



GABRIEL STRAUBE  
Universidad de Chile

## La noción de participación como elemento clave de la refutación agustiniana del maniqueísmo

*The notion of participation as a key element of the Augustinian refutation of Manichaeism*

### Resumen

La noción de “participación” (*participatio*) en San Agustín es un concepto largamente olvidado por gran parte de los especialistas en la obra agustiniana (Meconi, 1996). En el presente artículo se pretende mostrar cómo la doctrina de la participación, no sólo cumple una función central en la refutación agustiniana del maniqueísmo, sino que en cierto sentido es la clave desde la cual Agustín puede asumir una nueva perspectiva ontológica que le permita escapar de la prisión intelectual que el maniqueísmo supuso para él. Sostenemos que es en base a esta doctrina que será posible la conversión intelectual del maniqueísmo hacia el cristianismo por parte del Santo.

### Palabras clave

Participación, maniqueísmo, mal metafísico, inteligibilidad, materialismo.

### Abstract

*St Augustine's notion of “participation” (*participatio*) is a concept largely forgotten by a large portion of specialists in Augustinian works (Meconi, 1996). The following article intends to prove not only how the Doctrine of Participation functions as an essential component of the Augustinian refutation of Manichaeism, but also the extent to which this doctrine is the key point from which Augustine can adopt a new ontological perspective which allows him to escape the intellectual prison which manichaeism supposed for him. We contend that based upon said Doctrine the intellectual conversion from Manichaeism to Christianity was possible for the Saint.*

### Keywords

*Participation, Manichaeism, metaphysical evil, intelligibility, materialism.*

**Recepción de artículo:** 18-5-2022

**Aceptación del artículo:** 4-11-2022

Licenciado en Filosofía de la Universidad de Chile con la tesis “La noción de participación en San Agustín”. Actualmente cursa estudios de magister en Filosofía en la misma universidad, dedicándose al problema de la Materia e Inteligibilidad en San Agustín y el platonismo medio. Ha expuesto en el V simposio de estudios medievales y en Primer congreso internacional de estudio agustinianos.

ORCID  



## LA DOCTRINA MANIQUEA COMO “PRISIÓN INTELLECTUAL” PARA AGUSTÍN

El maniqueísmo se funda en un mito primigenio que justifica la existencia y naturaleza del mal y con ello nuestros padecimientos al interior de un mundo que surge como producto de un conflicto cósmico infinitamente mayor. Bajo esta óptica, hay en el universo dos principios antagónicos, que coexisten sin tiempo y en eterna dicotomía; lo que quiere decir que ninguno de ellos engendró al otro. Por un lado, está el *Sumo Bien*, que habita los territorios del norte, este y oeste, en la infinitud que es el espacio; se encontraba el *Sumo Mal* por otro lado, habitando el espacio sur (Bermejo, 2008).

Un día el Principio maligno, debido a su naturaleza errante, alcanzó la región fronteriza entre ambos reinos. Es allí cuando descubre la existencia de su opuesto y decide embarcarse en una batalla por dominarlo. A raíz de ese encuentro, comenzó una lucha en la que ambos principios buscaban eliminarse mutuamente. Como desenlace de esta pugna, una parte de su luz es arrebatada al principio Benigno con el propósito de corromper dicha luz. En ese contexto se formó el mundo donde los hombres viven. Entonces, como hipótesis central del maniqueísmo, la maldad presente en los hombres es justificada a partir de la naturaleza mixta del hombre “mezcla de luz y de tinieblas” (Bermejo, 2008).

Ahora bien, este mito es más que simplemente una narración del origen del mundo, con él se pretende dar una respuesta -ética- concreta al problema apremiante del origen del mal. Es justamente lo persuasivo de esta solución, aquello que atrajo al joven Agustín a la secta de Manés, pues en dicha secta, a través de narraciones elaboradas y sofisticadas explicaciones se le ofrecía un conocimiento aparentemente “certero” (Brown, 2000) que podría responder con solvencia a las profundas preguntas que el filósofo se hizo desde su niñez:

Ah! Suscitas precisamente aquella cuestión que tanto me atormentó a mí siendo aún muy joven, y que, después de haberme fatigado inútilmente en resolverla, me empujó e hizo caer en la herejía de los maniqueos. Y tan deshecho quedé de esta caída y tan abrumado bajo el peso de sus tantas y tan insulsas fábulas, que, si mi ardiente deseo de encontrar la verdad no me hubiera obtenido el auxilio divino, no habría podido desentenderme de ellos ni aspirar a aquella mi primera libertad de buscarla<sup>1</sup>.

Solo cuando el santo logra ver las contradicciones de la secta maniquea a partir de las nuevas doctrinas que conoce y que le permiten despejar las dudas engendradas en él por sus enseñanzas logra escapar del maniqueísmo llegando a ser más tarde el Padre de la Iglesia que dará forma a toda la religión y filosofía cristiana (Brown, 2000). En ese proceso de conversión la noción platónica de participación cumple un rol fundamental. En el presente texto se sostendrá que la participación

es el elemento fundamental de dicha transformación intelectual.

