subsista. Quien subsiste inmutablemente será Dios. Luego la participación viene a ser la manera en que entiende toda la existencia de la creación, y bajo la cual se ordenará todo principio filosófico.

Si el propósito de la participación es estipular una distinción tan clara entre quien es Dios y la creatura, este precepto será tan transversal como lo es la idea de la preponderancia de Dios sobre todas las cosa. Por lo tanto, se ve esta idea desde los sermones predicados a su congregación, hasta en los tratados magistrales como *De Trinitate* y *Ciudad de Dios*. La universalidad de la participación nuevamente se hace evidente a primera vista,.

Así como ella opera en tantos textos, también se aplica en función de toda doctrina. El uso de la participación se evidencia desde la propuesta metafísica, epistemológica, hasta llegar a puntos tan variados como poimética o soteriología. Nuevamente se evidencia,

el carácter transversal de esta temática. Lo que da seguridad a la propuesta de la universalidad de la interrogante.

Ahora bien, como la participación ha sido ignorada, junto con ella también se han desconocido áreas esenciales a la filosofía del Hiponense. Al prescindir de la participación se ignora una delimitación ontológica clara entre Creador y Creatura, y con ello confundir especificaciones para cada una de las partes. Uno de los ejemplos más clarificadores se manifiesta, en el maniqueísmo de la temprana juventud de Agustín. Sin una clarificación de la diferencia trascendente entre Dios y la creación, con facilidad se llega a definiciones panteístas o dualistas. Por lo tanto la tarea de una interpretación adecuada, acompañado con un estudio coherente de la participación se vuelve necesario. Especialmente en el contexto de la lengua hispana, dado que en alusión a esta temática solo se encuentran tres artículos dedicados al tema<sup>1</sup>.

La propuesta de la Tesis presente será dar una aproximación a una hermenéutica de la participación, dada la necesidad de demarcación del mismo concepto. Dicha contribución se realizó mediante un estudio extenso de la obra agustiniana, pasando desde textos esenciales, sin desmerecer a los textos secundarios como *Sermones* y *Cartas*. Dada la extensión del estudio literario, también se investiga las implicancias en tareas filosóficas de tal amplitud como son la soteriología agustiniana y sus implicancias a la tradición occidental. Toda las propuestas mencionadas son delimitaciones complejas para la obra, que traen consigo la dificultad de una interpretación correcta.

Aunque fue fructífera la investigación, ella no estuvo exenta de dificultades. El principal conflicto entre todos es la manera difusa con que la participación opera. Como si fuera un principio oculto o asumido sin más dificultad. Debido a la oscuridad del término, fue necesario una lectura amplia de diferentes obras y tratados, con el fin de analizar el contexto, los medios y los motivos que llevan a la aplicación de dicho concepto. Además, dada lo subyacente que resulta, se debió inferir el modo en que la participación se utilizaba, bajo los preceptos en que se aplicaba.

Para llevar a cabo la tarea de demarcar la participación, se dividió en dos capítulos. Cada capítulo apunta a delimitar uno de los problemas centrales de la temática. De tal manera que entre cada capítulo se pretende contrastar con cierta pregunta secundaria. A su vez, que cada enunciado tiene coherencia bajo la propuesta de evidenciar la participación.

La primera excursión hacia una definición de la participación, fue con base en la hermenéutica. Esta tarea tuvo facilidades y dificultades. Entre las dificultades que se tuvieron que abordar fue la oscuridad con que el principio de la participación se utiliza en la obra agustiniana. Mientras que entre las ventajas que se pudo encontrar es la profunda

---

<sup>1</sup> *El estudio de la participación en lengua hispana solo ha sido investigado por Juan Pegueroles. El comentarista español tiene tres artículos y una cita pequeña en su libro El pensamiento filosófico de San Agustín, que dice así: "Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado, el gran principio de la participación" (Pegueroles, El pensamiento 35)*

necesidad y el uso del principio que ella implica. Por lo cual, aun siendo oscuro su contenido, en medio de tantos ejemplos se puede reconocer el verdadero valor del concepto.

La oscuridad del principio de este concepto tratado lleva a buscar otras vías para una aproximación a la misma. Como se dijo, esta se manifiesta actuando en medio de otras doctrinas, por lo tanto, el camino a seguir será mediando su uso en virtud de otras sistemas. La inmutabilidad de Dios es una aproximación razonable a ella. A través de reconocer la única subsistencia autónoma de Dios, entonces se debe reconocer la dependencia de la creatura. Si tan solo a Dios le corresponde la autosuficiencia, Agustín debe dar una respuesta a la dependencia de la creatura. Es ahí donde la subordinación manifiesta a la participación. Solo mediando la dependencia es que se atisba la necesidad de la misma. Por lo tanto, en la medida que asume la subsistencia se da una apertura a su definición.

La segunda vía por la cual se evidencia esta acción es en el ascender negativo. Agustín, en distintos escritos, se propone encontrar a Dios buscando aquello que sea inmutable o subsistente. Como solo Dios es quien resiste la autosuficiencia entonces ese el camino que conduce a Dios. Si bien, el ascender trata sobre reconocer y distinguir a Dios de cualquier otra cosa, en ella también se manifiesta la participación. Como todas las cosas dependen de Dios, necesariamente participan en lo que es su naturaleza. Así sin ser directamente el tema en discusión, la participación se utiliza instrumentalmente, como la condición en que la creatura se adhiere a Dios. Como las cosas dependen de Dios, entonces por este principio se puede llegar al imparticipado, esta será la máxima que guie todo el ascender.

Así como ocurre con la inmutabilidad, en el ascender la participación opera de igual forma. Como las cosas toman parte, ello es la posibilidad de que todo el peso del ascender sea posibilitado. Con este estudio minucioso del ascender, se obtiene por contraposición una aproximación a la obra que da los primeros pasos a un conocimiento sistemático.

Una vez que se desarrollan estos ejemplos paradigmáticos en los que se saca a luz a la participación, llega el momento de clarificar a la interrogante. Esta solo se revelara si se logra el reconociendo sus principios básicos. Una propuesta inicial a toda la participación, es reconocer que la creatura está en una condición radicalmente distinta a la de su creador. Como ella procede de Dios, pero Dios no de la creatura, demuestra la infinita diferencia entre ambas. Desde esta idea, todo el edificio de la participación se sostiene; y como la participación es un pilar transversal a la filosofía de Agustín entonces, toda la filosofía de Agustín se basa en la diferencia inabarcable entre el Creador y la Creatura.

Una vez se tiene una comprensión de qué implicancias tiene esta doctrina será momento para avanzar a lo que es la participación en el caso del Hombre. En un estadio inicial, el hombre participaba en plenitud con Dios; pero como éste peca, queda destituido de esta relación. El hombre cae producto de su propia arbitrio, pierde la participación inicial con que Dios lo creó. La deificación se encarga de restaurarlo a su condición inicial. Para ello



ocurre una serie de procesos que demuestran la necesidad de esta conexión y la vía para retomar la naturaleza inicial.

La deificación es una doctrina que primeramente se encuentra en fuentes paganas. La Iglesia griega fue la primera en tener contacto con estas tradiciones producto de su propia cercanía física. Por este motivo es que suele ser habitual pensar en la deificación como una doctrina griega y que es ignorada por la tradición latina. Sin embargo, la Iglesia Latina si pensó la unión con Dios. Agustín es uno de los primeros precursores de esta doctrina. Como tuvo acceso por distintas fuentes a la teología griega, pudo constituir una teología latina sobre el tema. Esta deificación agustiniana presenta diferencias sistemáticas con la deificación griega, por lo que llevan a presentar una nueva propuesta para su explicación.

Tradicionalmente la deificación griega se entiende como una experiencia “mística” en la que todos los seres participan. La deificación de Agustín, y consecuentemente, la deificación latina posterior, será enfática en una relación interior principalmente para el alma humana. Para el Obispo de Hipona, la deificación, es, en primer lugar, una analogía de imputación de justicia a la persona. En esta imputación se reconoce la participación ya que para que los hombres sean justos deben actuar conforme a aquella justicia que ellos mismos no crean. Quien les dona esta justicia, es el Hijo de Dios quien se encarna en esta misma naturaleza. Es así que el Hijo participa de ella e invita a los hombres a construir, mediante este acto, en la naturaleza divina. Pero esta acción conlleva a una intervención en los atributos que tiene el Hijo. El primero de esos atributos es la justicia, así mediante la participación en Dios es que se obtiene la justicia que se requiere.

La intervención, en el caso de la deificación, opera de igual manera que la participación en otros contextos. Entonces, se puede reconocer la constante de dicha acción a lo largo de la obra. Además, la participación refleja un uso, que, nuevamente se amplía a lo largo del desarrollo de la filosofía del Santo. Por lo cual se revela la importancia de una lectura de este concepto y su valor para el conjunto de la obra.

Entonces a través de estos dos capítulos, los cuales tienen como finalidad última presentar la exigua participación y evidenciar la problemática que lleva implícita esta materia, manifestando la necesidad de aclarar el concepto en sí y justificar las consecuencias que tienen en la filosofía del hiponense en general.

## Capítulo 1 Hacia una hermenéutica de la participación

La participación es un concepto que se manifiesta en toda la obra agustiniana. Ya sea en metafísica, epistemología, ética o antropología; la participación se hace presente, pero es una presencia subyacente, nunca aclarada a cabalidad. Por este motivo la participación en gran parte ha sido ignorada, ya que, como no es algo que se trate claramente por el autor, se asume su contenido sin darle mayor peso o validez. Pero si se omite la consideración de este concepto se estaría perdiendo una parte fundamental del espíritu de la filosofía agustiniana. La intención de este primer capítulo será demostrar la importancia que tiene la idea y también dar una primera explicación de porqué el olvido del mismo, junto con las características que se pueden concluir de este análisis.

Surge una primera complicación a la tarea de demostrar la participación, ya que la participación es presupuesta, por tanto, su aclaración debe ser un descubrir algo subyacente. Para ello se debe tratar en el modo en que aparece en la obra en su generalidad. ¿Cómo aparece la participación? Ella se manifiesta como tangencialmente en medio de otras doctrinas mucho más evidentes. Entonces, como método para escudriñar este concepto misterioso será necesario estudiar doctrinas específicas y así revelar como la participación se hace manifiesta en medio de ellas y ver el rol que cumple. Las doctrinas a tratar serán la inmutabilidad como fundamentación de Dios y la teología negativa. El motivo para elegir estos conceptos es con fines expositivos, ya que la participación es parte importante de cómo operan estas y muchas otras doctrinas.

Estas dos doctrinas se presentan para exponer como la participación es elemento enigmático que vuelve coherente al conjunto de doctrinas posteriores. Entonces, se puede concluir dos cosas, por un lado el hecho de que la participación es antecedente para estos conceptos y en segundo lugar lo crucial que resulta este principio como pilar de doctrinas posteriores.

Una vez se exponen estos dos temas, se pasará a el contenido mismo de la participación. Esto conlleva un análisis hermenéutico profundo, ya que la participación en sus conceptos fundamentales resulta esquiva, además de pobremente tratada por el autor. No obstante las dificultades mencionadas, se puede concluir con seguridad de que aquellos conceptos sutiles y ocultos son necesarios para fundamentar, en primer lugar, el principio de la participación, y una vez justificada la participación ella sirve, a su vez, de fundamento para otras doctrinas.

Entonces al camino a recorrer es un trayecto que saca a la luz conceptos subyacentes a la filosofía agustiniana, mediante la exposición de otras doctrinas que dependen de estos

conceptos ocultos. A su vez se demostrará el principio de participación mediante una hermenéutica que revela elementos más ocultos todavía de la filosofía.

### 1.1) Inmutabilidad y participación

A fin de iniciar un estudio de la participación será necesario, primero pasar por lo que significa la inmutabilidad divina. Esto se debe a que, como se verá más adelante, la inmutabilidad es el atributo fundamental de Dios, en quien no hay cambio alguno, mientras que la participación es el atributo de las cosas creadas en las que el cambio es esencial. Por lo tanto infiriendo principios de la participación a partir de la inmutabilidad será la forma mediante la cual se puede sacar a luz el uso de la participación.

Ahora bien, ¿por qué se le da tal énfasis a la inmutabilidad divina? La causa para que este concepto sea el inicio de la interrogante surge desde las misma interrogante de cuál es la característica por la que se puede reconocer a Dios. A modo de respuesta, Dios debe ser distinto a cualquier otra cosa que se le presente al hombre, es decir, Dios es único en todo atributo que se le confiera. Y como se manifiesta en todas las cosas que se le presentan al hombre, ya sean el cuerpo, alma o todo tipo de realidades materiales, su firma es que en ellas, por necesidad, se da el cambio. Por tanto, la inmutabilidad es la manifestación de cualquier separación real entre el resto de las cosas y Dios.

Tanto paganos como cristianos reconocieron la trascendencia de Dios, de lo contrario se podría reconocer a Dios como cualquier objeto que se le manifieste al hombre; en caso de asumir esta premisa se cae en un panteísmo básico. En cambio, si la propuesta que se quiere lograr es reconocer a Dios y su trascendencia, se debe concluir la necesidad de distinguir entre el universo de objetos manifiestos y el Dios trascendente. Por lo tanto, se debe aceptar la inmutabilidad como primera aproximación. Agustín plantea la trascendencia inmutable de Dios, como la primera aproximación al conocimiento divino, tanto para el instruido como el iletrado en el siguiente pasaje:

*Quando yo digo "Dios", pronuncio una palabra. Bien breve es lo que he pronunciado: cuatro letras y una sílaba. ¿Acaso Dios es en total una sílaba de cuatro letras? ¿O quizá cuanto menos vale este sonido, tanto más precioso es lo que por él entendemos? ¿Qué ha ocurrido en tu mente (corde), cuando has escuchado Dios? ¿Qué ha ocurrido en mi mente cuando yo he dicho Dios? He pensado en un ser supremo, que trasciende toda creatura mudable, carnal y animal. Y si yo te preguntase: ¿Dios es mudable o inmutable?, inmediatamente responderías: Lejos de mí creer o pensar en Dios como mudable: Dios es inmutable. El alma humana, aunque pequeña, quizá carnal todavía, no pudo menos de responderme que Dios es inmutable, puesto que toda creatura es mudable. ¿Cómo pudiste proyectar una chispa (scintillare) hacia aquello que está por sobre toda creatura, para responder sin titubear que Dios es inmutable? ¿Qué es entonces aquello que hay en tu mente (corde),*

*cuando piensas en una sustancia viva, eterna, omnipotente, infinita, presente toda ella en todas partes, y no contenida por límite alguno?*<sup>2</sup>

El Doctor de la gracia explica cómo la base para cualquier denominación de Dios parte desde comprenderlo como inmutable. Como tal, esta es la primera aproximación a un estudio de Dios, y desde acá es que se parte cualquier otra afirmación positiva que se pueda plantear de Dios. La inmutabilidad, entonces, es el concepto a seguir para cualquier principio posterior.

No obstante que filósofos paganos y cristianos aceptan la premisa de la trascendencia inmutable de Dios, el cristianismo lleva hasta sus últimas consecuencias estos principios. Si bien los griegos aceptaron la unicidad divina, con él siempre añadían otros dioses secundarios que acompañan a Dios en su divinidad. Es así que Platón habló de una triada emanacionista que jerarquiza a su dios en grados, o en Aristóteles que se planteó una serie de motores inmóviles que acompañaban a la primera causa en su subsistencia. La tradición cristiana, y con ellos San Agustín, niegan tal jerarquía politeísta. En cambio, proponen un énfasis mayor a la distinción trascendente entre el Creador y la criatura, Etienne Gilson lo expresa magistralmente:

*Basta relacionar los dos pensamientos que estamos comparando [cristianismo y platonismo] para ver estallar una profunda divergencia de sentido bajo la comunidad de las fórmulas. Según Platon, “el grado de divinidad es proporcional al grado de ser”; pero no hay grado de divinidad para un cristiano, pues sólo Dios la posee. Para Platón agrégase, “ el ser más divino es el ser más ser”; pero para un cristiano, no puede haber seres más o menos divinos sino por analogía o metáfora; propiamente hablando, no hay más que un Dios, que es el Ser, y seres que no son Dios (Gilson, El espíritu 53).*

Agustín constantemente reafirma esta distinción entre las cosas mudables y Dios inmutable, esta separación se denomina como el Creador y Criatura. Ella responde a la separación que se lleva a cabo entre ambos elementos a fin de dilucidar el estatuto ontológico de cada una.

### **Éxodo 3:14 como primera aproximación a la inmutabilidad divina**

Cuando se trata de la subsistencia de Dios en la filosofía cristiana, es interesante estudiar cómo la Revelación Bíblica trata el tema, especialmente en referencia a la cita de Éxodo

---

<sup>2</sup> *Tractatus in Ioan. Evangelium 8* Para toda la literatura primara se utilizará el modo de cita canónico a las obras agustinianas; este consiste en el nombre de libro citado en latín, acompañado de la numeración acordada para el texto. A su vez para las citas Bíblicas se dará la sigla de acuerdo con el capítulo. Mientras que para la literatura secundaria se utiliza el citado MLA.

3:14 “*Ego sum qui sum*”, que es dicha por Dios en la zarza que no se consume al profeta Moisés. Aquella voz que responde cómo se le debía llamar, “Yo Soy el que Soy”, por nombre propio y por el más sagrado de Dios; afirmación que refleja una de las más profundas definiciones del mismo, “Yo Soy el que Soy” busca distinguir a Dios del resto de las cosas, como expresa Agustín en *Sermones*:

*Ser es el término que indica la inmutabilidad. Todo aquello que cambia deja de ser lo que era y comienza a ser lo que no era. El ser verdadero, el ser puro, el ser auténtico no lo tiene sino aquel que no cambia. El ser lo posee aquel a quien se dice: ‘cambias las cosas y quedan cambiadas, pero tú eres siempre el mismo’. ¿Qué significa: ‘Yo Soy el que Soy’, sino ‘Soy eterno’? Sino ‘aquel que no puedo cambiar’. No soy criatura alguna; no Soy ni el cielo, ni la tierra, ni un ángel, ni una virtud, ni los tronos, ni las dominaciones, ni las potestades.*<sup>3</sup>

La inmutabilidad expresa el existir en su estado más puro como atributo, en cuanto Dios es el Ser y nunca deja de serlo. A todas las demás criaturas mudable se le pueden también atribuir el ser, pero en cuanto se trata de una criaturas que cambia y mudan, no les corresponde (en el sentido pleno de la existencia) denominarlas como seres por sí mismas: “Y miré las otras cosas y vi que te son deudoras, porque son; y que en ti están todas las finitas, aunque de diferente modo<sup>4</sup>”. Aquel título es algo que solo se puede hablar de alguien que subsiste permanentemente, así como se habla de un hombre en cuanto continúa siendo hombre y no cambia a otra cosa. De la misma manera, se atribuye la subsistencia de Dios como algo en sí mismo, vinculada a la inmutabilidad.

La inmutabilidad consiste, entonces, en entender a Dios como el ser que no es sujeto a cambio en cuanto Él es el ser por sí mismo. El resto de las cosas, por contraparte, a las que se le atribuye el ser, son perecibles y mudables, porque no son el ser por sí mismas. Es entonces Dios el ser por primera naturaleza, aquel Dios inmutable. La pretensión de entender el Ser como la subsistencia inmutable que es independiente de todo cambio o sujeción lleva a una distinción fundamental entre Dios permanente y la creación mudable. Más en detalle, esta diferencia apunta a Dios en cuanto es diferente a todo lo existente, al ser el único, en quien el atributo de existir se da correctamente al no presentar cambio posible dentro de él. Por otro lado, el resto de los entes de los cuales se habla no dejan de existir, pero el atributo de la existencia les es dado impropriamente, al ser la existencia falible y mudable en ellos:

*Así, pues, magnífica y divinamente nuestro Dios dijo a su siervo: ‘Yo soy el que soy’, y dirás a los hijos de Israel: ‘El que es me envió a vosotros’. Él es verdaderamente, porque es inmutable. Todo cambio o mudanza hace no ser a lo que era. Por lo tanto, aquél es verdaderamente el que es inmutable, y las demás cosas que por él han sido hechas, de él han recibido el ser, según su medida*<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> *Sermo 7*

<sup>4</sup> *Conf. VII, xv*

<sup>5</sup> *De natura boni xix*

El Ser, como entidad absoluta, debe poder atribuirse la eternidad para ser referido como tal, de lo contrario, se diría que el ser luego deja de ser y, por lo tanto, se deja de ser el ser que es. Es evidente que los entes finitos o la creación no pueden cumplir el parámetro del ser como se prescribe en cuanto son mudables. Mientras que el concepto de Dios, en su inmutabilidad (ser estable), refiere a quien posee eternidad en un sentido estricto y correcto de los términos, ya que al ser es totalmente independiente en todo aspecto se le puede comprender mejor. Por tanto, es posible otorgarle a este Ser el término trascendente, pues se corresponde con la noción de su suprema existencia y sus atributos de perfección e inmutabilidad.