En efecto, desde su iniciación en el maniqueísmo, Agustín notaba las contradicciones que la doctrina presentaba<sup>2</sup>. Mientras más se adentraba en sus dogmas se volvía más evidente que el mito maniqueo de los “dos principios” generaba una serie de inconsistencias lógicas. Sin embargo, el filósofo relata cómo a pesar de esto, él se mantiene firme en su adherencia al dogma movido por la esperanza de que algún maestro más experimentado pudiera resolverlas :

Durante esos casi nueve años, en el transcurso de los cuales los escuché con espíritu errante, esperé con deseo muy sostenido la llegada de aquel Fausto. Porque los demás maniqueos con quienes ocasionalmente me topaba, al fracasar en responderme a las cuestiones que sobre tales cosas yo les planteaba, me remitían a él: a su llegada, en una conversación conmigo, él habría de resolver éstas y aun otras del modo más llano<sup>3</sup>.

Si el Santo se mantiene a pesar de todas las contradicciones, es porque prefiere mantenerse en la secta y sus doctrinas antes que estar a la deriva intelectual, así por ejemplo dirá:

No por eso me separé totalmente de ellos; como no encontraba algo mejor, había decidido contentarme entre tanto con ellos que de cierta manera me había quedado, a no ser que apareciera por casualidad algo que me resultara preferible<sup>4</sup>.

Como sostiene Magnavacca, Agustín es un personaje sumamente comunitario. Por lo mismo no abandona nunca una escuela sin antes haberse desencantado de ella y haber conocido una nueva doctrina que enamora su corazón y su mente. Aquello explica por qué él no abandona aquella secta que le prometió la verdad “a pesar que no le haya dado lo que prometía” sin antes tener un lugar a dónde llegar<sup>5</sup>.

En relación a los cuestionamientos aludidos, las interrogantes que en mayor medida llevan a Agustín a cuestionar la validez del maniqueísmo son sin duda las relativas a cuestiones éticas y metafísicas. A continuación, analizaremos en detalle los puntos doctrinales que lo entranpan intelectualmente en la secta. Luego, una vez adentrados en aquellos dogmas abordaremos las contradicciones del maniqueísmo descubiertas por Agustín. Finalmente demostraremos cómo opera la noción de “participación” -*participatio*- agustiniana y en qué sentido esta logra liberarlo de los supuestos del maniqueísmo para desarrollar su propia filosofía.

1. Agustín, De Libero Arbitrio, I, ii, 4. (CSEL 74, 3-154): ‘Eam quaestionem moves, quae me admodum adolescentem vehementer exercuit, et fatigatum in haereticos impulit, atque deiecit. Quo casu ita sum afflictus, et tantis obrutus acervis inanium fabularum, ut nisi mihi amor inveniendi veri opem divinam impetravisset, emergere inquam, atque in ipsam primam quaerendi libertatem respirare non possem. Et quoniam mecum sedulo actum est, ut ista quaestione liberarer, eo tecum agam ordine quem secutus evasi’.
2. Agustín, Confessiones, VII, ii, 3.
3. Ibídem, IV, v, 10 (PL 32).
4. Ibídem, V, VII, 13 (PL 32): ‘Non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inveniens eo, quo iam quoquo modo irrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret’.
5. Magnavacca 2005.

## LAS CONTRADICCIONES DEL MANIQUEÍSMO Y EL ROL DE LA PARTICIPACIÓN EN SU REFUTACIÓN

La manera en que se intenta responder a la pregunta por el origen del mal nunca es una respuesta inocua. En efecto, la respuesta a esta inquietud supone una serie de supuestos metafísicos a partir de los cuales se busca dar explicación al mal experimentado cotidianamente. Se puede, por ejemplo, afirmar que el mal se origina en la opresión de la clase dominante, en el subproducto de un mundo en constante agotamiento o bien en una cosmogonía errónea que nunca debió ocurrir. Ahora bien, todas estas respuestas tienen algo en común, a saber, que al momento de adjudicar el mal a cierto principio se realiza la inevitable distinción entre culpables e inocentes.

En el caso del maniqueísmo, el mal se justifica poniéndolo en el origen de una lucha cósmica en la cual los hombres no tienen ninguna injerencia. Por esta razón, los seres humanos no podemos ser considerados imputables por el mal que cometemos. Esto quiere decir que el mal no es resultado de la responsabilidad personal ya que, debido a la influencia del principio maligno de la sustancia maligna<sup>6</sup> en nuestra alma, sus consecuencias quedan fuera de nuestra voluntad humana. Esta solución es una respuesta evidentemente cómoda a la problemática del mal para Agustín. Si los seres humanos no tienen responsabilidad frente a sus actos, sino que solo son “agentes pasivos”, todo el mal humano e incluso el suyo quedaban exculpadados:

Me seguía pareciendo que no éramos nosotros los que pecábamos sino no sé qué otra naturaleza en nosotros, y le complacía a mi soberbia que la culpa estuviera fuera de mí. Así, cuando cometía un mal, no confesaba que yo lo había hecho con el fin de que sanaras “mi alma, que había pecado contra ti”, sino que amaba disculparme y acusar a no sé qué otra cosa, que estaba conmigo pero que no era yo<sup>7</sup>.

Además de sus propuestas en el plano ético, las consecuencias del mito maniqueo también se extienden al plano ontológico. Como esta doctrina se empeña en entender nuestro mundo como una realidad material -sustancialmente buena o mala-, la posibilidad de entender la realidad, sea maligna o benigna, queda subordinada a principios sensibles -pues son solamente materiales. Producto de lo anterior, la maldad o su concepto es considerada en el maniqueísmo tan material como los cuerpos, pues los cuerpos son por definición malvados<sup>8</sup>. Lo anterior no es una afirmación superficial, sino que supone una concepción del mundo como una realidad imperfecta, un accidente azaroso que nunca debió ocurrir:

Ignorante como era, aquellas cuestiones me perturbaban, y creía caminar hacia la verdad cuando en realidad me estaba alejando de ella; yo no sabía en efecto, que el mal no es más que la privación del bien. ¿Y de dónde lo había de ver esto, yo que solo alcanzaba los cuerpos, con los ojos, y fantasmas, con la mente? No sabía que Dios es espíritu, y no un ser de miembros extendidos en longitud y anchura, o dotado de una esencia que tenga masa<sup>9</sup>.

El maniqueísmo niega la posibilidad de entender la existencia de las formas o principios inteligibles del esquema platónico. En este sentido, la doctrina maniquea es similar a la visión del estoicismo<sup>10</sup>, que adscribe la misma naturaleza material tanto a los primeros principios como a los seres singulares<sup>11</sup>.

A partir de esta comprensión del mal se siguen una serie de preguntas que impiden pensar con coherencia este concepto. ¿Cómo es posible que exista una sustancia maligna que sea radicalmente opuesta a la naturaleza? ¿Por qué el *Sumo bien* no destruyó el *Sumo Mal* si este es incorruptible y por lo tanto superior a aquel? ¿Cómo era posible que este *Sumo Bien* permitiera la existencia de mal? Para Agustín mientras se afirme la existencia de esta dualidad, será imposible responder satisfactoriamente a estas objeciones.

De acuerdo con esto para Agustín el *Sumo Bien* es perfecto y pleno, no le es posible corromperse, y mucho menos padecer corrupción contra un principio opuesto a él. Concebir al *Sumo Bien* acompañado de un opuesto es inconsistente con la naturaleza misma del Principio Benigno. Todas las interrogantes mencionadas delinean la trampa intelectual que prometía a Agustín la solución a la pregunta por el origen del mal. Sin embargo, estas doctrinas se transformarán en el mayor obstáculo para la comprensión de estos problemas.

Las consecuencias éticas, metafísicas y ontológicas de la solución maniquea al origen del mal, fueron grandes obstáculos más que soluciones definitivas para aquella pregunta por el mal que tan tempranamente atormentó a Agustín. Entrampado en esos obstáculos, el filósofo no podía escapar, ni mucho menos encontrar un refugio intelectual que ofreciera soluciones satisfactorias, tanto espiritual como intelectualmente, a su alma atribulada. El quiebre con el maniqueísmo solo será posible a partir de un nuevo paradigma intelectual. En nuestro siguiente acápite, analizaremos cómo el platonismo de los *Platonici Librorum*<sup>12</sup>, dió a Agustín una nueva perspectiva ontológica, en la cual la participación juega un rol vital, que le permite quebrar con sus ideas previas.

6. Agustín, *Confessiones*, VII, v, 7 (PL 32): ‘ubi ergo malum et unde et qua huc irrepit? Quae radix eius et quod semen eius? An omnino non est? Cur ergo timemus et cavemus quod non est? Aut si inaniter timemus, certe vel timor ipse malum est, quo incassum stimulatur et excruciat cor, et tanto gravius malum, quanto non est, quod timeamus, et timemus. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus’.
7. *Ibidem*, V, x, 18 (PL 32): ‘Adhuc enim mihi videbatur non esse nos, qui peccamus, sed nescio quam aliam in nobis peccare naturam et delectabat superbiam meam extra culpam esse et, cum aliquid mali fecissem, non confiteri me fecisse, ut sanares animam meam, quoniam peccabat tibi 69, sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem’.
8. Si bien los maniqueos hacen uso del término hylé (ύλη) para hablar de la naturaleza material y maligna, este no alude al mismo sentido que tendrá hylé en Plotino o en otras escuelas helénicas. Véase Rivaud 1906 y McMullin 1965.
9. Agustín, *Confessiones*, VII, xiv, 20 (PL32).
10. Para la teoría del alma platónica la forma era la esencia de los objetos la cual existe independientemente de la materia, siendo la materia substrato de la forma. Dicha noción del maniqueísmo sostendrá que la forma es indivisible de la materia.
11. Bermejo, 2018, p. 82.
12. Agustín, *Confessiones*, VII, ix, 13 (PL 32): ‘Et primo volens ostendere mihi, quam resistas superbis, humilibus autem des gratiam et quanta misericordia tua demonstrata sit hominibus via humilitatis, quod Verbum tuum caro factum est et habitavit inter homines, procurasti mihi per quemdam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platoniorum libros ex Graeca lingua in Latinam versos’.