*Por otra parte, toda naturaleza, en sí misma considerada, es siempre un bien: no puede provenir más que del supremo y verdadero Dios, porque todos los bienes, los que por su excelencia se aproximan al sumo Bien y los que por su simplicidad se alejan de él, todos tienen su principio en el Bien supremo<sup>6</sup>.*

Hay una distinción ontológica evidente entre aquel que es por sí mismo y el resto de las cosas. Agustín se refiere a esa separación entre ambos como Creador y creatura. Dios es quien permanece por siempre y las cosas son en cuanto Dios las sostiene, por tanto, las unas dependen de Dios: *Y miré las demás cosas que están por bajo de ti, y vi que ni son en absoluto ni absolutamente no son. Son ciertamente porque proceden de ti; mas no son, porque no son lo que eres tú<sup>7</sup>.* El nombre “Yo Soy el que Soy” es entonces la primera aproximación a la inmutabilidad de Dios en cuanto ser perfecto e independiente.

Dado que a Dios no le falta perfección, Él no requiere de otra cosa fuera de sí mismo, es la premisa básica que se intenta defender. Dios es tal, que es eterno y perfectamente necesario al momento de expresarlo, nada hay en Él que se pueda expresar en función de otro o en dependencia de un ente mutable. Tal afirmación es radical, porque por un lado se afirma la existencia de una realidad aún más real que la que observamos, y por otro, la dependencia de esta realidad mutable a la realidad inmutable, que no se puede dar en un sentido inverso de la relación:

*Por tanto, Dios está sobre toda medida de la criatura, sobre toda belleza y sobre todo orden, no con superioridad local o espacial, sino con un poder inefable y divino, porque de él procede toda medida, toda belleza, todo orden<sup>8</sup>.*

## **De la simplicidad de Dios a la multiplicidad de las creaturas**

El concepto de Ser inmutable en San Agustín puede ser visto de múltiples maneras, dependiendo de la mirada que se proponga estudiar. Ahora se continuará la exposición

---

<sup>6</sup> *De natura boni i*

<sup>7</sup> *Conf, VII,9*

<sup>8</sup> *De natura boni iii*

de la inmutabilidad entrelazada con la Trinidad, con el objetivo de representar la manera en que inmutabilidad y la Tres personas operan bajo este concepto, el doctor de la gracia lo presenta de la siguiente manera:

*Por lo tanto, todo lo que se dice de Dios con respecto a Él mismo, también se dice tres veces de cada una de las personas, del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, e igualmente se dice de la misma Trinidad no en plural sino que en singular. Pues, ciertamente, no es otra cosa para Dios ser y ser grande, sino que es lo mismo para Él ser y ser grande, porque así como no decimos tres esencias no decimos tres grandezas, sino que una sola esencia y una sola grandeza<sup>9</sup>*

Dios es uno y a la vez múltiple, ¿es Dios entonces compuesto? Agustín no afirma esta postura. Ya que la Trinidad es plenamente coherente con el concepto de la inmutabilidad. Cuando se expresa la multiplicidad de personas en Dios se da de manera tal que las predicaciones inherentes en Él son de forma simple, en la medida de que ellas mismas son expresiones de una sola esencia como es la unicidad de Dios, mientras que son múltiples en tanto que cada es una manifestación de un solo principio:

*En efecto, así como la Trinidad, el único Dios, se dice grande, bueno, eterno, omnipotente, y de Él mismo así puede decirse que es su propia divinidad, Él mismo es su propia grandeza, Él mismo su propia bondad, Él mismo su propia eternidad, Él mismo su propia omnipotencia; pero no se puede decir del mismo modo que la Trinidad es el Padre<sup>10</sup>.*

Es entonces una predicación de los atributos divinos como aquellos caracteres que, por así decirlo, son auto predicados dentro de Dios: Dios es bueno porque él mismo es la causa de la bondad, Dios es verdad porque Él es la Verdad, Dios es el ser porque en sí mismo su existencia se proyecta dentro de Él, Agustín lo explica de manera magistral en *De Trinitate*:

*Pues, tal como de lo que es saber se ha llamado la sabiduría, y de aquello que es conocer (scire) se ha dicho el conocimiento (scientia), así de aquello que es ser (esse) se ha dicho la esencia (essentia). Y ¿quién Es, más que Aquél que dijo a su siervo: Yo Soy el que Soy, y: Dirás a los hijos de Israel: El que Es me envió a vosotros (Ex 3,14)?<sup>11</sup>*

Solo en Dios, puesto que es inmutable, se dará la simplicidad del predicado, dado que en él el sujeto de la predicación y el adjetivo son idénticos, de tal forma que cuando se caracteriza con algún atributo, Dios se torna el sujeto y el predicado, luego, sus características no son accidentales (Pegueroles, *Participación y conocimiento* 24):

---

<sup>9</sup> *De Trinitate, V, viii,9* En caso de citar *De Trinitate*, se usa la traducción provisional de Claudio Pierantoni, exceptuando el Libro Decimocuarto de la obra que recibió correcciones a la Edición de la Biblioteca de Autores Cristianos.

<sup>10</sup> *De Trinitate, V, xi,12*

<sup>11</sup> *De Trinitate V, II, 3*

*Por lo tanto, no hay ningún accidente en Dios, pues nada es mudable o nada se puede perder, y también, si parece bien llamar accidente algo que, aunque no se pierde, sin embargo disminuye o crece, como es la vida del alma<sup>12</sup>*

Lejos estará de Dios cualquier cosa que “mude” su inmutabilidad, de lo que se sigue que todo lo que se predica digno suyo es dicho en forma esencial, no accidental. Si se quiere distinguir la predicación de los seres creados y la del Creador, se puede observar que los predicados en los primeros serán accidentales, mientras que en el primero esenciales.

La distinción que conlleva la inmutabilidad radica en reconocer el estatuto ontológico que le corresponde al ser de Dios, y por derivación de ese estatuto, la correspondencia con los seres sensibles. Dios será aquel que no tiene parte alguna que lo separe, Él es su propio atributo porque no hay diferencia entre él y sus características, como dice Pegueroles:

*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 (de Dios). Lo contrario ocurre en los seres compuestos (Pegueroles, La participación 15).*

La divergencia que revela Agustín en base a los conceptos de los seres inmutables y mudables alude al reconocimiento de la existencia autosuficiente en todo sentido de Dios. El autor afirma que la simplicidad del ser va relacionada con el hecho de que solo toma parte de sí mismo, mientras que en el ser de los sensibles se da la multiplicidad porque dependen de otro para ser lo que son. Expresado en términos gramaticales, a modo de ejemplo, se puede explicar que, en el caso de la criatura se predica un atributo, en este caso la bondad, pero en ella es algo exterior a sí misma, mientras que en el Creador el predicado del bien se agota completa e interiormente dentro suyo:

*Pues, cuando escuchas que una cosa u otra son buenas, las que pueden también, en otro sentido, llamarse no buenas, si tú pudieras, sin aquellas cosas, que son buenas por la participación del Bien, dirigir la mirada al mismo Bien, por cuya participación son buenas<sup>13</sup>*

Ahora bien, cuando se habla de la inmutabilidad, Agustín presenta en sus escritos una cierta suposición del estatuto ontológico de la criatura en general. Puesto que lo inmutable es aquello en lo cual no hay parte fuera del mismo. Bajo esta definición de lo inmutable se puede entender, por contraposición, que las criaturas son aquellas en las que el ser, en vez de predicarse completa y plenamente, es predicado parcialmente en la medida de su propia existencia. Por lo tanto, cuando se habla de los seres participados, se habla de una delimitación del ser mismo, ya que son ellos los que participan de

---

<sup>12</sup> *De Trinitate VIII, iv, 5*

<sup>13</sup> *De Trinitate VIII,5*



algunas características de la entidad pero solo en cierta medida, al únicamente tomarlo en grado inferior y múltiple,.

La evidencia de la participación muestra cómo es que ocurre la contingencia de los seres, ya que en ellos se da la multiplicidad, como en su definición y esto producto de reconocer su carácter múltiple lo que concluye en entender como contrario a lo simple. Por lo tanto, el estatuto ontológico de los seres sensibles se entrelaza con ser participante en el ser inmutable. De cierta forma expresan el ser, pero en la multiplicidad que les corresponde en la medida de que son seres mudables. Tal distinción entre el valor ontológico de las cosas participadas y las que son subsistentes por sí mismas se ve reflejado según Agustín

*En efecto, en las cosas que son grandes por la participación de la grandeza, para las que una cosa es ser y otra cosa es ser grandes, tales como una casa grande y un monte grande y un alma grande; en éstas una cosa es la grandeza, otra cosa lo que es grande por aquella grandeza y, por cierto, la grandeza no es lo mismo que una casa grande. Pero la verdadera grandeza es aquella por la que no solamente es grande la casa que es grande y grande todo monte que es grande, sino también por la que es grande cualquier otra cosa que se dice grande, de modo que una cosa es la grandeza en sí (ipsa magnitudo), otra cosa son las realidades que por ella se dicen grandes. Y esta grandeza, por cierto, es primordialmente (primitus) grande y de modo mucho más excelente que aquellas realidades que son grandes por participación de ella<sup>14</sup>.*

## **La indeterminación del ser divino y la cognoscibilidad de las creaturas**

El conocimiento habitual de los hombres se vierte en lo creado en sus relaciones y en función de las acciones sensibles del ser humano. Es por eso que, cuando se vuelve hacia el conocimiento de su Creador o a las realidades eternas, la complejidad de estudio de estos fenómenos provoca que se tornen oscuros y difusos, o sea, los conceptos se opacan porque el alma habitualmente conoce lo creado o “carnal”:

*Esto no lo comprende la costumbre carnal, no por otro motivo, sino porque esta percibe, como puede, las cosas verdaderas que han sido creadas, en cambio la Verdad misma por la cual han sido creadas, no la puede ver; pues, si pudiera, esta luz corpórea no podría de ninguna manera ser más evidente que esto otro que mencionamos<sup>15</sup>*

La verdad en sí es difusa para el hombre. Esto se debe a distintos motivos, principalmente derivados de lo ajeno que resulta hablar de lo increado y eterno siendo que el hombre

---

<sup>14</sup> De Trinitate V,x,11

<sup>15</sup> De Trinitate VIII,i,2

habita en el mundo de la creatura. Es así que Agustín reafirma lo complejo de la empresa, sin imposibilitar el hecho de poder acceder al conocimiento divino. Por eso es que, si bien el camino hacia lo inmutable es difícil de recorrer, se puede llegar a él.

Ahora bien, cuando se busca lo inmutable, lo que se pretende encontrar es el ser del cual viene a ser creado todo lo demás, por lo mismo es que ese ser es Dios, la entidad por sí misma como máxima búsqueda: *Que yo te conozca, conocedor mío, que yo te conozca como tú me conoces, Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga*<sup>16</sup>. El conocimiento de Dios es, entonces, la forma de conocimiento que se busca. Ahora, el problema es asumir el carácter inmutable de este ser y qué consecuencias trae para su conocimiento:

*Porque es sumamente bueno aquel bien por cuya participación son buenas las demás cosas. Y todo lo que es mudable es bueno, en cuanto es no por sí mismo, sino por la participación del bien inmutable. Finalmente, el bien por cuya participación son buenas las demás cosas, sean las que sean, no por otro sino por sí mismo es bueno, al que llamamos más bien divina Providencia*<sup>17</sup>.

Al ser Dios inmutable, su cognoscibilidad se vuelve imposible de conocer en plenitud. “El hombre no puede comprender a Dios, simple e inmutable. El ente no puede comprender el Ser sin límites” (*Pegueroles, Participación y conocimiento, 24*). Tratar de entender al ser sin medidas como si fuera cualquier cosa con extensión física, es un contrasentido en cuanto Dios es completamente diferente a ellas. Si se pretende definir al ser bajo los esquemas del conocimiento creatural resulta imposible. Luego, ¿es posible el conocimiento de Dios? De todas formas, Agustín afirmará la posibilidad de alcanzar el conocimiento divino, siempre y cuando se guarden los conceptos y el carácter que alberga el ser en sí mismo del ser propio de los mudables.

Sin entrar en detalles, la dificultad del conocimiento divino es producto de las limitaciones que tiene la estructura del conocimiento humano. Habitualmente el hombre, para conocer, refiere a objetos que se pueden limitar mediante el género y la especie. En el caso de Dios, esto es imposible. Dios como infinito no puede caer en definiciones que plantea poner límites a lo que es. Como Dios sale de esas estructuras entonces su conocimiento es peculiar a su infinitud. Entonces ¿cómo es posible conocer a Dios? Para responder a esta interrogante se debe contemplar los pilares que fundamentan a el género y especie. Antes de que existan delimitaciones hay principios intuitivos que fundamenten estas delimitaciones. Como tal, los principios primitivos o intuitivos oscuros en su contenido. Es por esto que el conocimiento de Dios resulta oscuro, según su origen primitivo en el alma humana.

Ahora bien, si la inefabilidad del Ser de Dios es de tal forma oscuro a las mentes de los hombres ¿cómo es posible conocer a Dios? No obstante la oscuridad de este

---

<sup>16</sup> *Conf, X, 1*

<sup>17</sup> *Ochenta y tres cuestiones diversas q, 24*

conocimiento, Agustín nos presenta una vía de conocimiento positivo y además por cierta vía negativa también que a continuación estudiaremos.

## 1.2) ¿Teología negativa en San Agustín?

Un segundo momento donde la participación se manifiesta subyacentemente es en la doctrina del ascender agustiniano. Lo que se plantea acá, es la presentación de los diferentes estadios de la creación como una escalinata hasta llegar a quien es el primer principio de todo. A través de este transcurso se presenta la creación en general, el hombre y por última instancia a Dios; cada uno de estos elementos es superior al anterior con ello se demuestra los estadios ontológicos y su valor que cada uno posee.

Ahora bien, en el caso presentado, se trata el ascenso agustiniano con la intención de demostrar que va acompañado, en cierto grado, de atisbos de teología negativa. Para justificar dicha afirmación, siendo que Agustín es considerado por la tradición, como un pensador de teología positiva, se hace uso de la ya mencionada simplicidad del sumo principio. La simplicidad ya fue catalogada como difusa y de difícil conocimiento, para así llegar a concluir que la teología negativa se hace presente dado el carácter de la dificultad de hablar y conocer a quien no tiene ni género ni especie. Como no se puede entrar a definir por género y especie a Dios, sino que es anterior a estos, entonces habrá que proceder negando que de Dios se prediquen los atributos propios de la creación.

No obstante la intención de demostrar el carácter negativo presente en el ascender, Agustín está lejos de ser un teólogo solamente negativo. Todo el pensamiento agustiniano se basa en la afirmación, eso es obvio, pero en cuanto se estudia una realidad trascendente, resulta inevitable utilizar un cierto grado de silencio negativo. Por lo tanto el pensamiento negativo, en Agustín, debe ser coherente con la estructura positiva en la que se ve insertado.

A fin de presentar el ascender negativo, se divide esta sección en tres pasos instrumentales del ascender y en dos conclusiones que se infieren del contenido de las primeras premisas. En los tres pasos, la tarea que se se lleva a cabo, es un ejercicio de buscar a través del elemento de la negación, es decir, se niega que cierto elemento sea Dios mientras este desposea lo característica de ser inmutable. Por lo tanto la clave para encontrar a Dios es través de aquello que soporte el peso de la inmutabilidad, que como ya se mencionó es el rasgo fundamental de Dios.

Una vez se presenten los tres estadios de la creación, se continúa presentando a dos supuestos que van supuestos en todo el ascender. El primero de ellos es que ascender negativo, presupone un juicio frente a todas las creaturas. En segundo lugar, se evidencia el hecho de que todo esta estructura del ascender se fundamenta mediante la participación.

Si bien la teología negativa se menciona usualmente en relación a pasajes específicos de *Confesiones libro X*, a continuación se tratará el ascender negativo en el caso de *De Trinitate*, específicamente en el libro octavo del mismo.

## El ascender a las regiones espirituales

La idea de ascender, en referencia a la metafísica agustiniana, es un inicio común para estudiar esta ciencia, la cual tiene por base a cierto método que desarrolla. Este método, consta del ejercicio del juicio, por el cual a todos los objetos presentes al alma se les evalúa, interpreta o discierne dentro del parámetro de la eternidad; aquello que cumpla ese parámetro será denominado Dios, de lo contrario, al no cumplir lo establecido se continúa búsqueda de quien resista la inmutabilidad. Es este sentido, lo que plantea Agustín será la verdadera indagación divina, la cual penetra cada elemento que se le presenta.

### Primer paso: la creación sensible

Las relaciones con el mundo sensible o material son el primer paso en el ejercicio de negación. Para los paganos el mundo era una divinidad, en cambio Agustín estudia la naturaleza de la creatura para concluir que en ella no se da ninguno de los principios de los cuales pretende atribuir a Dios, como se dice en el siguiente pasaje:

*“Ciertamente, no amas sino lo bueno: buena es la tierra por la altura de los montes y la dulzura de los collados y la llanura de los campos, y bueno el terreno ameno y fértil, y buena es la casa dispuesta con simetría y proporción,(...) y bueno el hombre justo, y buenas las riquezas que facilitan medios, y bueno el cielo con su sol y su luna y sus estrellas, y buenos los ángeles por la santa obediencia, y bueno el discurso que enseña con suavidad, y apropiadamente conmueve al que lo escucha, y bueno el poema cantado con ritmos y majestuoso en sus sentencias. ¿Para qué mencionar más y más cosas? Bueno es esto y bueno aquello. Deja de lado esto y aquello y mira al Bien mismo” (...)<sup>18</sup>.*

Dentro del rango ontológico, lo sensible predispone una jerarquía de los mismos bienes, en los cuales se determina la posición de cada uno de ellos en base a la semejanza con el bien en sí; así, la distinción entre un monte bello y un discurso igualmente bello sigue un parámetro concreto en la escala de bienes. Agustín concluye que, aunque todos los objetos mencionados anteriormente cumplen con poseer un grado menor o mayor con el carácter del bien, en ninguno de ellos se puede atribuir una subsistencia del atributo del bien, puesto que en todas las cosas enumeradas ninguna posee el bien como principio que se requiere en la búsqueda. Entonces se le niega el carácter divino de las creaturas sensibles y materiales.

Continúa Agustín al proponer que, dado que en ninguno de aquellos bienes en que se busca fundamentar el carácter del bien, no se podrá encontrar a la divinidad dentro de lo sensible. Más bien resultan ser un vestigio de la existencia de un bien en sí mismo

---

<sup>18</sup> *De Trinitate VII,iii,4.*

que les confirió tal vida. Como el bien de ellos está en dependencia. Lo material está lejos de ser el lugar donde encontrar a Dios, ya que sus características son contrarias al carácter que Aquel estipula por necesidad. Es así que el doctor de Hipona concluye: “*En cambio, todo lo que se nos pueda ocurrir que sea mayor en los tres planos juntos que en cada uno, y menor en uno solo que en dos, debemos descartarlo sin ninguna duda; de este modo, en efecto, se descarta todo lo corpóreo [hablando de Dios]*”<sup>19</sup>.

## Segundo Paso: La introspección del alma

Una vez que se negó la posibilidad de que la creatura material fuera el lugar de origen para encontrar a Dios, se continua con la segunda realidad más alta, que se refiere al alma del hombre. El primer motivo que lleva a reconocer el alma como superior al cuerpo es el más evidente. Como en el alma desposee extensión, ella no está sujeta a la corrupción inicial que poseen los cuerpos materiales. Por lo tanto, al ser inextensa el alma ya demuestra su superioridad en contra a la corrupción que poseen los cuerpo. Agustín explica esta distinción entre alma y cuerpo de la siguiente manera: “*Si intentamos pensarlo, por cuanto Él lo permite y lo dona, no debemos concebir ningún contacto [del alma] o abrazo por espacios físicos, ninguna conjunción de articulaciones*”<sup>20</sup>.

A su vez el alma presenta superioridad para con el cuerpo en otra area, que se justifica bajo la máxima de que el que gobierna es mejor que quien es gobernado. Esta sentencia, aplicada en el caso del alma, demuestra que siendo el alma en donde se reciben las imágenes que los sentidos le confieren, demuestra que ella está en dominio de ellos. No solo eso, sino que siendo el alma quien ordena todas estas imágenes en coherencia, termina por reflejar el verdadero contenido de que el alma es superior nuevamente al cuerpo, como dice el autor: *Y a propósito, toda alma es mejor que todo cuerpo, porque es mejor todo lo que vivifica que aquello que es vivificado*<sup>21</sup>.

No es tan solo que el alma gobierne el cuerpo, en ella, además, se dan otras realidades superiores a cualquier creatura material. El alma cuando gobierna, obra mediante principios universales, esto quiere decir, que tiene acceso a principios que son mucho más altos que cualquier elemento que se encuentre disponible entre los cuerpos. Puesto en un ejemplo, cuando el alma discierne entre dos cosas para saber cual es más grande, se efectúa un juicio bajo conceptos que son anteriores a la experiencia; otro caso trata sobre como la verdad ella no posee una realidad material por la cual juzgar la verdad de la materialidad. Por lo tanto el alma al poseer el uso y gobierno de estos elementos, demuestra como ella presenta un grado superior sobre el cuerpo nuevamente, en el siguiente pasaje de *De Trinitate* se explica con mayor claridad:

*“Tú eres, Señor, el que me juzgas; porque, aunque nadie de los hombres sabe las cosas interiores del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, con*

---

<sup>19</sup> *De Trinitate*

<sup>20</sup> *De Trinitate VII, ii, 3*

<sup>21</sup> 83 *Cuestiones diversas 54.3*

*todo hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho*<sup>22</sup>.

Una vez que se ha estipulado, de múltiples formas, la superioridad del alma por sobre el cuerpo surge la interrogante de si se encontrará a Dios en medio del alma. A primera vista, el alma parece insuficiente para contener a Dios en ella, ya que el alma tiene un principio y un final, por lo tanto, no es infinita, tampoco será inmutable. El alma, por lo tanto, es el lugar incorrecto para hablar de inmutabilidad verdadera.

Como ya dice el celebre pasaje de *Confesiones* libro decimo<sup>23</sup> el alma cuando contempla estas realidades eternas es iluminada por una realidad que ella misma no es. El alma es como un ojo que ve la luz que ya le fue dispuesta, por lo tanto se debe reconocer la gran distancia entre quien ve la luz y la luz por sí misma. Esta misma distancia se halla entre medio del alma y la luz inconmutable de la verdad. Se puede hacer uso de estos principios, pero es distinto decir que el alma se proporciona su propia luz. Por lo tanto el alma al desposeer por sí misma la capacidad de inmutabilidad, luego no será capaz de ser considerada como principio en donde resida el Dios buscado.

Aunque el alma acceda a regiones que son inmutables como la verdad, no es en el alma donde habitan las mismas. Si fuera así, la verdad, o la capacidad de medir, sería eliminadas junto con la muerte de las almas. Resulta imposible afirmar esta conclusión, ya que se ve como los hombres mueren y cambian, mas no por ello se muere la verdad. Ahora bien ¿cuál es el verdadero lugar donde se encontrará al que habita en la inmutabilidad? Para una respuesta se debe cuestionar a siguiente realidad que se presenta, es decir, la realidad de la verdad.

### **Tercer paso: las realidades inmutables están sobre el ojo de la mente**

Ahora bien, el siguiente paso que aparece es el estudiar las ya mencionadas realidades inmutables que iluminan al ojo del alma. Como ya se mencionó, el ojo requiere de luz para contemplar las verdades eternas, esta luz no se la proporciona por él mismo. Por el contrario esta luz, es tal, que está antes del alma y que permanece para siempre, por lo tanto, ella subsiste antes que todo. Cuando se estudia esta luz se da cuenta, por tanto, de que ella es el lugar donde se resiste el peso del Ser llamado inmutable, y si resiste el peso de la inmutabilidad también el peso de la negación de la teología negativa. Esto quiere decir que por detrás de todos los estos elementos la inmutabilidad resiste el peso de la eternidad. Algunos elementos que clarifican esta superioridad se mencionan a continuación.

La luz resiste el peso de la inmutabilidad por múltiples motivos evidentes a la razón. El primero de estos, es que la luz es el elemento que posibilita la visión, es decir, ella misma

---

<sup>22</sup> *Conf, V,7*

<sup>23</sup> *Conf, X,*

es la que permite al alma juzgar lo verdadero como verdadero o lo bueno como bueno. Entonces, la luz inconmutable, tiene el carácter de ser el parámetro que rige y fundamenta la capacidad de discernir sobre los elementos que se le presentan al alma. Si en un sentido hipotético, se llegara a pensar que la luz fuera mudable, tal afirmación sería insostenible. Es evidente de que si la verdad mudara así como muda un cuerpo, o lo bueno fuera contingente, se estaría en una situación grave. ya que sería que la verdad cambiase su existencia como cualquier otro elemento, y, si el parámetro cambia no existe medición. Luego la verdad y cualquier otro predicado universal debe ser necesariamente inmutable, porque es mediante ellos que se permite medir o tener medida de las cosas.

Otra manera de proponer su inmutabilidad se revela mediante la demostración de la subsistencia de la verdad. Si se supone un objeto, éste necesariamente será verdadero (verdadero árbol, verdadera mesa, etc.); aunque todos estos objetos fueran destruidos, continuaría siendo verdad que ellos fueron. Incluso si todo fuera destruido, la proposición de que ellos fueron verdaderos continuaría siendo una afirmación verdadera. Todavía aún, si fuera que la verdad se destruyera, continuaría siendo verdad que la verdad fue destruida. Por lo tanto se ve como la luz que se manifiesta en la verdad, necesariamente, es eterna, *ergo* inmutable. Es otra vez manifiesto como la verdad cumple con el requisito de la inmutabilidad para ser, el lugar donde predicar que es Dios.

Parece evidente que los modos con que se predica la verdad de la criatura y de Dios son desemejante la una a la otra. Agustín explica que la verdad en las cosas terrenales es una primera aproximación, que es reflejo de un fundamento a una verdad que antecede a la verdad en las criaturas. El doctor lo explica de la siguiente manera:

*En cambio, en los cuerpos puede ocurrir que este y aquél <objeto de> oro sean igualmente verdaderos, pero este sea más grande que aquél, pues aquí la grandeza no es lo mismo que la verdad, y para él, una cosa es ser oro, otra cosa es ser grande. Así también en la naturaleza del alma, esta no se dice verdadera en base al mismo <criterio> según el que se dice grande. En efecto, también el que no es magnánimo tiene una verdadera alma, dado que la esencia del cuerpo y del alma no es la misma esencia de la verdad, como lo es la Trinidad, el único Dios, solo, grande, verdadero, veraz: la Verdad<sup>24</sup>.*

La primera verdad que se conoce es en las cosas y en segundo lugar está la esencia de la verdad. Como en las cosas se predica que se es verdaderamente grande o verdaderamente oro, esto se debe a que se conoce qué es la verdad, pero esta verdad con la cual se reconoce aquella en las cosas solo es posible mediante la existencia de la primera verdad. Nuevamente se resalta como la verdad eterna es presupuesta en toda forma de verdad de la creación. La esencia de la verdad es Dios: ¡Dios es la verdad! Esto, en efecto, está escrito: “Porque Dios es Luz” (I Joh 1,5), no como la que ven estos ojos, sino como lo que ve el corazón cuando escucha, así Él es la Verdad<sup>25</sup>, pero no es una

---

<sup>24</sup> De Trinitate VIII,ii,3

<sup>25</sup> De Trinitate VIII, ii,3



verdad particular sino que el fundamento para toda la verdad posterior. Por lo tanto la verdad o el bien, son elementos que se atestiguan en las cosas, pero que su esencia tiene asidero en otra realidad, el lugar en que habitan es en Dios.

Una vez se recorrió todo este trayecto se puede concluir como la luz inmutable es entonces Dios, por tanto, el lugar que le corresponde está a la base de todas las demás existencias recorridas. Esto quiere decir que, si existen los cuerpos materiales y en ellos se puede predicar el bien, es porque existe la esencia del bien. Lo mismo ocurre con las almas, si en ellas se halla el bien o la verdad es porque Dios es la verdad y las sostiene porque así lo desea. Todo viene de Dios, como primera fuente y reflejo De Él, por lo tanto, todo está en una dependencia para con Dios. A continuación se desarrollaran las implicancias que se recogen de estos atributos mencionados.

### **El juicio en la teología negativa**

Bajo el método de la teología negativa se pretendió contrastar todos los tipos de realidades conocidas por el hombre para cotejarlas con el concepto de Dios, para así reconocer su calidad de creatura. A la vez que se reafirmaba como base central el hecho distintivo de la tradición de filosofía cristiana que es la creación. Todo esto con la intención de negar la categoría de divinidad a las cosas en las cuales la mutabilidad se predica, lo que reafirma el carácter inefable e indistinto de las cosas. Agustín dirá:

*Y ¿qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza de cuerpo ni hermosura de tiempo, no blancura de luz, tan amable a estos ojos terrenos; no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de ungüentos y de aromas, no manás ni mieles, no miembros atrayentes a las caricias de la carne: nada de esto amo cuando amo a mi Dios (...)ero ¿y qué es entonces? Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron<sup>26</sup>*

Bajo la propuesta de la teología negativa se caracteriza a la misma, en su metodología de juicios. Puesto que en todo el recorrido hecho lo que se plantea es reconocer a Dios con la llave de la inmutabilidad. Entonces, es posible comprender a la teología negativa bajo la línea de un juicio, para reconocer o no al Dios que se está buscando. La teología negativa es, finalmente, una forma de juicio que se basa en el discernimiento de los elementos para finalmente afirmar o negar en ellos la divinidad:

---

<sup>26</sup> Conf X, ii,9-10

*Y en efecto, en todos estos bienes que he recordado, u otros que pueden contemplarse o pensarse, no podríamos decir que uno es superior a otro, cuando juzgamos de ellos con verdad, si no tuviéramos impresa en nosotros la noción del bien mismo, según la cual apreciar o preferir algo.<sup>27</sup>*

Agustín afirma en este pasaje, el carácter del método negativo como el de un juicio, pero para hablar de un juicio como tal se debe de tener un objeto a juzgar y un parámetro por el que se le discierna a las cosas. Los elementos a valorar serían todo lo presente a los seres humanos, pero cuando se trata del parámetro por el cual se miden las cosas, resulta difícil de reconocerlo. En un sentido metafórico, la teología negativa se plantea (en los aspectos anteriormente mencionados) de manera similar a como se marcaba un anillo en la cera de una carta a modo de firma, para así reconocer al emisor. El procedimiento de la teología negativa apunta en esta dirección, ya que se tiene la “impresión” de lo inmutable por la cual se reconoce que tanto la creación o el alma no son la fuente de esta idea en el hombre.

Si bien el juicio en la teología negativa, bajo una norma o parámetro perfecto, resulta correcto, es necesario de analizar el modo en que se posee este concepto intuitivo. Agustín explica la paradoja del conocimiento primitivo de la siguiente forma: *no podríamos decir que uno es superior a otro, cuando juzgamos de ellos con verdad, si no tuviéramos impresa en nosotros la noción del bien mismo<sup>28</sup>*. Tenemos uso de la noción del bien o la verdad inmutable, pero en cuanto se trata de una noción de carácter simple en grado máximo se torna oscura, dice el autor:

*No preguntes qué es la verdad! Pues inmediatamente te saldrán al paso las neblinas de las imágenes corpóreas y las nubes de las representaciones de la fantasía, y perturbaran la serenidad que, al primer fulgor brilló en tí, cuando dije ¡Verdad!<sup>29</sup>*

Puesto de ejemplo a la aplicación de la verdad en las creatura sensible expresa el problema a proponer. Reconocer la verdad en las cosas creadas es algo que los seres humanos hacen cotidianamente. A eso no debería haber objeción, el problema surge cuando se pasa de la verdad predicado en los sensibles a la pregunta por ¿qué es la verdad en sí? Es ahí surgen las dificultades de hablar de la verdad. Agustín explica el problema de conocer la verdad en sí misma de la siguiente manera:

*No por otro motivo, sino porque esta percibe, como puede, las cosas verdaderas que han sido creadas, en cambio, la Verdad misma por la cual han sido creadas, no la puede ver; pues, si pudiera, esta luz corpórea no podría de ninguna manera ser más evidente que esto otro que mencionamos<sup>30</sup>.*

---

<sup>27</sup> *De Trinitate VII,iii,4*

<sup>28</sup> *De Trinitate VIII,iii,5*

<sup>29</sup> *De Trinitate VIII, ii,3.*

<sup>30</sup> *De Trinitate VIII, i, 2.*

El parámetro es conocido, pero es ardua la tarea de comprender su naturaleza. Resulta paradójico predicar el conocimiento principios, es evidente que se conocen, pero siendo principios son imposibles de definir. Ellos se reafirman en la medida de que son indeterminados pero existentes. Estas nociones son necesariamente presupuestas en el desarrollo de la doctrina posteriormente, pues aun si el contenido es oscuro de entender, su existencia llega a ser indubitable producto de su necesidad.

## **La indeterminación del ser por sí mismo y la participación del ser mudable**

Toda la estructura del ascender y de la teología negativa agustiniana expuesta, se sostiene mediante el parámetro por el cual se permite discernir los elementos. Pero el parámetro mismo resulta oscuro, la situación es paradójica, aquel elemento por el cual se conoce el bien y la verdad en los entes, resulta incomprensible al modo en que se conoce habitualmente. Por detrás de esta paradoja, va presupuesto el problema del conocimiento humano, que refiere a la creatura como función, pero cuando se trata de Dios, queda vedada la problemática, Agustín explica el problema de la razón de la siguiente manera:

*La razón se atiene a lo que el ser vale por sí en la gradación cósmica, y la necesidad, a lo que vale para el fin que pretende. La razón busca qué aparece verdadero a la luz de la mente, y el placer, qué es muelle y deleitoso para los sentidos<sup>31</sup>.*

La razón se ocupa de aquello en lo que los seres tienen valor, de su grado ontológico y para ser justificación de aquello debe darse mediante hechos que se presenten a la razón. Pero como el ser de Dios, desposee gradación y su valor va más allá de toda posibilidad, la razón queda imposibilitada para estudiar este fenómeno. Por lo tanto se conoce mediante una luz que es imposible de conocer, resulta paradigmático este problema, pero se debe partir desde aquel para aceptarlo y trabajar.

La indeterminación del ser de Dios es producto de la ya mencionada simplicidad. Puesto que Dios es simple, es decir, sin parte alguna con la que se diferencie, tampoco tendrá género ni especie y si no tiene género ni especie es imposible de conocer bajo los conceptos habituales de conocimiento. El modo en que se le conoce no es mediante definiciones que impliquen separación; el verdadero camino para conocer a Dios es aceptando su existencia como un principio anterior. La fuente del dilema, entonces, será la completa diferencia entre el Ser de Dios y el ser de la creatura. Ya que la mente conoce a la creación, qué, si bien es buena, verdadera y existe; estas solo lo son en analogía con Dios.

---

<sup>31</sup> *Civi Dei XI, 17,1.*

¿Cómo será posible soslayar tal situación? Agustín plantea que esta dicotomía entre lo cognoscible e incognoscible está a la base del conocimiento en la medida de que es mediante lo simple que posibilita lo múltiple y a su vez lo múltiple que necesita de lo simple. Por detrás de todo ello es subyacente un principio que da coherencia a la indeterminación del Ser divino. El principio de participación es quien justifica la posibilidad de esta vinculación, ya que el Bien indeterminado e inmutable, se vuelve cognoscible una vez se delimita en la finitud.

De tal forma es que se presenta a la participación como la posibilidad del conocimiento de las cosas mudables, ya que la participación es la manifestación en la que las cosas toman parte de la verdad o el bien, o el ser; al tomar parte de estos bienes, y no tomarlos en plenitud, múltiples. Si las cosas son múltiples ellas pueden caer en las categorías de genero y especie. Pero más importante, la posibilidad de conocer al ser inmutable se deriva del mismo principio participativo. Pegueroles lo plantea de la siguiente forma: *En efecto, si los entes participan del ser, le son semejantes y pueden darnos a conocer el Ser. Pero, por otro lado, los entes, que no son, sino participan, no pueden darnos a conocer el Ser que no participa, sino que es (Op.cit. 25).*

La participación es la expresión de la problemática y la llave para el entendimiento de la inefabilidad del Ser. Ya que si bien somos capaces de conocer el ser de lo mutable en cuanto posee el atributo de la existencia, es producto de que ellos participan del Ser en sí mismo; pero esto, a su vez, conlleva desconocer en parte el principio inmutable del Ser dado que nada en él es participado sino que es simple:

*En efecto, en las cosas que son grandes por la participación de la grandeza, para las que una cosa es ser y otra cosa es ser grandes, tales como una casa grande y un monte grande y un alma grande; en éstas una cosa es la grandeza, otra cosa lo que es grande por aquella grandeza y, por cierto, la grandeza no es lo mismo que una casa grande. Pero la verdadera grandeza es aquella por la que no solamente es grande la casa que es grande y grande todo monte que es grande, sino también por la que es grande cualquier otra cosa que se dice grande, de modo que una cosa es la grandeza en sí (ipsa magnitudo), otra cosa son las realidades que por ella se dicen grandes. Y esta grandeza, por cierto, es primordialmente (primitus) grande y de modo mucho más excelente que aquellas realidades que son grandes por participación de ella<sup>32</sup>.*

El carácter simple e inmutable del Ser por sí mismo es lo que deviene en su incapacidad de comprensión, puesto que la misma definición de un término implica, desde su etimología, el poner límites. ¿Cómo es posible limitar al que es simple e infinito? Consecuentemente, la imposibilidad del conocimiento directo se evidencia en su unicidad de existencia. Por su parte, la creatura al participar y ser múltiple, posibilita la comprensión de ella misma a la vez que apela a un ser inmutable. Finalmente, el estatuto ontológico de los seres participados está a la cabeza de la posibilidad de la

---

<sup>32</sup> De Trinitate XI, X, 11

comprensión y la incomprensión de los seres mutables, lo que determina la posibilidad de existir de los mismos.

## La participación como posibilitadora del ascender agustiniano

Agustín se plantea la tarea del ascender bajo la teología negativa, como él mismo dice, *Trascenderé, pues, aun esta energía de mi naturaleza, ascendiendo gradualmente hacia mi creador*<sup>33</sup>. El método a utilizar para lograr esto fue ya presentado, pero no dejan de haber incógnitas sobre la posibilidad de dicho ascender, es decir, ¿qué es lo que posibilita el conocimiento y este ascenso propuesto por Agustín? Su respuesta se deja entrever en pasajes como el siguiente:

*Y esto es nuestro bien, donde vemos si debería ser o haber sido, todo lo que comprendemos que debió o debe ser, y donde vemos que no podría haber sido, si no debiera haber sido todo lo que tampoco comprendemos cómo debería haber sido. Por lo tanto, este Bien no está lejos de cada uno de nosotros: pues en Él vivimos, nos movemos y existimos (Act 17,27-28).*<sup>34</sup>

En alusión a la cita de Hechos, Agustín explica la condición de las creaturas. Dado que su propia existencia es dependiente de un otro, debe existir un ser inmutable que permita justificar la existencia del ser sensible. Por la relación intrínseca que hay entre el Creador y la creatura, es posibilitador del camino del ascender. Finalmente, la condición que posibilita todo tipo de ascenso es consolidada en su dependencia vinculante con el Creador.