## EL ROL DE LA PARTICIPACIÓN EN LA SUPERACIÓN DEL MATERIALISMO MANIQUEO

Como narra Agustín en *Confesiones VII*<sup>13</sup>, solo fue posible escapar del Maniqueísmo mediante otra doctrina, una que permitió entender el Sumo Bien fuera de toda corrupción. Mientras tuviera una concepción del mal de orden materialista, dualista y, que además exima de responsabilidad a los hombres, eso resultaría imposible. Los argumentos en torno a este problema ya han sido mencionados. Nuestra misión de este capítulo no será explicarlos, sino evidenciar cómo la noción de participación se convierte en una herramienta fundamental del nuevo esquema mental que Agustín adopta al adentrarse en el platonismo, así como su posterior conversión al cristianismo.

La participación sostiene que toda creatura proviene del Creador. Esto quiere decir que cada cosa que existe toma parte (que de algún modo está en la etimología de *participare* a partir de *pars* y *cipio*) de aquello que lo creó. En el sentido ontológico, Dios es aquel que es Ser en sentido pleno, mientras que las cosas son solo en un sentido inferior. Siendo Dios el ser perfecto la creatura recibe una parte del ser divino.

Ahora bien, ¿qué es la participación? las cosas reciben su existencia en cuanto son solo una parte del ser en que participan. Puesto en un ejemplo, el árbol es árbol bello en cuanto participa en la Belleza en sí misma, es decir, toma una parte de la Belleza al mismo tiempo que no agota el concepto de Belleza. Entonces, toda la criatura resulta ser un reflejo del Creador en cuanto este entrega el ser en partes en las que participan las cosas.

Un primer indicio de esto es el curioso hecho de que en cada texto agustiniano donde se confronta el maniqueísmo, se encuentra el uso del concepto de participación. Lo anterior parece necesario pues la participación supondría la posibilidad de justificar el libre albedrío humano. En segundo lugar, porque ella es condición de posibilidad de la comprensión de Dios como una realidad inteligible y no material. Finalmente porque supone un quiebre con el dualismo ontológico, en cuanto cuestiona la realidad sustancial del mal. Ahora bien, probablemente la mayor utilidad del concepto de participación en contra de la doctrina maniquea consiste en que a través de ella se logra distinguir tajantemente la diferencia entre aquello que es creatura y lo que es el Creador.

### a. La superación del materialismo

La necesidad de la Participación se evidencia en cuanto la concepción materialista del maniqueísmo suponía una sustancialidad del mal.

Como Agustín narra en *De Moribus Manicheorum*, tal sustancialidad es insostenible, en cuanto el mal en sí no posee la existencia como atributo, sino que parasita la existencia incompleta de otras sustancias:

Esta [la doctrina cristiana] 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 (...) 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. Notemos esta palabra, pues ella sola nos da la clave del enigma del mal; pues, lejos de ser una esencia, es con toda verdad una privación e implica, por lo tanto, una naturaleza a la que puede hacer daño. Esta naturaleza no es el sumo mal, a la que causa daño con la privación de algún bien, ni el sumo bien, puesto que puede ser despojada de algo, y si es buena, no lo es por esencia, sino por participación. Ella no es buena por naturaleza, porque decir creada es decir que obtiene de otro toda su bondad. Dios sólo es el sumo bien, y todo lo que ha hecho es bueno, pero no como Él<sup>14</sup>.

Este argumento evidencia que la naturaleza del mal no tiene ser (*esse*) por sí misma, sino que para que haya mal, primero debe haber un bien en el cual acaece el mal tal como un parásito que aparece, por ejemplo en una planta, producto de la falta de nutrientes. Es decir, el mal solo es posible cuando “falta bien” en la sustancia en la que aquel se presenta. En virtud de lo previo el mal no es un atributo esencial predicable del cual se pueda hablar sustancialmente. Solo existe mal donde hay falta de bien y de existencia, allí donde no hay existencia plena.

Para ser comprendida la naturaleza del mal deja de ser una sustancia para pasar a ser solo una falta (*privatio*). Dicho de otro modo, el mal no existe por sí mismo y si hablamos de mal en las cosas es porque hablamos de carencias dentro de ellas: la guerra es la falta de paz, la muerte es la falta de vida, el dolor es la falta de placer.

Pero si la naturaleza del mal ya no es sustancial, ¿de dónde surge el Mal entonces? El mal no es una sustancia real ni puede derivarse de un principio maligno porque este es innecesario; y tampoco puede derivarse del Principio Benigno porque engendrar el mal sería opuesto a su propia naturaleza. Al negar la sustancialidad del mal, el mal tiene su comienzo en una relación parasitaria con las cosas en las que alguna carencia se hace presente. Entonces, el Mal solo es posible como defecto en las cosas pues él no sería el Bien sumo y perfecto si cambiara o le faltara algo<sup>15</sup>. Entonces si hay mal, este se presenta en las criaturas. Si bien existen, son cambiantes y pueden albergar por ello faltas en su ser.

En este marco de discusión, se vuelve necesario el uso de la noción de participación en la argumentación a favor de la inexistencia del mal por sí mismo, tanto para refutar al maniqueísmo como para justificar

13. Ídem.