Esta condición es la que se denomina participación. Si bien su carácter es oscuro, es aquel principio que posibilita toda la travesía recorrida. En la medida que las cosas participan de un ser, permite hablar de dependencia o conexión entre ambos elementos, puesto en el ejemplo de la condición de existencia de alma y de lo bueno: *Por ejemplo, cuando escucho que un alma es llamada buena, así como son dos palabras, también, por aquellas palabras entiendo dos cosas, la una por la cual es alma, la otra por la cual es buena*<sup>35</sup>. En este caso, la condición que posibilita la bondad fuera de la bondad en sí misma es la participación.

Ahora bien, la participación se utiliza de dos modos principalmente. En la teología positiva y en segundo lugar en la teología negativa. Además la participación tiene un grado epistemológico, dado que este escrutinio es la expresión del ascender. Analizando todos los elementos y discerniendo si cumplen o no el parámetro de lo inmutable, la

---

<sup>33</sup> *Conf, X,*

<sup>34</sup> *De Trinitate VIII,5*

<sup>35</sup> *De Trinitate VIII, v, 8.*

participación viene a ser una forma de la expresión epistémica misma de las cosas, puesto que como ya participan del ser podemos conocerle a su vez:

*Las que pueden también, en otro sentido, llamarse no buenas, si tú pudieras, sin aquellas cosas, que son buenas por la participación del Bien, dirigir la mirada al mismo Bien, por cuya participación son buenas –en efecto, simultáneamente lo entiendes también a Él mismo, cuando escuchas una u otra cosa buena– si, entonces, pudieras, prescindiendo de ellas, mirar al Bien en sí mismo, verías a Dios<sup>36</sup>.*

El carácter epistemológico del juicio en la teología positiva se ve, entonces, posibilitado en cuanto participan de la verdad, es decir, en cuanto hay una verdad eterna y perfecta posibilitando el discernimiento de las verdades inferiores. Evidentemente, la participación en este atributo es el medio por el cual se fundamenta su propio ascender. Puesto que se participa de la verdad es posible el conocimiento de la misma, por lo tanto, cuando se habla de ascender por medio de un juicio, este es posible mediante el saber de la aquella y, en consecuencia, la participación se entiende como este elemento que condiciona (o mejor dicho, expresa) el conocimiento en San Agustín. La teología negativa entra en escena al momento de reconocer la oscuridad de la verdad si se libra de todo contenido empírico.

La participación en su carácter ontológico expresa la intrínseca relación de las cosas participadas con el imparticipado que es Dios, mientras que el ascender se reconoce como la categoría jerárquica de los bienes. Es posible hablar de un ascender porque ontológicamente los seres son dependientes de un ser inmutable y, en la medida en que ellos son de cierta forma dependientes del ser por sí mismo, se les posibilita su propio existir, por lo tanto, cuando se habla del ascender uno sobre otro se presupone la participación en última instancia.

Así como este concepto tiene su supuesto en el grado epistemológico, también en su grado ontológico es evidenciada como latente pero supuesta. Puesto de otra manera, es debido a que se reconoce la impropiedad de los seres sensibles de ser reconocidos como aquel parámetro eterno y perfecto que, finalmente, se debe expresar de alguna forma la existencia de ese criterio inmutable, que justifique la propia existencia de los sensibles.

En resumen, el ser en sí mismo y los grados de existencia presuponen, nuevamente, la participación de alguna forma tal que los seres mudables expliquen su naturaleza en relación a uno inmutable, es decir, la participación es la respuesta que revela el estatuto ontológico de los sensibles, lo que en consecuencia provee secundariamente el fundamento que posibilita su propio ascender.

---

<sup>36</sup> *De Trinitate VIII, iii,4.*

### 1.3) El supuesto de la participación

#### La participación supuesta en la obra agustiniana

Una vez vista tanto la inmutabilidad como la teología negativa, en el mismo desarrollo de tales doctrinas surge la pregunta sobre si todo el conjunto de afirmaciones de ambas se agotan en sus mismos conceptos, es decir, ¿la inmutabilidad y el ascender negativo son en verdad operativas únicamente bajo ellas mismas? Es evidente que tras estos conceptos hay un principio latente, el cual es la participación, posibilitador de las posteriores doctrinas, y que Pegueroles plantea así:

*Todo el pensamiento agustiniano está sostenido por un principio, siempre presente y actuante, nunca formulado: el gran principio de la participación: la existencia y el conocimiento de lo imperfecto (participado) supone necesariamente la existencia y el conocimiento de lo perfecto (imparticipado) (Pegueroles, El pensamiento filosófico, 35).*

Este es un concepto latente en toda la obra agustiniana, no solamente en las doctrinas presentadas anteriormente. Está en la base de toda su filosofía, y aunque sea solamente supuesta no deja de ser un principio necesario en la formulación agustiniana. Por lo tanto, una aclaración de un término como este se vuelve necesaria al momento de interpretar correctamente la filosofía del Hiponense en general.

Para esto, se debe presentar la participación en su desarrollo mismo, por lo cual la misma expresión de la participación y su modo de operar se ven explicados en su despliegue. Ese el motivo de la exposiciones anteriormente mencionadas, de la inmutabilidad y la teología negativa, dentro de las cuales se va presuponiendo constantemente el modo de aplicación de los términos empleados, en tanto ellos mismos presuponen la participación en su operación. El modo en que se deben desarrollar es un ejercicio hermenéutico finalmente, de donde se saca a flote de lo oculto el principio la participación. En consecuencia, la operación correcta de la participación es entendida en su uso sobre otros conceptos como los ya presentados, instancia en la que se produce un problema al momento de hablar de su propia definición.

La interrogante es por qué opera la participación de manera tan misteriosa si es un elemento de tal importancia. La oscuridad del concepto es evidente cuando se aplica; al punto de parecer un ocultamiento intencionado. El motivo de esta oscuridad conceptual es que la misma idea es un concepto compuesto, no una doctrina, entendiendo por principio el carácter de supuesto de la participación en la razón. Cuando se utiliza el término se asume que el receptor ya tiene conocimiento del mismo, de esta forma la participación se presupone. En este sentido se puede decir que la participación es un concepto del sentido común.

## La participación como un principio

Aunque la inmutabilidad y el método de la vía negativa ya se explicaron, es evidente que algo falta en ambos temas expuestos. Dado que no se responde en base a sus propias suposiciones, la interrogante de si Dios es aquel inmutable que se conoce solo al desligar todo elemento de mutabilidad de los mismos conceptos que poseemos de primera mano. Entonces, ¿qué estatuto se aplica para aquello que no se considera Dios? Si se piensa plantear una respuesta, no se puede recurrir a los conceptos ya mencionados, sino a la participación. En síntesis, se debe expresar el contenido mismo de la participación en base al supuesto que va en el trasfondo de la misma.

Es así que la participación en la doctrina de la inmutabilidad se presupone. Puesto que el ser en sí mismo se predica únicamente en Dios; mientras que cuando se les predica el ser a los entes sensibles son expresados de manera impropia. Por tanto, lo que les corresponde según su estatuto ontológico será presuponer que si en ellos es posible ser y no ser, se debería a un ser que les permite existir:

*Esta distingue el bien que es en sumo grado y por sí mismo, esto es, por esencia y naturaleza, del bien que lo es por participación; éste recibe el bien que lo constituye del sumo bien, sin mudarse ni perder nada. Este bien por participación es la criatura, sujeto único capaz de deficiencias, de las que no puede ser Dios el autor, pues lo es de la existencia y, por decirlo así, de la esencia<sup>37</sup>*

La respuesta al bien de las criaturas será entonces que, como Dios es el único inmutable, la mutabilidad, el ser, la belleza o el, les corresponde solamente en cuanto ellas participan del bien que es inmutable. Así se asoma la doctrina de la participación como aquello que une finalmente y le da explicación al contenido de las mismas características universales o inherentes a los sensibles, por lo cual aquellos conceptos que son predicados por la participación. La inmutabilidad divina propone la correspondencia de la entrega de atributos a los sensibles, es decir, si Dios es el bien en sí, luego los sensibles son los bienes por participación, por lo que nada hay que pueda existir de otra forma que participando en Dios. Por consiguiente, los bienes entran a reconocer una forma de participación con el principio supremo. Platón explica, de manera análoga, que cuando se busca la belleza en las cosas bellas, en el cuerpo bello o en el alma bella, no es porque ellas sean la belleza en sí, sino porque reflejan la belleza misma; no nos atraen las cosas de por sí, lo que buscamos es la belleza, pero en ninguno de los conceptos se da la belleza completa que se anhela<sup>38</sup>.

La participación se va configurando como el modo en que se relaciona lo eterno con lo mudable, en otras palabras, es la expresión de la relación misma que refleja su unión. Cuando se habla de las cosas mudables, entonces, se está refiriendo a que estas toman cierta parte del ser eterno, para así culminar en su conformación sensible. Si se aplica de tal forma, las cosas toman parte del bien, de la belleza, de la verdad de Dios, para así

---

<sup>37</sup> *De moribus manicheorum, II,IV.6*

<sup>38</sup> 100 cd



conformarse en sus limitaciones, mientras que lo infinito se limita y divide para ser las cosas, para expresarse por los medios sensibles.

Si Dios es el ser sin límites y quien les da su existencia a los seres finitos, en la creaturas, por definición, será la característica de poseer limite que lo distinga. La proporción de ser que se le entrega a cada cosa será entonces la limitación última con la cual se delimitan a ser lo que son a los seres mudables.

Queda evidenciado que la unión entre Dios y lo creado se expresa por la participación, permitiendo que las creaturas se vuelvan entonces una parte de la misma, una unión con Dios quien las entrega a la existencia. Dios es el dador del ser, que si bien es mudable, le corresponde la expresión del ser mismo, la manera en que se atiende y la forma con la que se expresa:

*Dios es el supremo e infinito bien, sobre el cual no hay otro: es el bien inmutable y, por tanto, esencialmente eterno e inmortal. Todos los demás bienes naturales tienen en él su origen, pero no son de su misma naturaleza. Lo que es de la misma naturaleza que él no puede ser más que él mismo. Todas las demás cosas, que han sido hechas por él, no son lo que él es<sup>39</sup>.*

## **La refutación del panteísmo maniqueo por medio de la participación**

Como la participación es la distinción última entre las creaturas y el creador, es una vía por la cual refutar el panteísmo de cualquier forma, dado que la distinción entre ambas entidades queda evidenciada en sus últimas consecuencias. Si en los seres sensibles impropriamente se dan las directrices múltiples, indefinidas o delimitadas, resulta que estas mismas expresiones reflejan que no son Dios, dado que quien es falible o sujeto al cambio, no puede llamarse así. Es así como Agustín niega la inmutabilidad en las creaturas, puesto que la inmutabilidad en aquello que esencialmente cambia es impredecible.

*Pero ¿y qué es entonces{Dios}? Pregunté a la tierra y me dijo: «No soy yo»; y todas las cosas que hay en ella me confesaron lo mismo. Pregunté al mar y a los abismos y a los reptiles de alma viva, y me respondieron: «No somos tu Dios; búscale sobre nosotros». Interrogué a las auras que respiramos, y el aire todo, con sus moradores, me dijo: «Se engaña Anaxímenes: yo no soy tu Dios». Pregunté al cielo, al sol, a la luna y a las estrellas. «Tampoco somos nosotros el Dios que buscas», me respondieron. Dije entonces a todas las cosas que están fuera de las puertas de mi carne: «Decidme algo de mi Dios, ya que vosotras no lo sois; decidme algo de él». Y exclamaron todas con grande voz: Él nos ha hecho. Mi pregunta era mi mirada; su respuesta, su belleza<sup>40</sup>.*

---

<sup>39</sup> *De natura boni i*

<sup>40</sup> *Conf.X, V,9.*

Con el concepto de la participación se reafirma la distinción clave entre creador y criatura, del inmanente y el subsistente, del que es por sí mismo y el que es por otro. Bajo ese concepto se vuelve imposible hablar de una unión de otro tipo fuera de la especificación de la participación, es decir, el enlace del creador con la criatura que ejemplifica completamente este paradigma. Leopoldo López, en alusión a la participación tomista, lo plantea de la siguiente forma:

*Así, inmanencia y trascendencia se coordinan armoniosamente en la relación de la criatura con el creador en cuanto dependiente ontológicamente de ella, la causa se halla presente en el efecto. Pero también en cuanto causa, es esencialmente diferente del efecto (Prieto López 635).*

Así como Tomás de Aquino se vale de la participación para distinguir creador de criatura, Agustín toma el concepto de inmutabilidad junto con el de participación para llegar a las mismas conclusiones. Si hay un Dios quien se sostiene en sí mismo, con ninguna otra correspondencia ni unión con otro, es evidenciado que solo quien es en sí mismo será llamado Dios. Mientras que la criatura, en quien se da la subsistencia material de las cosas, le queda la relación en dependencia del ser eterno. La distinción entre ambos se evidencia nuevamente en base a la participación como fundamento, que expresa la separación entre los elementos de la criatura y el Creador, quienes por su parte la reconocen.

Agustín sigue la misma propuesta de refutación del panteísmo, guardando las distancias propias de este y del maniqueísmo. Al momento de su conversión al cristianismo, como se relata en el libro séptimo de las *Confesiones*, Agustín se veía atrapado bajo las doctrinas maniqueas producto de las contradicciones de la secta, como por ejemplo: imaginarse a un Dios extenso por todas partes del mundo, o que este recibía daño, sin embargo, no se decide a apartarse de estas corrientes hasta tener una nueva doctrina donde llegar:

*Ya me habías sacado, Ayudador mío de aquellas ligaduras ; y aunque buscaba el origen del mal y no hallaba su solución, mas no permitías ya que las olas de mi razonamiento me apartasen de aquella fe por la cual creía que existes, que tu sustancia es inmutable, que tienes providencia de los hombres, que has de juzgarles a todos y que has puesto el camino de la salud humana, en orden a aquella vida que ha de sobrevenir después de la muerte, en Cristo, tu hijo y Señor nuestro, y en las Santas Escrituras, que recomiendan la autoridad de tu Iglesia católica<sup>41</sup>.*

Es en medio de esta encrucijada que encuentra los famosos libros de los platónicos que le permiten despertar del maniqueísmo, y a su vez conciliar la mutación de los sensibles con la inmutabilidad divina, por medio de una comprensión de la eternidad de las realidades inmateriales.

---

<sup>41</sup> Conf VII, vii, 11

Y en ellos leí —no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones— que “*en el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, Y Dios era el Verbo. Este estaba desde el principio en Dios(...)*” Y que el alma del hombre, aunque *da testimonio de la luz, no es la luz*, sino el Verbo, Dios; ése es *la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo*” (Juan 1:1-5)<sup>42</sup>.

Ya iniciado en la lectura de los escritos platónicos logra una reformulación radical del estatuto ontológico de la creación, y el Dios que plantea pasa a ser distinto a cualquier creatura en cuanto es la luz por la cual las cosas fueron hechas. Luego, continúa Agustín recalcando la distinción que hay entre creador y criatura en función de aquel que subsiste por sí mismo y aquel que lo hace por participación:

*Allí se dice también «que antes de todos los tiempos, y por encima de todos los tiempos, permanece incommutabilmente tu Hijo unigénito, coeterno contigo, y que de su plenitud reciben las almas para ser felices y que por la participación de la sabiduría permanente en sí son renovadas para ser sabias<sup>43</sup>».*

Es importante notar que en el libro séptimo de las *Confesiones*, donde ocurre la separación filosófica del maniqueísmo, también la participación toma un papel de primacía<sup>44</sup>. Por medio de ella, así como Tomás de Aquino distingue y separa el panteísmo, Agustín logra separarse filosóficamente del maniqueísmo en base a la nueva representación ontológica que se presenta por la participación.

Ya que las cosas no son Dios sino que participan de Dios, da la cabida a entenderlas como diferentes, por lo tanto, abandona la idea de la extensión infinita por todos los lugares recónditos de la creación, a lo que le sigue el abandono de la perspectiva omnipresente de aquel como en una especie de extensión que arrastra por todas partes para explicar su presencia. Nuevamente la participación opera acá como la distinción que reafirma las cualidades propias de cada una de las partes: por un lado está Dios, quien es eterno y trascendente, y también está lo mudable, la refutación última que permite distinguir a creador y a criatura es el principio de la participación que por lo tanto valida a la una y a la otra.

La participación resulta entonces la pieza faltante, o mejor dicho, “supuesta” en medio de la distinción entre lo inmutable y lo mudable, y como tal, es el intermediario que da cabida a la relación entre los elementos centrales de la participación. Por sí mismo es necesaria de evidenciar puesto que es aplicada a elementos centrales como son los mismos modos de expresar la participación. Sin una consolidación correcta de la participación se cae en una mala comprensión de la consideración divina que deriva en las doctrinas panteístas.

---

<sup>42</sup> *Conf VII, vii, 13*

<sup>43</sup> *Conf VII, vii, 14*

<sup>44</sup> *Meconi, D. (1998). The incarnation and the role of participation in St. Augustine's Confessions. Augustinian Studies, 29(2), 61-75.*

## La participación como el modo de existir de lo mudable

Como ya se ha estudiado, si a la divinidad le corresponde la inmutabilidad, a los seres creados le corresponde lo mudable. El primero expresa la propia autosuficiencia del creador, la predicación de los atributos por Dios que expresan su propia inmutabilidad, puesto que se auto-predican en sí mismo lejos de extenderse en

*Qué significa eso? ¡Oh Dios!, ¡oh Señor nuestro!, ¿cómo te llamas? Contesta: me llamo «Es». ¿Y qué significa «Me llamo Es»? Que permanezco eternamente, porque no puedo cambiar. Porque las cosas que cambian no son, porque no permanecen. Pues lo que es permanece. Lo que se cambia fue algo y será algo; pero no es, puesto que es mudable. Luego bajo la expresión Yo soy el que soy se dignó comunicársenos la inmutabilidad de Dios.<sup>45</sup>*

Si Dios es *el que es*, inmutable y para siempre, luego los seres creados son los que modifican su existencia y que se encuentran sujetos al cambio. Bajo una del tipo de existencia eterna se puede concluir el tipo de existencia, nuevamente se termina infiriendo el carácter de la existencia de los seres sensibles en base a contrastar la existencia con el ser inmutable, dada la correspondencia de los modos de existencia en su suposición.

Por lo tanto, cuando se refiere al modo de existencia de Dios, este es la inmutabilidad, por tanto la existencia de los seres sensibles es posibilitada por la correspondencia con el ser inmutable. Detrás de la afirmación del estatuto ontológico de los seres sensibles, se encuentra supuesto el principio de la participación, el que permite que los seres mudables participen del ser inmutable que se posibilita su existencia. Nuevamente es la participación que justifica la existencia, aunque se exprese implícitamente, su evidencia es necesaria como la única vía que justifique todo lo demás.

## La participación como un principio

Algunas características de la participación ya salieron a superficie luego de un análisis de su manifestación en medio de otras doctrinas. Sin embargo su carácter central, lejos de estar manifiesto en los textos, termina siendo una evidencia de hecho. El carácter primigenio de la participación, que en vez de ser un solo elemento que se puede definir, tiene el problema de ser un término que se posiciona como un concepto manifiesto como del sentido común. Esto es algo ineludible pero a la vez esquivo a definiciones, puesto que en sí la participación tiene un contenido primitivo ajeno a estipulaciones corrientes.