14. Agustín, *De Moribus Manicheorum*, IV, 6 (CSEL 90,3-156 [183]): ‘Quamobrem cum vos expedire nequeatis, videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, quae aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, non. participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum est. et habendo; habet autem de illo summo bono ut bonum sit, in se tamen manente illo nihilque amittente. Hoc autem bonum quod postea diximus, creaturam vocat, cui noceri per defectum potest; cuius defectus auctor Deus non est, quia existendi et ut ita dicam essendi auctor est. Ita et malum ostenditur quomodo dicitur, non enim secundum essentiam, sed secundum privationem verissime dicitur; et natura cui noceri possit apparet. Non enim ipsa est summum malum, cui bonum adimitur dum. nocetur neque summum bonum, quae propterea deficere a bono potest, quia non existendo bonum, sed bonum habendo dicitur bona. Neque naturaliter bona res est, quae cum facta dicitur, utique ut bona esset acceptit. Ita et Deus summum bonum est, et ea quae fecit bona sunt omnia, quamvis non sint tam bona, quam est ille ipse qui fecit’.

15. Agustín, *Confesiones*, VII, xxi, 27.



el mal sin atribuirle a Dios la autoría de este. La solución que propone Agustín, a nuestro juicio, es la siguiente: las criaturas padecen el mal porque solo participan del bien, pero no son el bien mismo. En ellas que solo “toman (una) parte” (*partem-capiunt*) del bien para subsistir pero no son el bien en sí, puede acaecer el mal, mientras que el Sumo Bien se mantiene ajeno a esta posibilidad.

La sustancialidad del mal es refutada mediante la doctrina platónica, más específica con la doctrina de la *Methexis* que Agustín traduce por *participatio* en su sistema filosófico. Si observamos el argumento, la existencia del mal es solo posible en las cosas creadas, no en el sumo bien, por cuanto este no tiene privación alguna de la existencia. Esto quiere decir que solo es posible el mal en las cosas que no tienen el Ser en plenitud, por lo tanto, como el *Sumo Bien* es pleno de existencia, el mal como existencia parasitaria solo es posible en las cosas creadas o que participan del bien.

De este modo, la participación se encuentra a la base de la refutación del maniqueísmo, pues le da lugar al mal sin romper con el principio según el cual el *Sumo bien* no puede ser corruptible. De lo anterior se sigue una consecuencia importante: si el mal no es sino parasitario, la necesidad del dualismo maniqueo se derrumba. Así, Agustín logra comprender la naturaleza del mal fuera del orden de la substancia, al mismo tiempo que logra subordinar el mal al Principio Benigno único y universal.

### b. La inteligibilidad de la naturaleza Divina

Pero si el mal ya no es sustancia, surge otro problema: ¿Cómo es posible entender la naturaleza del *Sumo Bien* si esta no es material ni se hace presente como una luz invisible que atraviesa la materia<sup>16</sup>, tal como defendía el maniqueísmo? Como se vio, la doctrina maniquea afirmaba la naturaleza substancial de sus dos principios tan material como el mundo creado. De allí se siguen una serie de problemas que producirán inconvenientes al momento de intentar compatibilizar esta naturaleza material del *Sumo Bien* según los maniqueos con la inmutabilidad necesaria del principio Benigno:

De la misma manera me esforzaba por descubrir las demás cosas, como ya había descubierto que lo incorruptible es mejor que lo corruptible. Por eso, confesaba que Tú, fueras lo que fueras, eras incorruptible<sup>17</sup>.

Agustín describe este problema en *Confesiones VII*. Allí hace notar que si la naturaleza de los dos principios eternos y cooriginarios es fundada en la materia, tal interpretación acarrea inconsistencias incompatibles con las características que requiere la idea misma de principio. Una de las más apremiantes es el problema de la espacialidad del Principio Benigno. Al ser, según los maniqueos, de naturaleza material, el *Sumo Bien* es presentado como una *partícula ligera que atravesaba todo espacio*<sup>18</sup>, pero surge un problema con ello. En esto se encuentra el origen de la objeción planteada por Alipio, amigo y compañero de Agustín, quien argumentaba que si la sustancia divina es como una especie de aire invisible pero igualmente material, esta estaría más presente en un elefante que en un ratón, por el solo hecho de la especialidad física. De ser así, dicha sustancia Benigna sería menor que lo sumo y de este modo finita<sup>19</sup>.

Finalmente, es necesario demostrar que la composición del principio Benigno no es compatible con la naturaleza material y allí la participación se vuelve también la compuerta a través de la cual Agustín logra transitar a una nueva ontología que le provea soluciones a las problemáticas planteadas por el materialismo maniqueo. Para Agustín, la naturaleza material no puede ser propia del principio Benigno pues por su superioridad este debe ser inteligible. Pero para que Agustín pudiera escapar de la materialidad maniquea, debía comprender la imposibilidad de una predicación estricta de existencia respecto a las criaturas.

El ser en las cosas materiales no es predicado propiamente, pues su existencia fluctúa en un constante devenir<sup>20</sup>, mientras que el Principio Benigno no puede sino ser perfectamente y así coincide con el Ser mismo, pleno e inmutable, sin posibilidad de cambio alguno. Por esto, atribuirle la naturaleza material sometida perpetuamente al devenir es incompatible con su inmutabilidad e incorruptibilidad:

Todas las naturalezas corruptibles son naturalezas en cuanto que han recibido de Dios el ser; pero no serían corruptibles si hubieran sido formadas de él, porque entonces serían lo que es el mismo Dios. Por consiguiente, sea cualquiera la medida, la belleza y el orden que las constituye, poseen o encierran estos bienes porque fueron creadas por Dios<sup>21</sup>.

Nos encontramos nuevamente con el mismo problema. La doctrina maniquea, en particular su materialismo, se vuelve incompatible con la posibilidad de comprender la existencia de realidades inteligibles: ‘si no sois capaces siquiera de comprender a Dios como incorpóreo, ¿qué podréis comprender que sea incorpóreo?’<sup>22</sup>. Esta imposibilidad de concebir lo incorpóreo fue un problema para el propio Agustín, probablemente por esta influencia maniquea. Así confiesa:

16. Ibidem, VII, i, 2 (PL 32).

17. Ibidem, VII, i, 1 (PL32): ‘Et conabar cogitare te homo et talis homo, summum et solum et verum Deum 1, et te incorruptibilem et inviolabilem et incommutabilem totis medullis credebam, quia nesciens, unde et quomodo, plane tamen videbam et certus eram id, quod corrumpi potest, deterius esse quam id quod non potest, et quod violari non potest, incunctanter praeponere violabili, et quod nullam patitur mutationem, melius esse quam id quod mutari potest’.

18. Ibidem, VII, i, 12 (PL 32): ‘Ita etiam te, vita vitae meae, grandem per infinita spatia undique cogitabam penetrare totam mundi molem et extra eam quaquaversum per immensa sine termino, ut haberet te terra, haberet caelum, haberent omnia et illa finirentur in te, tu autem nusquam’.

19. Ibidem, I, i, 2.

20. Ibidem, IV, x, 15.

21. Agustín, De natura Boni, X (CSEL 102): ‘Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quocumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt’.

22. Agustín, Contra Secundinum Manicheum, 20 (CSEL 25): ‘Dei natura atque substantia sic implicatum teneat hostem subiectum, ut peccans perferat et ligatum, nec totum evadat purgata iam victum, et ut damnata servet inclusum?’.

Ponía yo delante de los ojos de mi alma toda la creación [...] e hice con ella [la creación] como una masa inmensa, especificada por diversos géneros de cuerpos, [...] E imaginaba yo esta masa inmensa, no cuanto ella era realmente —que esto no lo podía saber—, sino cuanto me placía, aunque limitada por todas partes; y a ti, Señor, como a un ser que la rodeaba y penetraba por todas partes, aunque infinito en todas las direcciones, [...] el cual tuviese dentro de sí una gran esponja, bien que limitada, la cual estuviera llena en todas sus partes de ese mar inmenso<sup>23</sup>.

Acá también opera la noción de participación a la hora de sopesar todo el problema. La naturaleza de las cosas materiales implica que ellas dependan de otro para poseer lo que poseen. Si las cosas son buenas, existen, y son verdaderas, es porque en ellas están esos atributos pero solo relativamente. No es lo mismo hablar de la belleza de un objeto que de la belleza en sí, por lo mismo las cosas materiales y creadas no son el último aspecto de la realidad, ellas apuntan hacia otro lugar por encima de ella.

De ahí que la inmutabilidad del *Sumo Bien* solo sea comprensible en la medida que reconocemos la posibilidad de entender el bien fuera de la prisión del devenir de la materia. Para ello es necesario primero reconocer que las creaturas no agotan el bien, y que ellas no son una mezcla de este con un principio maligno, sino más bien que *participan* o toman parte (*parti-cipant*) del bien y la existencia:

Por lo cual, no existirían en absoluto los bienes mudables, si no existiera el Bien inmutable. 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 Bien mismo, por cuya participación son buenas —en efecto, simultáneamente lo entenderías también a Él mismo, cuando escuchas que una u otra cosa es buena—. Si, entonces, pudieras, prescindiendo de ellas, mirar al Bien en sí mismo, verías a Dios<sup>24</sup>.

En consecuencia, la participación será el motor que lleva a Agustín a reconocer el fundamento de la existencia fuera de la simple manifestación física hacia sus principios inteligibles<sup>25</sup>. Por lo mismo, puesto que la materia es insatisfactoria para definir la naturaleza del Sumo Bien como principio, se impone la necesidad de los inteligibles, para justificar la participación de los seres sensibles en Dios.

### c. El libre albedrío como posibilidad de elegir en la criatura participante

Pasando a otro ámbito, la concepción ética de la naturaleza del mal maniquea se termina refutando al momento de entender el orden de los deseos como un orden que se establece según la calidad de los bienes que se persiguen. Dicho de otra forma, se puede entender la naturaleza del mal fuera del mito maniqueo de las dos almas, en la medida de que la naturaleza de la creación y del mal no sea puesta en la sustancialidad de un mal originario, sino más bien en la insustancialidad de un amor desordenado<sup>26</sup>.

Si existe un mal que los hombres eligen es porque el mal existe en algún grado en la voluntad misma que ha decidido entre distintos bienes erróneamente; que ha cambiado un bien superior por uno inferior<sup>27</sup>. El mal es así la incompreensión del orden correcto en el cual se deben amar los distintos bienes: con un amor que se incrementa desde el inferior hasta el mayor en una jerarquía coherente a su valor.