---

<sup>45</sup> Sermo 9

Cuando se dice que algo participa, según la etimología de la palabra se entiende que *toma parte de (pars-capere)*, es decir, la participación vendría a ser un “tomar parte” en los atributos divinos particularizados en la creatura. Pero incluso esta definición es contraria a lo que se expone, porque si fuera un tomar parte del creador mismo, la participación violaría la inmutabilidad divina. Dios estaría sujeto a una separación de sus propios bienes, se descompondría con el fin de entregarles las dádivas de la existencia. Cómo Dios no entrega o divide sus partes, la participación no atestigua su “desmembramiento”, sino más bien muestra un fenómeno que su misma etimología no satisface.

Entonces, ¿qué es la participación,? Tan oculto misterio refiere a un principio opuesto a las definiciones mismas que se le puedan atribuir, porque es un concepto primario que desatiende a una definición suficientemente abarcadora, especialmente en el caso de Agustín, quien suele ser esquivo a los conceptos últimos que conlleva la idea .

¿Qué significa que las cosas participen? Cuando se dice que participan de algo, se remite al hecho de que en ellas se reconoce la semejanza entre ambas partes (entre el Creador y la creatura). Por esta relación entre ellas se comparten el bien, la verdad y el ser<sup>46</sup>. Pero la semejanza en sí, así también, la participación misma escapa a definiciones; se puede reconocer que participan porque hay semejanza en las cosas, pero definir qué es semejanza escapa a las posibilidades humanas como explica Platón en *Fedón*.

- *¿De dónde hemos obtenido el conocimiento de esto (lo semejante)? ¿No es cierto que no es a partir de las cosas que mencionábamos hace un momento, es decir, que o es a partir de ver leños, piedras u otras cosas son iguales como llegamos a concebir eso otro, que es diferente de tales cosas? ¿O no te parece diferente? Considera (la cuestión) también el siguiente modo: ¿acaso piedras iguales o leños iguales , sin dejar de ser los mismos revelan iguales a una cosa, per no a otra?*
- *(...) Por lo tanto, no son lo mismo cosas iguales como las antes mencionadas y lo igual mismo*
- *Me parece que de ningún modo, Sócrates.*
- *Y, sin embargo, es a partir de tales cosas iguales, que son diferentes de aquello otro, lo igual (mismo), como son diferentes de aquello otro, lo igual (mismo), como llegaste a concebir y obtener el conocimiento de esto último, ¿no? - preguntó Sócrates<sup>47</sup>*

La participación será un concepto primitivo, reacio a las definiciones puesto, que refleja un fenómeno que por sí es oscuro. Si las cosas son semejantes al Creador es gracias a que ellas comparten algo en común, así como un hijo comparte aspectos con su padre. Empero, hablar de qué es lo que comparten es un enigma puesto que expresan la simplicidad misma de las cosas, no hay nada en ella que se refleje. La participación finalmente viene a ser cierta imitación, el modo en que las cosas se desenvuelven, ya que son expresiones finitas del Dios infinito al que le es posible representar el hecho mismo de su existencia.

---

<sup>46</sup> *De Trinitate VI, ii, 1*

<sup>47</sup> *Fedón 73 a*

Toda la creación resulta una imitación del Dios infinito, por lo que las cosas asemejan a su creador, resultando entonces que la belleza de las cosas participadas es una imitación de aquella belleza en sí misma; en otras palabras, la belleza, verdad y ser de lo creado es una simple imitación de los atributos esenciales a Dios. Resulta entonces, que como en la semejanza o la participación, podemos reconocerla pero entrar en el detalle del misterio que implica se vuelve oscuro, lo mismo ocurre con la expresión de la participación.

Entonces, la participación tiene un carácter apofático, es decir, enuncia el último límite de lo que es la relación con el creador revelando, finalmente, como se imita a Dios por parte de cada creatura en particular, y de la creación en general. Si bien Agustín no afirma claramente tal idea, la base de la participación agustiniana remite a la participación platónica:

*(...)Pero, dime ahora lo siguiente: ¿te parece, tal como afirmas, que hay ciertas Formas, y que estas otras cosas de nuestro ámbito, por tomar parte de ellas reciben sus nombres, como, por ejemplo, por tomar parte de la semejanza se tornan semejantes, del grande, grandes, y de la belleza y de la justicia, bellas y justas?<sup>48</sup>*

Finalmente, la semejanza de las cosas, ¿a qué remite? Cuando se le reconoce se aprecia que ellas son similares en cierto grado y medida con el creador; lo que comparten y que les reconoce su grado de similitud son, en última instancia, los atributos divinos en su modo participado, en la medida en que la creatura es buena, verdadera o simplemente existe. Cuando se reconoce la semejanza se asume que en la creatura existe un vestigio del creador, por lo tanto, cuando se acepta la participación se está aceptando la semejanza que tiene este vestigio de la creatura con el Creador (Gilson, *Introducción a*, 275). Por otra parte, si la semejanza es una expresión de la relación entre el ser subsistente y el Creador, entonces el carácter primitivo de la participación remite al hecho de que el Ser en Agustín es indefinible.

Ante el Ser de Dios solo queda el silencio, ya que es imposible abarcar el conocimiento de la simplicidad misma. Por lo mismo la semejanza, al remontar a conceptos primitivos, es finalmente el motivo de su propio carácter indefinible. ¿Qué es la semejanza entonces? Es el hecho de reconocer al ser en mayor o menor medida dentro de las cosas, es decir, cuando se percibe que las cosas participan o se asemejan se dice que en ellas el ser, la verdad y el bien son sus atributos expresos y supuestos:

*Cierto que las realidades pueden decirse semejantes a Dios en muchos sentidos: unas creadas según la virtud y la sabiduría, porque en Él está la virtud y la sabiduría increada; otras solamente en cuanto que viven, porque Él vive soberana y originalmente; otras en cuanto que existen, porque Él existe soberana y originalmente. Y por eso las realidades que existen simplemente, sin que vivan ni entiendan, no existen perfecta sino escasamente a imagen*

---

<sup>48</sup> Fedón 131 a4

*suya, porque ellas mismas son también buenas en su orden, mientras que Él es bueno sobre todas las cosas, por quien todas las cosas son buenas*<sup>49</sup>.

¿Es necesario un concepto que de por sí no es definible? Lejos de ser indefinible y por tanto innecesario, la participación es un hecho forzoso a la razón, como tal, es evidente que en ella se reconoce. Puesto que por sí misma se apunta su función. La participación en las cosas es necesaria, no se puede escapar del hecho en la práctica y en el razonar. Si se afirma el bien, la verdad o el ser en las cosas estos son impropriamente afirmados dentro de las mismas, y si se afirma el bien en algún objeto, pero este no es bueno por sí mismo, entonces es inevitable la existencia del bien que resista en sí el peso de ser el Bien en sí mismo .

Por otro lado, los atributos mencionados son universales en las cosas pero ellos mismos expresan un reflejo que por sí que no se da en ellos. Ellos no son la verdad, el bien o el ser; son manifestaciones de estos. Nada tienen de universal como el predicado universal del Ser, por lo tanto, la respuesta que se debe dar es reconocer la calidad de participantes de las creaturas.

Por lo tanto la participación resulta, entonces, un teorema ineludible de la razón. En la medida que se reconoce y hablar de la creación, lo participado será la forma en que se tendrá que expresar. Por lo mismo las nociones universales de creador y creatura como bases de este conocimiento y también de la expresión de la realidad latente son las herramientas con que operan participación, como la manera de atestiguar el hecho de la existencia sensible.

---

<sup>49</sup> 83 q 51,2

## Capítulo 2 Participación y Deificación en el hombre

### 2.1) El caso de la participación del hombre en Dios

La participación, como ya se ha expresado, es uno de los presupuestos centrales del pensamiento del Doctor de Hipona, pues enuncia la única manera en la que se relacionan la creatura con su Creador, en la medida que la existencia condicionada de ésta depende necesariamente de la existencia *incondicionada* de su principio. Por lo tanto, la interpretación del lazo creatura-Creador está supeditada al modo cómo se entiende aquella condición de la cual ninguna existencia escapa: la participación. Ahora bien, para pensar la participación en el hombre es necesario atender también a su situación particular dentro de la creación. Si todas las cosas existen por participación en el ser<sup>50</sup>, así también ocurre con los hombres, pero como el hombre no es una mera creatura entre todas las demás, sino que posee una calidad ontológica superior frente al resto de las creaturas sensibles, le corresponderá también un tipo de participación particular según su estatuto ontológico.

Esta participación particular del hombre se juega para Agustín en el hecho de que éste posee un alma que tiene voluntad :

En cambio, para que sea un alma buena, veo que debe actuar con la voluntad, no porque aquello por lo cual es alma no sea algo bueno (ya que, si no, ¿por qué se afirmaría con mucha razón que (el alma) es mejor que el cuerpo?), sino que el alma no se dice todavía buena, por el hecho de que todavía le falta la acción de la voluntad, para que sea mejor<sup>51</sup>.

El alma es buena porque es alma, así como todo lo que existe es bueno porque participa del bien, por lo que se puede decir que ese es su primer modo de la participación: Todo lo creado es, en cuanto participa del Bien a partir del cual tiene su origen. Esa es la norma que vale para la existencia de todo. Sin embargo, además de tal participación por el hecho de existir, el alma humana, siendo de un valor superior, porque es algo inteligible en el hombre y porque posee otra vía de participación propia solo de ella: ya es buena en cuanto existe, pero, dado que posee voluntad es mejor si su voluntad desea deliberadamente el Bien. Así, ella posee una segunda forma de participación en el Bien, su capacidad de participar del Bien no sólo según su naturaleza sino *por voluntad*.

Vemos entonces que la participación en el hombre es más compleja que la del resto de las creaturas, por lo que será necesario estudiarla en sus similitudes pero sobre todo en sus diferencias con la participación general de las creaturas. Así deberemos estudiar

---

<sup>51</sup> *De Trinitate VIII,iii,4*



también esta participación privativa del hombre en el Bien por la voluntad, e intentar precisar la naturaleza de esta doble participación en el hombre, para así justificar el motivo que lleva a Agustín hablar de estadios diferentes de participación dentro de la creación.

## **La participación del hombre tiene su origen en la *imagen de Dios* impresa en él**

Como se dijo anteriormente, toda existencia creatural es posible únicamente por su participación en Dios. El hombre no se libra tampoco de esta condición, más bien, la redobla, puesto que –según toda interpretación cristiana unánime de Gn 1,26 y en consecuencia también de Agustín- ha sido creado además a imagen de Dios, lo que le da un estatuto superior por sobre el resto de la creación. Cabe preguntarse entonces sobre las implicancias que tiene la comprensión de esta imagen de Dios como “segunda participación” en el caso de los hombres.

Un momento en que Agustín piensa la relación entre la imagen de Dios y la participación ocurre en el libro decimocuarto del *De Trinitate*, donde Agustín describe el desarrollo de la imagen de Dios en referencia al problema de la esencia del hombre en sus atributos más intrínsecos. Así se pregunta cómo es que se debe dar inicio a la búsqueda de esta imagen en nosotros. Afirma Agustín allí que aquella imagen se da en los atributos eternos que poseen los hombres, razón por la cual es la introspección del alma el camino a seguir para encontrarla :

*Ni será imagen de Dios esta trinidad que ahora no existe, ni es imagen de Dios aquella que entonces no existirá; es en el alma del hombre, alma racional e intelectual, donde se ha de buscar la imagen del Creador, injertada inmortalmente en su inmortalidad*<sup>52</sup>.

Es en el alma humana que se dan aquellos atributos inmutables, y por tanto donde se encontrará la imagen de Dios, pues es el único lugar para hallarla. *No es, pues, en el recuerdo, en la visión y en el amor de una fe pasajera donde se ha de encontrar la imagen de Dios, sino en lo que permanece siempre*<sup>53</sup>. Pero, ¿cómo es posible que en un alma mudable existan estos atributos inmutables? La misma imagen de Dios que ella posee es la posibilitadora de esta dicotomía. Es mediante ella que los hombres se vuelven la imagen de un Dios inmutable que es la justificación de toda eternidad en ellos, la misma imagen será lo inmutable en ellos, puesto que la verdadera imagen se expresa en los atributos eternos, que son eternos en el hombre por participación de la eternidad de Dios.

---

<sup>52</sup> *De Trinitate XIV,iv,6.*

<sup>53</sup> *De Trinitate XIV,iii,4.*

Es bajo un análisis de aquellos atributos que se buscará la Trinidad “correcta” que habite en el alma de los hombres. Dicha Trinidad no puede ser cualquier cosa, ya que sus atributos deberán ser universales e inmutables. Aquello que existe universalmente como trino dentro del alma corresponderá según Agustín al conjunto de tres facultades humanas: *Memoria, inteligencia y Voluntad*, puesto que estas tres están siempre presentes dentro del alma, siendo los predicados universales que se siguen de su esencia. Agustín plantea el carácter trascendente de estas facultades mediante el ejemplo del pensamiento, el que demuestra que cuando el alma se piensa a sí misma son tres los objetos que se vuelven presentes al momento de pensarse: primero la mente, luego su imagen y finalmente el conocimiento derivado de las dos anteriores.

Cuando la mente pensándose se ve, se comprende y se reconoce, entonces engendra la inteligencia y el conocimiento de sí misma. A una realidad inmaterial se la ve si se la comprende, y se la conoce al comprenderla. Mas, la mente no engendra este su conocimiento cuando se piensa y se ve por la inteligencia -como si antes fuera para sí una desconocida-; no, ella ya se conocía, como se conocen las realidades archivadas en la memoria, aunque no se piense en ellas<sup>54</sup>.

La imagen de Dios se da en la mente, específicamente en los atributos siempre presentes en la misma. Estos elementos eternos son aquellos que son inherentes a la esencia del alma, es decir, la memoria, la inteligencia y la voluntad. Esta triada deviene como un *vestigio* de la Trinidad misma en ella, por ello es llamada la imagen de Dios en los hombres, y ya que sus atributos son eternos en sí mismos, siempre son expresados de una u otra forma.

*Por esto quise emplear un símil acerca del pensamiento, a fin de poder demostrar cómo la mirada interior del recuerdo es informada por lo contenido en la memoria, y cómo se produce cuando el hombre piensa, algo muy semejante a lo que en su memoria existía antes de pensar; porque con más facilidad se distingue lo que en el tiempo sucede y donde el padre precede en espacio de tiempo a su prole<sup>55</sup>.*

Mientras la mente sea mente, estos tres atributos subsisten como la fundamentación del mismo pensamiento, son ineludibles, y dado que la mente es el alma, estos son atributos. A su vez, son los que dan fundamentación a la imagen que el hombre posee de Dios en sí. Pero esta misma imagen resulta ser imagen de Dios no porque ella consista en dichos atributos, sino porque puede utilizarlos para una comunión con quien en verdad genera dicha imagen. Por lo tanto, memoria, inteligencia y voluntad son una impronta de la existencia de la imagen divina en el hombre, todas ellas demuestran la imagen de la Trinidad puesto que expresan los atributos que Dios comparte con la creación en cuanto son existentes y con el hombre en tanto su imagen. El alma no los posee por sí misma, más bien, ella es una expresión de aquellos atributos, idea aclarada en un pasaje ya mencionado de *De Trinitate*

*Pues, tal como de lo que es saber (sapere) recibe su nombre la sabiduría, y de aquello que es conocer (scire) ha sido nombrado el conocimiento (scientia), así, de aquello*

---

<sup>54</sup> *De Trinitate XIV,vi,8*

<sup>55</sup> *De Trinitate XIV,vii,10*

*que es ser (esse) ha sido nombrada la esencia (essentia). Y ¿quién Es más que Aquél que dijo a su siervo: Yo Soy el que Soy, y: Dirás a los hijos de Israel: El que Es me envió a vosotros (Ex 3,14)?<sup>56</sup>*

Bajo esta idea de la imagen del hombre como un reflejo de los mismos atributos perfectos de Dios sigue operando la idea de la participación, cuando se comprende que conocimiento, inteligencia y voluntad son constitutivos del hombre, pero no por ello se agotan en el hombre. Ellos son, en un sentido total, únicamente en Dios, por lo tanto la participación aquí continúa expresando la forma en la que existen los hombres en Dios, pues solo mediante la participación de los atributos divinos que es el alma, que es imagen de Dios, pueden existir.

Ahora bien, la imagen de Dios en los hombres tiene un origen causal preciso para Agustín. Dios es causa de que aquellos atributos existan en el hombre, y si el hombre existe es porque Dios es La Existencia, así ocurre también con la verdad y la voluntad. Lo anterior ya se ha estudiado, por lo que el punto a enfatizar aquí es la importancia de la voluntad en la participación en el caso del hombre. Esta relación causal, que explica la presencia de la imagen de Dios en el hombre, hace patente indirectamente la entrega caritativa a los hombres, por parte de Dios, de estos atributos, ya que si bien Él no gana nada con entregar estos dones, no obstante los entrega, pues *Nadie dirá que fue útil a la fuente si bebiere de ella o a la luz si viere con ella*<sup>57</sup>.

Si bien la participación a primera vista pareciera seguir el mismo orden mencionado anteriormente (las cosas tomando parte en Dios, en cuyos bienes todas las cosas participan en mayor o menor grado), el caso de los seres humanos es diferente, puesto que en ellos se da no sólo la semejanza sino también la imagen divina con lo que la participación se intensifica, dado que el hombre como imagen de Dios recibe el don de la voluntad, por la cual tiene la facultad de elegir entre lo bueno y lo malo.

### **La participación activa y pasiva**

La participación está en la base del modo de existencia de todo lo creado, tanto para los hombres como para el resto de los seres, ella continúa siendo operante en todos. Hemos de entender la participación en este nivel como la expresión de la similitud de los atributos divinos (ser, verdad y voluntad) en las cosas, y por consiguiente, como atributos que constituyen la base de su composición.

Así por ejemplo, cuando se concibe algún objeto de la creación se debe presuponer necesariamente en él la noción de “ser”, de y del hecho que sea, se sigue también que sea verdadero. A primera vista parece disonante hablar de voluntad en seres inanimados, o de la voluntad como característica de las cosas, sin embargo, el sentido en que podría decir que las cosas participan de la voluntad es por el hecho de que son en principio

---

<sup>56</sup> *De Trinitate V,ii,3*

<sup>57</sup> *Civ Dei X,5,1*

deseables; lo que implica que en su origen hubo un motivo inteligible por el cual fueron hechas<sup>58</sup>, es decir, una causa que movió el deseo de crearlas.

En el hombre, estos mismos tres atributos –ser, verdad y voluntad- están también expresados. Como dijimos, estos atributos radican específicamente en el alma, en cuanto se piensa (cogito) y se conoce (novi)<sup>59</sup>, uniéndose por último estos dos en base al deseo (velle) por conocer. Por lo tanto, la idea de un “vestigio trinitario” acompaña, de distinta manera, la participación de la criatura en el Creador según los mismos conceptos. Ahora bien, aun cuando la participación posee estas tres características tanto en la criatura en general como en el hombre, las diferencias se vuelven evidentes inmediatamente, ya que la participación se comprende en sentidos diferentes en los dos casos.

Se puede comprender la participación de la criatura como una relación meramente receptiva, en cuanto ella posee los atributos que recibe al tomar parte en el ser de Dios, pero este tomar parte refiere a un simple recibir los mismos atributos, consistiendo entonces en solo una capacidad receptiva que la criatura no puede modificar. La distinción más clara entre la participación pasiva de la creación con respecto a la participación de los hombres o activa, se enuncia en base al valor ontológico diferente entre aquellas cosas que son meramente creadas, y los hombres, fuera del hecho de ser creados han recibido la capacidad de ser imagen del Dios Trino y adherirse a él por la voluntad.

En el hombre la participación inicia como esta constitución receptiva que se opera en el alma, pero que no se agota meramente en una pasividad. Esta participación va más allá de recibir los atributos divinos, más bien, debe volver activa la imagen de la trinidad en el alma en cuanto esta misma imagen es un reflejo directo de lo que deben expresar sus atributos. Cuando se piensan esos atributos en el hombre deben ser entendidos activamente, implementados en el mismo sentido de aquello de lo cual son expresiones:

*Porque desde el mismo alborar de su existencia jamás dejó de recordarse, conocerse y amarse, según ya probamos. En consecuencia, al volver sobre sí con el pensamiento, surge una trinidad, donde es posible ya descubrir un verbo formado del mismo pensamiento y enlazados ambos elementos por la voluntad. Allí, pues, hemos de reconocer la imagen que venimos buscando<sup>60</sup>.*

En vez de agotarse en una mera similitud con dichos atributos, la participación humana se da en *imagen y semejanza* directa con su Creador, por lo mismo es que en ella la expresión de la participación aparece relacionada activamente en el hombre. Asimismo, los atributos son presentados directamente, tal como el reflejo que en una imagen los demuestra. *Porque es muy razonable pensar, o, si esto no es posible, al menos creer, que el hombre, hecho a imagen de Dios, está precisamente más cercano a Dios por*

---

<sup>58</sup> *Civ Dei XII,9.*

<sup>59</sup> *De Trinitate XIV,x,12*

<sup>60</sup> *De Trinitate XIV, x,13*

*aquella parte que supera a las demás partes inferiores, aquellas que tiene en común con los animales*<sup>61</sup>.

Es evidente que ambas participaciones tienen un origen común, en tanto entrega gratuita de las dádivas de la existencia, pero con un diferencia gradual manifestada en estadios diferentes. Por tanto, la participación común a toda la criatura es el antecedente y la posibilidad de la segunda participación exclusiva de los hombres, en cuanto el alma para participar volitivamente debe primero existir como criatura, es por esto que la participación pasiva debe estar en este nivel anterior. Así la participación pasiva emana desde un mismo principio que en última instancia los distingue en base al grado de similitud con ese mismo origen.

## **2.2) El estado inicial de la participación humana**

La primera participación tiene un carácter “necesario”, una vez presupuesta la existencia contingente, puesto que todo lo que existe viene a participar de Dios; en cambio, la participación del alma humana en Dios tiene un carácter opuesto ya que es contingente, en la medida de que la voluntad por definición es la capacidad de libre elección o deseo. A causa de esto, la distinción entre la participación de la criatura y del hombre se define por la misma capacidad volitiva del segundo. En el primer caso, la participación de la creación está asegurada, dado que reviste un carácter necesario: la criatura mientras exista participa, ella le es inherente, mientras que en el caso del hombre, si bien la capacidad de elección es necesaria, su resultado, la elección misma, es contingente según decida voluntariamente adherir ya sea al bien o al mal. Sin embargo, su decisión original (el pecado original) la vuelve incapaz de ser fuente de su propio bien:

*La mutabilidad del alma racional obliga a reconocer que sólo por participación del bien inmutable puede ser justa, salvada, sabia, bienaventurada, y que, por su propia voluntad, no puede ser para sí misma un bien, sino un mal. Por su propia voluntad se aparta del bien inmutable, y por esa aversión queda viciada*<sup>62</sup>.

Si la participación en el hombre tiene este carácter contingente, siempre existe la posibilidad de aceptar o negar la recepción de dicha segunda participación que le es dada, por lo mismo está en la capacidad ser o no ser lo que Dios le instauró para él. Pero de no elegir la participación en Dios ¿qué le queda al hombre elegir? El rechazo de Dios conlleva para Agustín elegir la nada, ya que si Dios es el ser supremo e inmutable y todo lo que es lo es por participación de él, cuando el hombre no elige a Dios termina rebajándose a elegir un bien inferior a Dios mismo, por lo mismo la voluntad mediante su libre albedrío termina reduciéndose a un deseo indebido, lo que es causa del mal,

---

<sup>61</sup> *Civ Dei, XI,2,1*

<sup>62</sup> *Epistula 140 31.74*

*Ponía atención en comprender lo que había oído de que el libre albedrío de la voluntad es la causa del mal que hacemos, y tu recto juicio, del que padecemos*<sup>63</sup>;

En cambio, la verdadera participación humana consiste en una adecuación de parte de la voluntad humana a la voluntad de Dios, es decir anhelar y adherir de manera deliberada al bien que es Dios, y anhelarlo solamente a Él como su fundamento. La participación humana implica que el deseo último de la voluntad sea el fundirse con la voluntad de quien lo creó. Mientras que la participación pasiva supone el hecho que la creatura tenga el fundamento de su existencia y de sus bienes en el Creador, que es la intención primera y el fin de toda la creación, la participación activa por voluntad al ser libre puede romper este vínculo:

*El es la fuente de nuestra felicidad, El el fin de nuestros deseos. Eligiéndole, o mejor, reeligiéndole, pues le habíamos perdido por nuestra negligencia; reeligiéndole, de aquí tomó su nombre la 'religión', tendemos a El por el amor para, llegando allí, descansar. Seremos felices precisamente por ser perfectos en el fin*<sup>64</sup>.

La voluntad tiene por fin la adecuación con la voluntad de su creador, esa es la base de la participación activa o volitiva. Otro nombre que puede recibir es el de 'felicidad' (*beatitudo*), es decir, la felicidad es finalmente estar en plena adecuación con quien creó la voluntad y al hombre. Sin embargo, esa coherencia, al ser la voluntad contingente, queda a disposición del hombre en cuanto vivirla o no, por eso es que en el estado actual, producto de la Caída, es que se termina por romper aquella participación adecuada entre el hombre y Dios. Una vez quebrado este vínculo, la imagen de Dios en el hombre sufre las consecuencias de la misma, no obstante, sigue siendo imagen "débil" de Dios que posee todavía cierto grado de participación (Pegueroles, Notas sobre,).

## **La participación de la imagen de Dios después de la caída**

### **El quiebre de la participación**

La elección del hombre fue alejarse de Dios, que es su fundamento y la razón por la que existe justamente mediante la participación. Esta decisión trajo consecuencias nefastas a su propia existencia. Desde aquel momento el hombre decide vivir por sí mismo y para sí mismo, apartado de quien lo creó. Este quiebre provoca una brecha radical entre uno y otro. Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de esa división? La más importante será la inadecuación con aquél que es causa de su imagen en él, Dios, pues por la caída los hombres pierden la participación plena en la que existían mediante Dios, y perdiendo

---

<sup>63</sup> *Conf VII,iii,5.*

<sup>64</sup> *Civ Dei X,iii,2*

la participación con quien es su creador, entonces se pierden a sí mismos, al ser ellos por naturaleza un reflejo de Dios.

Como se ha dicho antes, la imagen del hombre no se da meramente por poseer estos atributos, sino en un sentido receptivo y cooperativo con Dios. El hombre *Es su imagen en cuanto es capaz de Dios y puede participar de Dios; y este bien tan excelso no pudiera conseguirlo si no fuera imagen de Dios*<sup>65</sup>. El alma es imagen en la medida que recibe y puede ser partícipe de Dios, por lo tanto, cuando pierde a Dios se pierde a sí misma, alejándose de aquello que lo conforma. En última instancia, la pérdida de Dios es también una pérdida de sí. Es por el deseo de buscarse en otro que no sea Dios que esta imagen inicial inmaculada acaba corrompiéndose, pues *Por el pecado perdió el hombre la justicia y santidad verdaderas: por eso la imagen quedó deforme y descolorida*<sup>66</sup>.

Agustín explica la pérdida de Dios como un olvido de su Creador, como si no se conociera a aquel de quien mana la existencia y toda dádiva necesaria. Se busca en vano, entonces, a alguien que sustituya a Dios, pues nadie hay como Él. Esta búsqueda inútil causa la degradación de su comportamiento, cayendo finalmente en una denigración de sí mismo y conformándose con ser imagen de alguna otra cosa inferior a aquél de quien porta la imagen.

Al olvidar a Dios, como si hubieran olvidado su vida, cayeron en la muerte, es decir, en el infierno. Ahora, al recordarlo, se convierten al Señor, como si recibieran con el recuerdo la vida, un día por ellos olvidada. Se lee en el salmo 93: *Entended ahora los que sois necios en el pueblo; y vosotros, cretinos, entended: ¿El que hizo el oído no oirá?*<sup>21</sup> Esto se dice a los que no conocen a Dios y dicen de Él vaciedades<sup>67</sup>.

Pero la Caída no suprime el deseo del Bien. Los hombres siguen apeteciendo los bienes que Dios prodiga, buscan el bien, la justicia y la verdad, pero fuera de su Autor. Agustín insiste en el hecho que en ningún otro ser encontrarán la fuente de aquellos bienes sino es en el Bien en sí mismo, razón por la que su búsqueda resulta siempre infructuosa. Agotados por el camino y corrompida en ellos la imagen de quien fueron hechos, viven de una ilusión y en total desenfreno; apartados del *Yo Soy, el ser pleno*, eligen algún ser inferior, pero nunca encuentran lo que buscan. Si en ninguna cosa creada se encontrará a Dios, solo queda la opción entonces de volverse a Él, pero el retorno por las propias fuerzas es imposible. Es por eso que Agustín condena la exaltación de la voluntad como suficiente por sí mismo para hacer el Bien, afirmando que los hombres “han llegado hasta pensar que la libre voluntad podía bastarles para alcanzar la justicia; voluntad que en el paraíso, es decir, cuando su libertad era íntegra, manifestó sus fuerzas, mostró cuánto podían, pero para caer, no para levantarse<sup>68</sup>”.

La condición del hombre es tal que era capaz de caer y para ello sólo le bastaba su voluntad, sin embargo, el retornar al Bien que abandonó no le es posible por sí mismo.

---

<sup>65</sup> *De Trinitate XIV, viii, 11.*

<sup>66</sup> *De Trinitate XIV, xvi, 22.*

<sup>67</sup> *De Trinitate XIV, XIII, 17*

<sup>68</sup> *Sermo 156, 1.*

La participación inicial ha sido rota, lo que conllevó un olvido tal de Dios que es imposible “recordarlo” mediante fuerzas humanas, debido a que la imagen divina que porta, vuelta posible por la participación con Dios, está tan decaída como la capacidad natural del hombre para obrar lo bueno.

No obstante, la imagen de Dios en los hombres nunca dejará de existir, ya que la corrupción no llega a un punto tal que agote toda semejanza con su Creador. Tal como hemos dicho, toda existencia es participación, es decir, mientras el hombre exista participa de dicha imagen, luego, la imagen se preserva mientras el hombre sea hombre.

*Finalmente, esta deformación de su dignidad la deplora, compadeciéndola, la Escritura divina. Aunque el hombre ande como una imagen (Sal 38;7) en vano se agita; atesora sin saber para quién. No atribuiría la vanidad a la imagen de Dios si no la viese ya deformada. Y da a entender que esta deformación no borra por completo la imagen de Dios, al decir: “Anda el hombre como una imagen”<sup>69</sup>.*

Si la capacidad humana puede caer por sí misma mas no salvarse por sus propias fuerzas, entonces ¿cómo es posible restaurar la imagen de Dios? La única vía es una iniciativa de Dios para restaurar dicho vínculo con los hombres, acercándose a la corrupción y recreando a su criatura según la plenitud de la imagen puesta en él en el origen. Tal tarea remite a la actividad “económica” en la que se crea este mundo y al hombre que habita en él. De acuerdo con el *La homilías del Evangelio Según San Juan*, la creación se produce a partir del Verbo, la segunda persona de la Trinidad, por medio del cual se proyectan las cosas del mundo y, más enfáticamente, de los hombres.

*No creas, pues, que aquél mediante el cual se hizo todo ha sido hecho, no vayas por eso a quedarte sin la restauración que nos viene mediante el Verbo por el que todo es restaurado. Efectivamente, has sido hecho mediante el Verbo. Pero es necesario ser recreado mediante el Verbo<sup>70</sup>.*

Según esto, es el Hijo quien puede renovar a los hombres, y la salvación solo depende de él, sin ninguna forma de cooperación de parte de los hombres, dada la imposibilidad de estos de redimirse a sí mismos producto de su condición caída.

## **La participación en la condición caída del hombre**

No obstante la condición caída del hombre, la participación sigue vigente en él, porque, como ya se dijo anteriormente, el hombre aún rebajado de su situación inicial sigue siendo imagen y semejanza de Dios. Por lo mismo es que, reconociendo el origen del cual él participa, puede ser renovado. El camino para volver a su imagen original no comienza

---

<sup>69</sup> *De Trinitate XIV, iv,6.*

<sup>70</sup> *Tractatus in Ioan. Evangelium 1.5*



por sus propias fuerzas, se inicia con la renovación *económica* por parte de Dios, su plan de salvación, quien desea hacer suyo el pecado en el que habitan para redimirla. Sin esta ayuda la salvación se vuelve imposible, ya que el hombre por sus propias fuerzas no podría restaurar una relación de participación de la cual él no es ni garante ni dador.

Pero también es cierto que para que esta con-versión a Dios ocurra, hay procesos que deben suceder dentro del hombre sobre todo en vistas a reconocer la necesidad de dicha reconexión con su origen y fundamento. Sin embargo, que el hombre reconozca su necesidad de Dios también es trabajo de Dios mismo, lo que resalta la condición de ayuda indispensable en la que se encuentra. Pero, ¿qué ocurre en el hombre para que vuelva a necesitar a quien olvidó?

Para posibilitar la reconexión con su Creador, el primer paso que el hombre debe dar será el comprender su condición caída y la naturaleza de su anhelo, ya que aun cuando sigue buscando los bienes eternos pareciera que en ninguna cosa que encuentra se halla ese bien que desea por sobre todo. Pero si busca ese bien con tal deseo es porque todavía no lo ha olvidado del todo, puesto que el olvido nunca es un olvido completo<sup>71</sup>. Si conoce de alguna u otra forma aquello que desea, se debe a que sigue participando del bien inmutable, si el hombre extraña su lugar inicial es porque incluso caído todavía participa de él. La separación de Dios, producto de su voluntad, produce una división que no es completa ni definitiva, es por ello que desea volver al encuentro.

*¡Gran miseria la del hombre de no estar con aquel sin el cual no puede existir! Y si está en Él, ciertamente no está sin Él. Si no le recuerda, ni le conoce, ni le ama, no está con Él. No es posible el recuerdo cuando es completo el olvido<sup>72</sup>.*

Para volver a Dios debe recordarlo no como un mero pasado sino a cabalidad, lo que solo es posible al reconocer la condición actual en la que se encuentra y la similitud con Él. Pero ¿cómo, sabe que busca el bien pero no desea encontrarlo en Dios? El reconocimiento del hombre de su necesidad de Dios tiene como condición el aceptar su propia condición, rebajada por su elección, y las consecuencias que ella acarrea. Agustín describe este proceso como un despertar, que lo lleva a aceptar su incapacidad debido a la enfermedad de su alma que le adviene al alejarse de la participación o relación inicial para la que fue hecho.

*Pero al que ya se ha despertado a Dios, estimulado por el calor del Espíritu Santo, - pero que en su amor se ha envilecido ante sí mismo, queriendo entrar a su presencia y no pudiendo, gracias a Él, quien lo ilumina, cuida de sí mismo y se encuentra y reconoce que su propia enfermedad no puede armonizarse con la pureza de Él-, encuentra dulce el llorar y suplicarle que tenga más y más misericordia de él, hasta que se despoje de toda miseria; y encuentra dulce el rogar con confianza, habiendo ya recibido gratuitamente la garantía de la salvación (Ef 1, 14)<sup>73</sup>,*

---

<sup>71</sup> De Trinitate XIV,xiii, 17

<sup>72</sup> De Trinitate XIV,XII, 16

<sup>73</sup> De Trinitate Iv,

La enfermedad de la que se habla es la impureza del hombre en contraste con la pureza de Dios. Más en detalle, esta enfermedad refiere a la aflicción de la separación, puesto que separado de Dios el hombre se pierde a sí mismo, por tanto, se termina por quebrar aquella relación en la que se participa y este quiebre tiene implicancias en todas las esferas de la existencia humana, como anteriormente se ha dicho.

Este reencuentro será posible desde la misma introspección del alma, específicamente contemplando aquella imagen que se ha quebrado para así ver la penuria y necesidad del hombre, por lo tanto, se debe intuir cómo esta imagen expresa la necesidad de aquella primera relación participativa necesaria, mediante la cual reconoce también la necesidad de la cura, demostrándose la necesidad de aquella reconciliación. Para solucionar esta disociación se debe aceptar la verdadera condición humana, es decir, reconocer la urgente necesidad de ayuda y falta de fuerza en las que se encuentra el mismo hombre para así hacer evidente la completa incapacidad de justificarse a sí mismo, y entonces recurrir a Dios como único socorro posible.

### **2.3) La re-creación de la imagen de Dios en el hombre**

#### **La participación renovada**

Una vez establecida la necesidad que el hombre tiene de reconectarse con su Creador, surge la pregunta: ¿cómo es posible restaurar a su estado inicial la imagen de Dios en él, siendo que dicha imagen se deformó con la caída del hombre? Como ya se vio anteriormente, la posibilidad del hombre de restaurarse por propia cuenta es inviable, pues su participación en la imagen de Dios se ha corrompido, y no hay una forma posible de una renovación de ésta que dependa de la capacidad del individuo.

Para entender el camino para la recuperación de esta participación, se debe comprender su origen y el modo de operar de la misma. Ella se fundamenta, como hemos visto, en la entrega de parte de Dios en tanto ser supremo de todos los atributos existentes en las cosas. La participación, opera como una dádiva divina y la participación del hombre en Dios no se aleja de este modo de operación.

La obra de dicha renovación es realizada por el Verbo mediante el cual fueron hechas todas las cosas, es decir, el Hijo, por quien también fueron creados los hombres. Entonces, para ser recreados a la imagen de Dios, los hombres deben volverse hacia el Hijo que así como los creó es también quien re-crea a los hombres. En síntesis, el verdadero camino de retorno no parte desde la iniciativa propia del hombre, sino que inicia en el seno de la misericordia divina; ahora, debemos estudiar cómo aquella marca el camino de la iniciativa humana.

No creas, pues, que aquél *mediante* el cual se *hizo todo* ha sido hecho, no vayas a quedarte sin la restauración que nos viene mediante el Verbo por el que todo es restaurado. Efectivamente, tú has sido hecho mediante el Verbo. Pero es necesario también ser recreado mediante el Verbo (...) Y si por ti te deshaces, que te rehaga el que te hizo. Si por ti viene el degradarte, que te recree el que te creó<sup>74</sup>.

Ahora es que se comprende mejor el énfasis de Agustín en la necesidad de la asistencia divina en la tarea de restauración de la imagen divina en el hombre. Pues para completar su renovación, éste debe ser recreado gratuitamente por aquel que por la participación le entregó la existencia y todos los bienes. La cuestión de la participación, por lo tanto, comprendida primero por Agustín desde sus connotaciones metafísicas encuentra su sentido en sus implicancias soteriológicas para el hombre. Así, el alcance de la participación no se relaciona simplemente a la metafísica, según lo que el hombre es tanto criatura y en cuanto hombre imagen de Dios, sino que se explica en última instancia según el destino definitivo al que está llamado. Según esto, es necesario preguntarse cuáles serán las consecuencias teóricas que la participación restaurada en el hombre encuentra en el pensamiento de Agustín.

Bajo la participación, ya sea de las criaturas o del hombre, está presupuesta la idea de que es el Verbo quien da la existencia, y por lo tanto, hace posible la participación. En el caso del hombre, esto se enfatiza en la medida que éste no es solamente creado por el *Verbo* sino además *recreado* por el mismo. El examen del contenido de la participación humana demuestra ampliamente la preponderancia que le otorga Agustín al momento de tratar sobre la misma. Este tema implica nuevas interrogantes que plantear y desarrollar.

## La deificación del hombre

Aun cuando las criaturas toman parte del ser, la verdad y el bien supremo que es Dios para llegar a existir, es decir, para ser, ser verdaderos y buenos, posee estos atributos en menor grado que el hombre, no obstante siguen siendo esenciales para su definición. La participación de los hombres en Dios sigue esta misma lógica. Anteriormente se dijo que el hombre participa, como cualquier otra criatura, en los atributos ya mencionados, pero ya que el hombre es también imagen de Dios, este también participa de Dios de acuerdo a la *participación activa* propia solo de él en cuanto imagen.