La participación es evidente en este punto, en cuanto los distintos bienes reciben su valor según su menor o mayor semejanza con el *Sumo Bien*. De esta forma, las cosas *participan* del Bien, pero no son el Bien. Su semejanza con el bien en sí las hace deseables en proporción a su similitud. De este modo, ya no es necesario que el mal sea fruto de una fuerza opuesta al bien, sino que ahora es ‘hijo’ de la mala elección de bienes, propia de un alma que decide voluntariamente entre ellos:

Pero todo lo que es, en cuanto es, es bueno. Porque es sumamente bueno aquel bien por cuya participación son buenas las demás cosas. Y todo lo que es mutable 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>28</sup>.

La participación opera en este argumento justificando la existencia de dicha jerarquía de bienes, la que, a su vez, posibilita entender el mal como la elección errónea de la voluntad entre esos bienes. Para que exista una jerarquía de bienes en nuestra alma donde el mal pueda aparecer parasitariamente, deben de existir primero grados de bienes en las cosas, que se puedan categorizar de mayor a menor según su valor:

23. Agustín, Confesiones, VII, 5 (PL 32): ‘et feci unam massam grandem distinctam generibus corporum creaturam tuam, sive re vera quae corpora erant, sive quae ipse pro spiritibus finxeram, et eam feci grandem, non quantum erat, quod scire non poteram, sed quantum libuit, undiqueversum sane finitam, te autem, Domine, ex omni parte ambientem et penetrantem eam, sed usquequaque infinitum, tamquam si mare esset ubique et undique per immensa infinitum solum mare et haberet intra se spongiam quamlibet magnam, sed finitam tamen’.

24. Agustín, De Trinitate, VIII, iii, 5 (PL 42): ‘Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile Bonum. Cum itaque audis bonum hoc et bonum illud, quae possunt alias dici etiam non bona, si potueris sine illis quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum cuius participatione bona sunt; simul enim et ipsum intellegis, cum audis hoc aut illud bonum; si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum’.

25. Así describe Agustín en De Trinitate la necesidad de principios inteligibles para justificar los atributos que posee la materia. Lo mismo ocurre en Confesiones, VII, xiv, 21.

26. Para profundizar más en este tema véase Pegueroles 1977.

27. Agustín, De libero Arbitrio, III, 6.

28. Agustín, De diversis quaestionibus octoginta tribus, 24 (CCI 46): ‘Omne autem quod est, in quantum est, bonum est. Summe enim est illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera. Et omne quod mutabile est, non per se ipsum, sed immutabilis boni participatione, in quantum est, bonum est. Porro illud bonum, cuius participatione sunt bona cetera quantumcumque sunt non per aliud, sed per se ipsum bonum est, quam divinam etiam providentiam vocamus’.

Y me pregunté qué es la iniquidad, y no encontré una substancia, sino la perversión de una voluntad que se desvía de la suprema substancia, de ti, Dios, hacia las cosas más bajas, arrojando de sí lo más íntimo e inflamándose por fuera<sup>29</sup>.

Como es evidente, para que exista la posibilidad de una elección errónea, debe existir más de un bien. Por lo cual si solo existiera el *Sumo Bien* no habría posibilidad de mal. Entonces, si existe el mal es porque existen seres que son inferiores, ahora si existen seres inferiores ellos solo son posibles si toman parte en el Bien y no son el bien en sí mismo.

De este modo, el libre albedrío aparece como la solución al problema del mal moral. Las cosas son buenas, pero malas cuando no se les ama en el lugar correcto de la jerarquía. Eso solo es posible cuando hay distintos grados de bien, y el orden de esa bondad es una jerarquía de bienes en la que se debe elegir según superioridad o inferioridad. En la cúpula de esa elección debe estar el mayor de los bienes, que luego desciende hasta los bienes inferiores.

Este primer bien obviamente es aquel inconmutable *Sumo Bien*, al que le siguen las cosas más semejantes en un orden descendente. La jerarquía de bienes presupone entonces la participación, pues solo es posible esta gradualidad de bienes en una escala donde la similitud entre unos y otros tenga una regla última que es el bien en sí mismo mientras que las otras cosas sólo son y son deseables en la medida que estas toman parte (*parti-cipant*) del bien y lo reflejan.

## LA SUPERACIÓN DEL PLATONISMO: HACIA UNA PARTICIPACIÓN “CRISTIANA”

Más allá de la cuestión de una mayor o menor influencia es importante destacar que la acogida de algunos de los postulados platónicos no hace de Agustín necesariamente un platónico<sup>30</sup>. Si bien la doctrina cristiana de Agustín revela una estrecha relación con el platonismo, este parentesco es más complejo de evaluar en la medida que Agustín busca transformar algunas de sus tesis en vista de la superación de los impasses teóricos que este impone a su cristianismo. Una de estas tesis consiste en la afirmación platónica que sostiene que hay “cierto” mal inherente a la naturaleza de lo múltiple.