La participación humana, de acuerdo al estatuto especial que posee, tiene también otro alcance. De acuerdo con comentaristas de la obra agustiniana como *Bonner (375)*, *Meconi (Becoming Gods 69)*, *Wilkerson (135)* y *Boersma (Participation in Christ, 189)* la participación del hombre debe ser comprendida en el marco de la doctrina de la *deificación* presente en los escritos agustinianos. Por 'deificación' se entiende en principio la participación plena del hombre en Dios, que tiene por fundamento la invitación que Dios le hace a alcanzar por su condición de imagen una unión especial con Él, lo que

---

<sup>74</sup> *Tractatus in Ioan. Evangelium 1,6.*

tiene consecuencias ya sea místicas, soteriológicas o metafísicas, de las cuales Agustín se hace cargo en mayor o en menor medida en sus escritos.

La noción de deificación no comienza con Agustín, al contrario, si bien se trata de un concepto propio de la teología de los Padres griegos no es ajeno a la tradición de los Padres latinos. Los padres griegos defienden desde temprano la posibilidad de una unión mística entre los hombres y Dios por la conexión intrínseca entre ambos (Wilson-Kastner 140). Ahora bien, el origen concepto de deificación se encuentra en las fuentes paganas griegas a las cuales la Iglesia oriental tenía acceso directo, de ahí la facilidad con que esta doctrina, mayormente presente en oriente, fue incorporada por ella, mientras que en la iglesia latina la entrada de doctrinas paganas fue siempre menor y ya mediada por las lecturas de la tradición cristiana griega.

Según Boersma (374), Agustín habría tenido acceso a este tipo de doctrinas de manera indirecta, gracias a su amistad y cercanía con personajes ligados al mundo griego, y también gracia a la lectura de ciertos escritos griegos traducidos al latín. No obstante la existencia real de esta conexión entre el pensamiento griego y el pensamiento latino de Agustín, muchos comentaristas, especialmente de la lectura reformada, se niegan a aceptar que una doctrina de origen pagano pueda estar presente en el pensamiento de Agustín.

Ahora bien, cuando se habla de ‘deificación’ en San Agustín, se debe tener en cuenta que no se trata de la adopción directa de una doctrina neoplatónica ni tampoco de la asunción directa de la interpretación griega de este concepto. Contrario a las críticas reformadas, lo que proponemos es que Agustín reelabora esta doctrina hasta dar de ella una versión completamente diferente a aquélla que tradicionalmente se tiene de este concepto.

## **La deificación latina de San Agustín**

Para comenzar a clarificar el concepto digamos de entrada que la deificación para San Agustín debe leerse y asociarse más con una analogía “jurídica” que manifiesta una transformación espiritual en el alma. Es un término técnico que describe un estatuto ante Dios, en vez de una experiencia de éxtasis temporal o permanente tal como se presenta en los griegos. Ahora bien, qué debe entenderse precisamente por ‘deificación’ según Agustín será otra pregunta a responder, por lo mismo es que se vuelve necesario descomponer esta noción desde sus elementos iniciales, sus pasos y procesos, además de los orígenes de sus fuentes.

A grandes rasgos, la deificación se puede comprender como la adopción (*huiiothesía*) de los hombres por parte de Dios, que los considera como hijos propios aun siendo sólo adoptivos. Esta adopción se realiza mediante la encarnación del Hijo primogénito de Dios, quien va en busca de aquellos perdidos, haciéndose hombre, pero al mismo tiempo conservando su esencia divina en plenitud, para así, haciéndose partícipe de la condición

de enemistad de los hombres (en pecado y la muerte) estos pudieran participar de la condición de Hijos de Dios.

*Por eso, al decir “para redimir a los que estaban bajo la Ley”, añadió al momento: “para que recibiéramos la adopción de hijos”(Ga 4:4-5). Así distingue la gracia de este beneficio, de aquella naturaleza del Hijo, que fue enviado, y que no fue hecho hijo por adopción, sino eternamente engendrado; al participar de nuestra naturaleza de hijos de hombre, adoptó a los hijos de los hombres, haciéndoles participar de la suya<sup>75</sup>.*

Que los hombres se vuelvan hijos de Dios implica que adquieren todas las características que eso conlleva en un sentido “legal”, porque al ser sus hijos adoptivos reciben esta condición ante Dios y sus privilegios, siendo considerados como descendientes suyos. Ya que se vuelven Hijos de Dios porque Cristo asume la naturaleza humana, son también copartícipes de la herencia del Hijo unigénito con todos los beneficios supuestos en ello, por lo tanto, reciben como suya una herencia ajena a ellos, por el simple hecho de esta gracia ajena también a ellos.

La adopción, como la entiende San Agustín, es por sobre todo una estipulación judicial, puesto que se da mediante la encarnación del Hijo, entonces, es una condición obtenida sin el concurso de los hombres, que no la poseen directamente ni por derecho propio, sino que como una gracia y un decreto de Dios. Así la noción de adopción reafirma el carácter sobrenatural de la deificación en San Agustín, que toma distancia de la concepción griega que entiende la deificación como una experiencia en la que pierde su creaturalidad. Cuando se habla de la adopción, esta tiene implicancias sobre todo interiores ante Dios.

Si la adopción es tal que los hombres ahora son partícipes de la misma herencia de la cual el hijo unigénito era el único poseedor, entonces los beneficios de esa herencia así como la condición misma de hijos son dones para ellos. ¿En qué consiste esto? Dicha herencia es la entrega de la justicia divina, que en primer lugar la posee el Hijo porque siendo él Dios mismo, es, a su vez, la justicia en sí misma, luego, la poseen los hombres que siendo adoptados serán justos mediante esta imputación exterior a ellos mismos. Por lo tanto, participan de la justicia divina, una vez que reciben la adopción; así como el Hijo es justo, los hombres son justos por la participación en el Hijo.

La deificación para San Agustín toma un camino diferente al de los Padres griegos. Para el Obispo de Hipona, el concepto de deificación debe referirse ante todo a sus fuentes bíblicas, lo que se hace patente por ejemplo en el comentario de Agustín a la *Enarración del Salmo 49*

*En ese mismo salmo fijaos a quiénes se dirige: “Yo dije: Sois dioses e hijos del Altísimo todos; pero vosotros moriréis como los hombres, y caeréis como cualquier príncipe. Está claro que ha llamado dioses a los hombres, deificados por su gracia, pero no nacidos de la naturaleza divina. Él es quien justifica, ya que es justo por sí*

---

<sup>75</sup> Epistula 140,4.11

*mismo, no por otro; y es él quien deifica, ya que es Dios por sí mismo, no por la participación en otro. El que justifica, es el mismo que deifica: al justificarlos, los hace hijos de Dios*<sup>76</sup>.

Acá los términos de deificación, adopción y justificación se usan coordinadamente, dejando en evidencia la relación que Agustín ve entre ellos. Para Agustín la deificación será finalmente una reflexión con respecto al modo en que se renueva la participación de los hombres en Dios. Por consiguiente, cuando se habla de deificación, lo que se termina por afirmar es este doble proceso de adopción y justificación que en última instancia se consume en la deificación de los hombres.

La deificación agustiniana, en su analogía jurídica, declara una calidad nueva de su creatura ante el juicio de Dios. En este acto Él reconoce a los hombres como adoptados mediante el sacrificio del Verbo encarnado. Ahora bien, aunque la deificación en Agustín tenga este tinte jurídico, ella no se agota solamente en ser una imputación. Ella tiene consecuencias inmediatas en la existencia humana. Esta deificación trae consecuencias en el actuar inmediato de la vida de los hombres, aunque ella tiene su fin en la herencia posterior a la vida terrena, también tiene implicancias para los hombres en esta vida. Es así como Agustín afirma que la purificación se inicia en esta vida mediante el obrar de Dios: “Los hombres no se separan de Dios sino por los pecados, cuya purificación no se efectúa en esta vida por nuestra virtud, sino por la misericordia divina, por el perdón de Cristo, no por nuestro poder”<sup>77</sup>.

La herencia de la justicia es sobrenatural a los hombres, no obstante, la deificación ya tiene un desarrollo en el estado actual de la creación. La deificación actúa en la vida terrenal cambiando la naturaleza del deseo en la humanidad, volviéndoles capaces de buscar de Dios, aunque sea de manera imperfecta. También, corrige el apetito de la voluntad, es decir, cambia la inclinación de la misma para que con ella se modifiquen los medios y los fines que persigue.

*Quando la mente ama a Dios y, como queda dicho, le recuerda y conoce, con razón se le ordena amar a su prójimo como a sí mismo. Entonces no se ama con amor culpable, sino con amor virtuoso, pues ama a Dios, del cual es imagen no sólo por participación, sino porque surge remozada del hombre viejo, se reforma de su fealdad y de infeliz deviene dichosa*<sup>78</sup>.

La deificación restaura la naturaleza de la imagen inicial a la luz de la cual fue hecho el hombre, y aunque esto se logra a plenitud solo en la otra vida, la recreación comienza aquí. El cambio en vistas de la deificación que ocurre en la vida terrena es el hecho que el hombre sea de nuevo capaz de 1) recordar a Dios como su Creador, 2) comenzar a reformar la imagen de Dios en él y a 3) constituir nuevamente su ser desde su nueva condición de hijo de Dios. Para Agustín es solo mediante la reconexión con dicha imagen que se puede vivir plenamente, por tanto, ella es la vía de acceso a la vida buena.

---

<sup>76</sup> *Enarratio 49*

<sup>77</sup> *Civ dei X,xxij,1.*

<sup>78</sup> *De Trinitate XIV,xiv,18.*

Una vez que la deificación recrea aquellas características de la imagen de Dios que fueron corrompidas, al hombre le es posible amar, conocer y ser en mayor plenitud. Aunque ello no ocurre a cabalidad en esta vida, ella es una antesala que va preparando la unión con Aquél por quien son recreadas, hechas nuevas, todas las cosas (2 Cor 5,17). Es mediante esta participación actual que la vida del hombre termina convertida en un anticipo de su realidad futura, no completa, pero sí reflejo de aquella imagen perfecta que será en su participación definitiva.

Y, viendo en nosotros mismos su imagen, como el hijo menor del Evangelio, tornados a nuestro interior, levantémonos para volver a Aquel de quien nos habíamos alejado pecando. En Él nuestro ser no tendrá muerte, en Él nuestro conocer no verá error, en Él nuestro amor no tendrá ofensa<sup>79</sup>.

Agustín planteará que la participación en Dios es la culminación de la vida buena en la que los hombres deben buscar su verdadera felicidad, puesto que una vez que recuerdan a Dios, reconocen su fin en Él. Participan de la verdadera sabiduría, felicidad y eternidad, tanto en esta vida como en la posterior, por lo que la imagen divina debilitada en ellos se rehabilita por esta nueva renovación:

*Por otra parte, ¿quién podrá concebir adecuadamente o expresar en palabras la gloria tan grande que supone el estar unido a Dios, hasta el punto de vivir para Él, participar de su sabiduría, y de su felicidad; disfrutar de tan inmenso bien sin peligro de muerte, ni de error, sin molestia alguna? No hay duda: puesto que todo vicio perjudica a la naturaleza; incluso el vicio de los ángeles malos, que es su separación de Dios, pone claramente de manifiesto que Dios ha creado su naturaleza con un tal grado de bondad, que estar sin Dios le es perjudicial<sup>80</sup>.*

## **La presencia de la participación en la deificación**

Si la participación del hombre en Dios se hace manifiesta por medio de la deificación, ahora se deben estudiar los elementos que comparten tanto la participación de la criatura (participación pasiva) como la participación humana (participación activa) en orden a la deificación. Si la participación es un precepto universal en la filosofía de Agustín, entonces es posible encontrarla en todo su pensamiento, ocurriendo además que las premisas que justifican tanto a la una o la otra siguen siendo válidas en todo el sistema.

Una de aquellas premisas que está en la base de la participación es el presupuesto de la inmutabilidad. Como se vio en el primer capítulo, la existencia por participación presupone un ser en el cual la participación no se da, por lo tanto debe ser inmutable por definición.

---

<sup>79</sup> Civ. Dei XI,28,1

<sup>80</sup> Civ Dei XII, 1,3.

El precepto de la inmutabilidad sigue presente como una constante en la deificación, de la misma manera que Dios es el Ser, la Verdad y la Belleza en sí. En la deificación, Dios continúa siendo quien posee los atributos de ser Dios, Hijo y Justo por sí mismo sin mediar participación alguna en Él, por lo tanto, para que los hombres sean hijos, justos y dioses lo deben ser por participación de quien es Dios.

Si el hombre busca justicia, se podría pensar que la manera de obtenerla es mediante el obrar actos justos; sin embargo, conseguir la justicia por sus propias fuerzas resulta imposible para el hombre. La verdadera justicia, dirá Agustín, se encuentra en la participación de aquel que es la justicia en sí misma, es decir, participando de Dios es que se vuelve posible una unión con lo justo. El motivo de dicha imposibilidad es el hecho que el hombre no puede crear su propia justicia siendo él mismo injusto, no pudiendo por lo mismo justificarse a sí mismo, por lo tanto, es solo mediante una participación en quien sí es justo por sí mismo que puede ser llamado igual.

Por tanto, dice el Apóstol a los fieles que pertenecen al Nuevo Testamento lo que antes cité: *No recibisteis el espíritu de servidumbre para caer de nuevo en el temor, sino que recibisteis el espíritu de adopción de hijos con el que clamamos: ¡Abba, oh Padre!, esto es, para que esté en nosotros esa fe que obra por amor, no temiendo tanto la pena como amando la justicia; sin embargo, como el alma no se hace justa sino participando de Alguien que es mejor, que justifica al impío —¿qué tiene éste que no lo haya recibido?—, no debe, pues, atribuirse lo que es de Dios y gloriarse, como si no lo recibiera*<sup>81</sup>.

Así como a la criatura solo le es posible existir participando de Dios que es la suma existencia, lo mismo ocurre con la participación en la justicia, puesto que el hombre no puede crear la justicia por su propia cuenta, tampoco la obtiene por sí mismo. La justificación sigue el desarrollo de la participación en general, puesto que solo Dios es la justicia en sí mismo, luego los hombres para ser justos deben participar de su justicia. Al alejarse de la fuente de la justicia toda justicia en ellos se termina por corromper, así como alejándose del Ser infinito de Dios se vuelve a la nada. Finalmente, la injusticia se puede definir como la falta de participación en la justicia eterna.

La participación continúa operando de semejante forma en la adopción como en la deificación, ya que por naturaleza el hombre no es ni hijo ni dios, solo mediante la participación en el Hijo logra ser Dios. La deificación logra transformar en “dioses” a aquellos que por naturaleza son lo opuesto, porque toma lo humano y lo hace participar en la unión con Dios. Por tanto, la participación sigue expresando la forma de existencia que le corresponde a la criatura en cuanto es criatura, ya que enfatiza la dependencia de la creación con respecto a su Creador.

*Nuestro Dios, el auténtico Dios, el único Dios, ha estado en pie en la sinagoga de los dioses: muchos, sí; dioses no por naturaleza sino por adopción, sino por gracia. Mucha diferencia hay entre el Dios existente -Dios siempre Dios, auténtico Dios, no*

---

<sup>81</sup> Epistula 140 21.52



*sólo Dios sino también Dios deificador, esto es, por así decirlo, Dios deífico, Dios no hecho, hacedor de dioses- y quienes son hechos dioses, pero no por un imaginero*<sup>82</sup>.

Una objeción tanto para la participación de la creatura como a la participación deificadora, propia de la corriente reformada, plantea que quebranta los límites entre Dios y su propia creación. Ya que esta idea implicaría una conexión inherente entre los atributos de Dios y su creación, fácilmente se podría suponer que esto conlleva que los lindes entre Creador y la criatura se vuelvan difusos. Sin embargo, la participación expresa lo contrario, dado que en la base de la participación está el hecho de que el principio que la permite es inmutable, o sea, él mismo posibilita la existencia de la participación.

A simple vista, pareciera razonable esta objeción a la participación, pero la participación, al contrario de difuminar la relación entre creador y creatura, expresa, a priori, que existe una distancia inabarcable entre aquel que es principio e independiente de otro y la criatura, que esencialmente existe por participación en dicho principio. A su vez, la deificación refuerza esta idea, ya que al hacer a los hombres “dioses”, hijos y justos, no por ello los posiciona al mismo nivel que Dios. Los hombres, cuando son adoptados como hijos de Dios, son diferentes del Hijo primogénito puesto que Él lo es por ser engendrado, no por participación como los hombres.

Lo mismo ocurre con la adopción y la justificación, pues si bien en ambas se comparte la misma naturaleza, la distancia entre la justicia y la condición divina que tiene Dios y la condición donada a sus hijos es radicalmente distinta entre ambos. La diferencia entre el ser inmutable que es Dios e Hijo por sí mismo y la criatura que puede ser dios e hijo, se justifica nuevamente en base a la participación. Solo en Dios es posible predicar la divinidad en sí misma, puesto que es solo en Él que la predicación de la divinidad se agota plenamente, mientras que en los hombres la predicación, tanto de la divinidad como de la adopción, es solo posible participando en Dios.

*Mi parte es el Señor, o lo que otros códices consignan: Mi porción, ¡oh Señor!... De ambos modos puede consignarse, ya que cada hombre participa de Dios uniéndose a Él, según está escrito. Para mí es un bien unirme a Dios<sup>103</sup>, pues los hombres no son dioses por naturaleza, sino que se hacen por la participación de Aquel que sólo es verdadero Dios*<sup>83</sup>.

Este aspecto de la participación no se agota en la deificación, ya que otro lugar en donde la participación opera al momento de reconectar a los hombres con Dios es en el desenlace que tienen, dado que los hombres existen en vistas de una vida eterna. El hombre que se adhiere a Dios tiene por herencia la eternidad. Dicha eternidad es impropriamente predicada en los hombres puesto que ellos, siendo mudables en un comienzo, no son eternos por definición.

El verdadero lugar donde la eternidad se predica propiamente es en el único Ser inmutable, es decir, en Dios, quien supone la predicación perfecta del ser en el cual es

---

<sup>82</sup> *Sermo 23 b, 2.*

<sup>83</sup> *Enarr. 118, sermo 16, 1.*

imposible el cambio y el devenir, y puede ser llamado propiamente eterno. Dios por esencia es eterno, en cambio los hombres, son mudables por definición. Otra vez, se evidencia el modo en que la participación se expresa, en este caso, Dios que es la plenitud de su propia predicación puede agotar sus predicados en sí mismo; mientras que al hombre por su parte, le resulta imposible. Para que el hombre posea la eternidad debe entonces participar de Dios quien es eterno por sí mismo; la participación, entonces, le abre la puerta a la verdadera unión en la eternidad.

*En efecto, también se conoce, sea por la razón, sea por la fe, que el alma alcanza la eternidad, pero esto sucede por la participación eterna de la eternidad. Y no es así como Dios es eterno, sino porque Él es el autor de la misma eternidad<sup>84</sup>.*

A lo largo de todo el examen de la deificación, ya sea mediante los textos expuestos o la forma de operación de la participación, se hace patente cómo ésta tiene una modo de operar común a ambos tipos participativos. El motivo de la semejanza expuesta en estos dos modos refleja, a su vez, la universalidad del estatuto ontológico de la creación, ya que tanto la creatura como el hombre no pueden existir sin Dios, por lo que la participación necesariamente expone la misma forma de existencia en ambos casos.

## **La deificación como semejanza**

Como anteriormente se ha dicho, la participación en su contenido primario es un modelo ontológico en el que se constata la semejanza entre los atributos de la creatura y el origen de esos atributos esenciales en su Creador. La participación refleja esta semejanza que tiene la Creatura con el Creador en la medida en que las cosas creadas expresan de manera finita la divinidad, es decir, cada cosa refleja en cierto grado el ser, la verdad y la voluntad.

De esta expresión de semejanza se concluyó a su vez que la participación refleja un contenido intuitivo, ya que al momento de tratar de definir el hecho de que las cosas tomen parte (*pars capere*) de Dios, más allá de afirmar la similitud con Dios, queda en evidencia la imposibilidad de expresar cómo ocurre este hecho. Luego se explicó este fenómeno como consecuencia de la participación, que en su contenido intuitivo solo puede culminar en afirmar esta relación como si fuera un contenido primitivo, sin posibilidad de delimitación mayor, producto de su contenido primario y evidente a la mente.

Si este parámetro primigenio acompaña a la participación de la creatura, en la deificación no se hace tampoco menos patente. Agustín explica en *Civitate Dei* que a la vida humana que busca la adoración de Dios, le resulta provechoso efectuar la alabanza ya que adorando, con su vida, obtiene los beneficios deificadores que proceden del ejercicio de

---

<sup>84</sup> 83 *Diversis quaestionibus quaestio 23*

la piedad. Con este actuar justo casto o bueno que tienen los hombres imitan la esencia misma de Dios como el ser que es justo, casto o bueno por naturaleza, es decir, sin mediar participación alguna. Se podría pensar, incluso, que los hombres al imitar la justicia, que esencialmente Dios es, participan de esa ella mediante este gesto de alabar a Dios.

*Porque Dios, como Padre de todos, no tiene necesidad de nadie; pero a nosotros sí que nos viene bien el adorarlo por medio de la justicia, de la castidad y demás virtudes, haciendo de nuestra propia vida una plegaria hacia Él a través de su búsqueda e imitación. La búsqueda, efectivamente -dice él-, purifica, y la imitación, al crear con su ejercicio una simpatía con Él, nos deifica»<sup>85</sup>.*

Como se enfatiza en el texto, la deificación resulta similar a la imitación que hacen las cosas de Dios, pero en este caso, lo que ocurre es que el hombre participante en Dios realiza una imitación activa de sus atributos, al contrario de lo que sucede con la participación pasiva. Entonces, la deificación se puede entender como la imitación de Dios por parte de los hombres, lo que puesto en contexto, mostraría cómo los hombres, por ejemplo, al participar en la justicia que es Dios, adquieren una semejanza con quien es la fuente de la justicia en sí misma.

En última instancia se puede decir que la deificación es una adecuación de los hombres con Dios, en la cual los hombres entran en coherencia con Él. Es así que la voluntad humana termina imitando la voluntad divina, lo que implica que la deificación, siendo una expresión de la participación, entra en plena coherencia con el concepto de participación en general. A fin de cuentas, esta similitud entre ambos tipos de participación expresa el carácter universal de la imitación que la criatura está llamada a realizar como parte de su misma esencia.

## **Las particularidades de la participación humana**

Por como se ha presentado la participación, pareciera que la distancia entre la participación *pasiva* y *activa* contrastadas entre ellas no tiene mucha diferencia. Hasta el punto de cuestionarnos si hay una diferencia profunda que distinga a ambas en su sentido más estricto. Anteriormente se dijo que la diferencia entre ambos tipos de participación era la capacidad de adhesión que poseían los hombres, que llevaba a denominar a su participación "activa". Por lo tanto la vía para delimitar a ambas participaciones se inicia en comprender como es que la participación activa, refleja con más fuerza la relación que tienen los hombres con Dios por medio de su semejanza.

C.S Lewis explica en su libro *Los cuatro amores* esta relación especial que tienen los hombres. No obstante el proceder del autor no pretende hablar de la metafísica de la

---

<sup>85</sup> *Civ De xxii 23,4*

participación sino de las consideraciones del amor. El modo en que explica el amor va de la mano de un ejemplo que clarifica los tipos de amor y las formas de necesidad o entrega que reflejan; este amor, o en un tecnicismo agustiniano la voluntad, expresa un paradigma oportuno para explicar la condición humana en la participación o deificación.

De acuerdo con Lewis la base para definir a los tipos de amores se funda en si este es un amor-necesidad o que da. El amor necesidad refiere al amor que tiene un niño asustado al correr a los brazos de una madre; mientras que el amor que da, es el amor que tiene un padre que trabaja su vida entera para darle un mejor futuro a su hijos, aun cuando no verá los frutos de ello. De estos dos amores el más cercano a Dios es el segundo, es obvio que Dios siendo el único que es independiente de todo lo demás no tiene necesidad de nadie. El amor necesidad, es el amor que Platón consideraba indigno que poseyera Dios, ya que es hijo de la pobreza (Lewis 12).

Aunque el amor que más asemeja la condición de Dios sea el amor que da, no se puede ignorar la existencia del amor necesidad como si fuera negativo de poseer, especialmente en los hombres quienes ven en Dios la única vía de salvación posible. C.S Lewis dirá

*Más el amor del hombre a Dios, por su naturaleza misma, debe siempre ser en gran parte, o muchas veces enteramente, un Amor-Necesidad (...) Pero a la larga esto es quizás más evidente a medida que vamos adquiriendo conciencia creciente de que todo nuestro ser es una vasta necesidad, incompleta, preparatoria, vacía y a la vez desordenada, clamando por Aquel que puede desatar cosas que ahora están atadas, y atar cosas que siguen estando sueltas (Ibid,13)*

En su libro Lewis explica la diferencia entre el Amor Necesidad y el Amor que da, mediante la metáfora de las distancias que hay a un pueblo desde un acantilado y desde el camino de vuelta a él: Cuando uno está sobre un acantilado que al fondo tiene un pueblo se está muy cerca del pueblo en cierto sentido, pero es imposible de llegar al pueblo desde allí. Mientras que el camino de vuelta, conlleva un recorrido de más distancia que estando sobre el abismo. En cierto sentido viendo el pueblo desde el acantilado se está mucho más cerca que caminando el recorrido de vuelta. Pero tomando este camino, se está mucho más cerca de un té y un baño caliente<sup>86</sup>.

Hay una diferencia entre la distancia por cercanía y por aproximación, la primera es la cercanía que se tiene con el pueblo desde la cima del acantilado, la distancia por aproximación es la distancia que es más segura para llegar al pueblo, aun cuando puede implicar alejarse físicamente del pueblo. Ocurre lo mismo en el Amor necesidad y el Amor que da.

---

<sup>86</sup> *Es interesante mencionar que este ejemplo de Lewis tiene directa referencia a Confesiones VII,ix,14: Pero aquellos que, elevándose sobre el coturno de una doctrina, digamos más sublime, no oyen al que les dice: Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas (Mt 11,29), aunque conozcan a Dios no le glorifican como a Dios y le dan gracias, antes se desvanecen con sus pensamientos obscureciéndoseles su necio corazón, y diciendo que son sabios se hacen necios (Rom 1,23).*

El amor que da es como el la distancia por cercanía que tiene la creatura; ya que todas las cosas son un reflejo de Dios, quien es su creador, tienen en cierta forma cercanía con Él al recibir su impronta en ellas, pero esa cercanía no puede aumentar o disminuir. Por otro lado la cercanía por aproximación es reflejo del amor necesidad, específicamente en el Hombre, entre más sienta necesidad, menos parecido es a Dios como auto-subsistente, pero en esta necesidad se acerca más a quien le puede entregar todo. Así como la distancia es mayor estando sobre el acantilado que volviendo por el camino, el amor necesidad acerca más a los hombres mientras demuestra la inmensa diferencia con quien es Dios.

En la deificación ¿cuál es el amor preponderante que expresan los hombres?, siendo que el fin al que apuntan es ser como Dios deberían buscar el amor que da. Pero Lewis dirá lo contrario, que el amor que da, en relación con Dios sería como el fariseo que al momento de orar se jactaba de lo bueno que era. Resulta infructuoso pensar que se puede entregar algo a Dios, quien es el que entrega toda dádiva. La verdadera vía es la necesidad, así como un niño que clama en ayuda a una madre, los hombres claman la ayuda a un Dios como su única salvación. El camino a la deificación es reconocer su constante necesidad de la ayuda divina.

La deificación remite entonces a una aproximación en la que se reconoce la necesidad humana y que sólo una vez reconocida puede saciarse, mediante la aproximación rápida y cercana a Dios. Recordando el caso de la necesidad de justicia en el sentido jurídico, acá opera el mismo tenor, el hombre para tomar parte en la justicia debe reconocer, en primer lugar, su falta y la necesidad que tiene de una justicia que él no puede darse a sí mismo : *Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados (Mat 5:6)*. Solo cuando siente esa necesidad, acepta su desemejanza con quien es la justicia por sí misma, lo que lo habilita para saciar su necesidad de justicia al avanzar en dirección a Dios y unirse finalmente a Él.

## Conclusión

Al iniciar este trabajo nos planteamos como la pregunta guía ¿qué es la participación? Y ¿cómo opera este concepto en toda la obra de San Agustín?. Abordar estas dos interrogantes significó una tarea de lecturas y análisis exhaustivo de sus escritos; pesquisando la manera en que esta idea se va a desarrollar en sus escritos.

Un primer obstáculo en la tarea fue llegar a establecer la significación del concepto ya que tanto en el *Diccionario de Agustín*, en distintos tratados y comentaristas dicho termino no es definido ni estudiado. Llegar al concepto fue posible a través de un trabajo hermenéutico en el cual se pudo apreciar los elementos esenciales que dan forma a la idea de la participación.

El trabajo desarrollado se puede proponer como una hermenéutica de la participación. Esto quiere decir que se planteó una interpretación donde se saca a luz un concepto que es operativo en el actuar, pero no sistemático en su definición. Por ello es que la hermenéutica es ideal para realizar dicha labor. Ya conocido el método a aplicar, se da una división en dos instancias o capítulos.

En el primer capítulo el método a utilizar fue la contraposición de conclusiones que se podían rescatar de las afirmaciones que resultan de doctrinas mucho más evidentes. Tales son la Inmutabilidad divina y la Teología Negativa. En una especie de juego de contraposición en donde desde las conclusiones entregadas, se inferían características de la participación. Es así que se logra obtener un primer avance de lo que implica tal concepto.

Una vez que se reúnen las primeras características de la participación, el siguiente paso metodológico es desarrollar una doctrina coherente con el contenido reunido en el paso anterior. Este es el primer paso que se realizó en función de conseguir responder la pregunta por la participación. Luego de esto, es momento de estudiar esta idea en otras propuestas diferentes a la metafísica.

En el segundo capítulo el método a utilizar fue menos hermenéutico y más descriptivo. Esto debido a que ya se había presentado la base de lo que es la participación; base desde la cual se puede construir el edificio de la estructura general de la esta doctrina. En función del conocimiento obtenido se atestiguó como la deificación opera de manera similar a la participación. Para justificar esta propuesta se contrapuso las características ya conocidas de dicha doctrina en contraste con el tomar parte en Dios. Se concluyó, entonces, que la deificación es una prolongación de la participación operando en una

área distinta, pero que no por ello, perdía los elementos fundamentales de donde ella se origina.

Entre los resultados que se logran mediante esta investigación se resumen o fundamentan en la propuesta de que la participación es la distinción fundamental entre Creador y Creatura. No es ganancia menor obtener esta distinción. Con una separación precisa entre Dios y lo que no es Dios, se aborda de manera mucho más óptima distintos problemas presentes en la obra del Santo. Uno de las mejores temáticas que describen lo útil que resulta una comprensión acabada de la participación se encuentra en la refutación del maniqueísmo. Solo en cuanto Agustín fue capaz de distinguir la diferencia entre aquello que es Dios y aquello que no lo es, puede escapar de la secta<sup>87</sup>. Este ejemplo va acompañado de muchos otros que reflejan lo primordial que resulta la clarificación del término.

Además de este estudio se derivan una serie de conclusiones secundarias desde la conclusión general. Una de ellas es que la participación resulta poco mencionada dado que es un concepto compuesto que acompaña a los principios mismos del conocimiento. Por ello es que la participación es casi de “sentido común” al modo en que el conocimiento funciona y opera en referencia a las cosas mudables. Esto quiere decir que la participación es un elemento esencial para comprender como es que existen las cosas, pero para reconocerlo se debe dar un estudio sistemático a fin de aclararlo.

Otra propuesta secundaria que surge de la pesquisa fue el hecho de que la participación opera en dos niveles distintos en el espectro de la creatura en general y consiguientemente en el género humano. A esta separación se le denominó la participación pasiva y activa. La primera de ellas fue mencionada como el tomar parte en que toda la creatura participa necesariamente. Mientras que el hombre siendo creatura también se adhiere a la primera forma, y, además tiene una participación activa dado que su alma es buena al ser creación pero puede ser mejor alma si acepta participar en la voluntad divina. Esta denominación es una propuesta nueva que no se encuentra aclarada directamente por el filósofo, pero que si se puede inferir lícitamente de sus escritos.

La última tesis a mencionar es la comprobación de las similitudes que tiene la participación en general y la deificación como caso particular. Siendo que la segunda es solo la aplicación de la primera pero ahora en relación a la participación activa del hombre. En la deificación se cumplen en plenitud los conceptos que se afirmaron de la participación en general. Es así como elementos que se proponen en el primer capítulo en alusión a la participación son igualmente válidos en la deificación. Tal es el caso de la predicación esencial de los atributos en Dios y la predicación participativa en la creatura. También comparten similitudes en otros casos, como es el hecho de la participación.

Aunque esta investigación llega a un fin, logrando comprobar las hipótesis propuestas; eso no significa que estén atados todos los cabos sueltos. Queda un largo camino por investigar, que por el momento se deberá posponer. La participación como un concepto

---

<sup>87</sup> *Conf VII, v, 17*

tan oscuro e ignorado, aguarda a una investigación mucho más profunda. La tesis presente es el primer avance de una investigación que abarque diferentes áreas en donde la indagación de la participación sea necesaria. Por tan solo enumerar algunas de estas áreas donde se puede atestiguar la necesidad y la exigua falta de desarrollo sobre este concepto.

Una de las ideas más interesantes es como la participación es fundamental para que en *Confesiones* Agustín logre comprender la diferencia entre Dios y la creatura; para así abandonar la secta maniquea. A pesar de que en la tesis fue mencionado este proceso, queda mucho por ahondar en él. Y desde el problema del maniqueísmo y participación, se puede pasar a investigar sobre como es que se reformula la participación a lo largo de la vida del Obispo de Hipona.

Otra idea valiosa es analizar la serie de palabras que albergan el mismo contenido que la participación, pero en referencia a casos específicos que cada una tiene. Uno de estos conceptos ya se vio, este es, la deificación. Así este concepto denomina a lo que es el tomar parte específico de los hombres en Dios. Hay una gran cantidad de vocabulario que alude a la participación y que se puede rastrear a doctrinas específicas. Estos conceptos deben de tener un motivo para ser utilizados, siendo que ya se tiene la palabra participación. Por lo tanto, resulta posible que ellos tengan un contenido técnico para situaciones particulares, y que den respuestas a otras interrogantes. Por mencionar algunos nombres: conectar (*connectere*), adherir (*adhaerere*), acoger (*cohaerere*) o la ya mencionada deificar (*deificare*) (*Boersma 187*).

También la discusión de fuentes es un lugar interesante por explorar. Insertar a la participación en la tradición precedente y posterior, dará una perspectiva mucho más amplia sobre esta doctrina. Estudiar los orígenes desde los cuales Agustín toma el concepto; sea Platón, el platonismo medio o el neoplatonismo. O referir a como la tradición griega desarrolla la participación y la deificación, en maneras opuestas a Agustín. Por último ver como la deificación agustiniana, es el germen de donde nacerá la soteriología de Lutero en los albores de la reforma protestante. Por todo esto podemos concluir la inminente necesidad de indagación a la que invita la participación.

A modo de cierre debemos recordar la cita de Pablo que se encuentra en el epígrafe: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo has recibido, a ¿qué vanagloriarte? (1 Cor 4:6)* Se comenzó este escrito con esta sentencia porque nos invita a recapacitar, por un momento, como es que todo lo que tiene el género humano puede remitir a un don concedido sin obrar su intención. Nuestras fuerzas, esfuerzos, talentos, habilidades, riquezas, amistades, familia, contactos; pero también temores, inseguridades, problemas, soledad y heridas. Todo ello ha sido donado; es evidente que nos hacemos cargo de nosotros mismos y de lo que se nos dio. No obstante, la invitación que proponemos es tener un poco de gratitud por lo que somos y empatía con lo que son los otros.



## Bibliografía Primaria

- Agustín, *Obras Completas* BAC Madrid (España) 41 volúmenes (1942-2017)

## Bibliografía secundaria

- Anderson, James F. *St. Augustine And Being*. 1st ed. Dordrecht: Springer Netherlands, 1965. Print.
- Annice, Sister M. "Historical Sketch Of The Theory Of Participation." *New Scholasticism* 26.1 (1952): 49-79. Web.
- Boersma, Gerald. "Participation In Christ: Psalm 118 In Ambrose And Augustine." *Augustinianum* 54.1 (2014): 173-197.
- Bonner, Gerald. "Augustine's Concept Of Deification." *The Journal of Theological Studies* 37.2 (1986): 369-386. Print.
- Cary, Phillip. *Inner Grace*. 1st ed. Oxford [etc.]: Oxford University Press, 2008.
- Cary, Phillip. *Outward Signs*. 1st ed. Oxford: Oxford University Press, 2008. Print.
- Dodaro, Robert. "Augustine On The Roles Of Christ And The Holy Spirit In The Mediation Of Virtues." *Augustinian Studies* 41.1 (2010): 145-163. Web. 30 Dec. 2017.
- Gilson, Etienne. *Introduction A L'étude De Saint Agustin*. 3rd ed. Paris: J. Vrin, 1982. Print.
- Gilson, Etienne. *El Espíritu De La Filosofía Medieval*. 1st ed. Madrid: Rialp, 2009. Print.
- Lewis, C. S. *Los Cuatro Amores*. 2nd ed. New York: Rayo, 2006. Print.
- Meconi, David Vincent. "Becoming Gods By Becoming God'S." *Augustinian Studies* 39.1 (2008): 61-74. Web. 30 Dec. 2017.
- Meconi, David Vincent. "The Incarnation And The Role Of Participation In St. Augustine'S Confessions." *Augustinian Studies* 29.2 (1998): 61-75. Web. 29 Dec. 2017.
- Meconi, David Vincent. "St. Augustine'S Early Theory Of Participation." *Augustinian Studies* 27.2 (1996): 79-96. Web. 30 Dec. 2017.
- "Participation." *Augustinus.de*. N.p., 2018. Web.
- Platón, and Carlos García Gual. *Fedón*. 1st ed. Madrid: Editorial Gredos, 2010. Print.
- Pegueroles, Juan. "Participación Y Conocimiento De Dios En San Agustín." *Espíritu, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 28.1 (1979): 5-26. Web.
- Pegueroles, Juan. "La Participación En La Filosofía De San Agustín." *Espíritu*,
- Pegueroles, Juan. "Dios Infinito, En San Agustín." *Reviste de Filosofía* 18.53 (1985): 261-270. Print.
- *Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 31.31 (1982): 47-66. Web.

- Pegueroles, Juan. *El Pensamiento Filosófico De San Agustín*. 1st ed. Madrid: Labor, 1972. Print.
- Pegueroles, Juan. "Notas Sobre Participación En La Filosofía De San Agustín." *Espíritu, Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 31.31 (1982): 117-129. Web.
- Prieto López, Leopoldo José. "Metafísica De La Participación Y De La Inmanencia. Confrontación De Los Estilos De Filosofar De Santo Tomás Y Kant." *Agustiniana españa* 50.153 (2009): 635. Print.
- Wilson-Kastner, Patricia. "Grace As Participation In The Divine Life In The Theology Of Augustine Of Hippo." *Augustinian Studies* 7 (1976): 135-152. Web. 29 Dec. 2017.
- Smalbrugge, Matthias. "La Notion De La Participation Chez Augustin. Quelques Observations Sur Le Rapport Christianisme-Platonisme." *Agustiniana* 40 (2018): 333-347. Print.
- Sweeney, Leo S.J., "Participation in Plato's Dialogues: Phaedo, Parmenides, Sophist, and Timaeus" (1983). *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 123.
- Somma, Di. "De Naturali Participazione Divini Luminis In Mente Humana Secundum S. Augustinum Et S. Thomam." *Gregorianum* 7 (1926): 321-338. Print.