Ya en Platón se evidencia este problema cuando fracasa en apreciar el valor autónomo de los seres sensibles por sí mismos independiente de su semejanza con las ideas en las que participan. Es decir, el valor de lo sensible para Platón solo se halla en su condición de reflejo de aquellas ideas y no en su ser sensible, pues para él no hay ningún valor en ello; más bien al contrario: ‘Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí (αὐτὸ τὸ καλόν), no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza (διότι μετέχει

ἐκείνου τοῦ καλοῦ)’<sup>31</sup>. Si las cosas son bellas no es porque la belleza les pertenezca por sí mismos, sino porque la poseen por participación o comunión con la idea de belleza:

Conque, si alguien afirma que una cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o cierta figura o cualquier cosa de ese estilo, yo dejo allí estas y todas las demás opiniones pues no hacen más que confundirme y me atengo simple, sencilla y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa (ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλόν), sino la presencia o la comunicación o cualquier otra forma o modo en que esta belleza se le añada (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπη δὴ καὶ ὅπως προσγενομένη). Sobre esto no me pronuncio con ninguna precisión; pero sí afirmo que todas las cosas bellas son bellas por la belleza (ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ [γίνονται] καλὰ)<sup>32</sup>.

Si las cosas son lo que son por participación ¿es posible acaso hablar de un atributo propio de ellas y no por el préstamo de las ideas? Para intentar responder esta pregunta es necesario adentrarse en la naturaleza de la participación en Platón y luego en Plotino.

Como dice Allen (1971) la teoría de las ideas intenta dar con una respuesta a la presencia de unidad en la multiplicidad. De ahí que para justificar la constancia de esa unidad sea necesario probar que entre la multitud de seres que existen, hay una idea que justifica su presencia en las múltiples itinerancias de los seres particulares<sup>33</sup>. Es así como Platón explica la existencia de un mundo suprasensible en el cual las ideas se den plenamente. Luego se debe concluir, que mientras exista multiplicidad, incapaz por definición de ser causa de sus propios atributos también deberá existir la unidad en sí misma como una realidad autónoma.

Estas dos realidades son identificadas según su cualidad esencial: mundo sensible (multiplicidad) e ideas (unidad). Pero ¿cómo es posible que estas realidades dialoguen? Para que la unidad (el Ser) esté en relación con la multiplicidad (lo que llega a ser) debe haber entre ellas una relación de semejanza, cosa que es incongruente a su oposición, pues si bien ambas participan del ser no existen en el mismo sentido<sup>34</sup>.

La naturaleza de la relación entre la unidad y la multiplicidad no ocurre porque comparten la misma manera de existir. Su relación estriba en la dependencia de los sensibles respecto de lo inteligible. Los sensibles dependen o participan de lo inteligible, pero no pueden considerarse ideas “en miniatura”, pues no comparten el mismo modo de existir, sino que más bien son como reflejos semejantes a ellas o causas:

Estas Formas, a la manera de modelos, permanecen en la naturaleza; las demás cosas se le parecen y son sus semejanzas, y la participación misma que ellas tienen de las formas no consiste, sino estar hechas a imagen de las Formas<sup>35</sup>.

29. Agustín, Confesiones, VII, xvi, 22 (PL 32): ‘Et quaesivi, quid esset iniquitas, et non inveni substantiam, sed a summa substantia, te Deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis intima sua et tumescentis foras’.

30. Para un estudio más acabado en torno a la polémica de la relación que tuvo Agustín con el platonismo remito a Crouse 2002.

31. Platón, Fedón, 100c.

32. Platón, Fedón, 100d.

33. Platón, Fedón, 102b.

34. Platón, Parménides, 131b.

35. Ibidem, 132d.

Es así que los sensibles se relacionan con las ideas: como el pálido reflejo de algo mayor. De esta forma, lo sensible solo es reflejo de las ideas, pues el estatuto ontológico de lo reflejado y de su reflejo no es el mismo pero sí poseen una relación, en la medida en que lo sensible tiene su causa en las ideas.

Y he aquí el dilema de fondo: ¿los sensibles poseen lo bueno por sí mismos o solo por su relación con las ideas? ¿Hay algo de bueno en la multiplicidad o solo posee bondad en la medida que logra reflejar una cierta unidad imperfecta?

Como menciona Schindler (2005) este mismo problema se plantea en Plotino. Sin embargo, Plotino evita a cualquier costo atribuirle maldad a la naturaleza material<sup>36</sup>. No obstante, siendo toda bondad en lo sensible el producto de las dádivas emanadas desde el Uno y de las cuales participa lo material (múltiple) por la mediación del Intelecto, no es posible hablar de real bondad en ellos. Más bien ocurre que, nuevamente, todo bien existe en tanto este es un reflejo menor de la unidad que solo el Uno posee en última instancia:

En efecto, todo lo que no es uno, por la unidad se salva y por la unidad es lo que es, que si no se hace uno, aunque conste de muchos componentes, todavía no haya nada que puedas decir que es [...] Aquel, en cambio, que no encierra en sí multiplicidad, que no es uno por participación en el uno, sino el Uno en sí, no es uno predicado de otro, sino Uno, porque de él proviene de un modo o de otro lo demás<sup>37</sup>.

Por lo tanto, no hay verdadera bondad en la multiplicidad. La única bondad que poseen los seres sensibles les viene de su capacidad de reflejar la unidad. De esto concluye Schindler que el esquema plotiniano supone una desvalorización de la multiplicidad en sí misma. Pero, si no hay multiplicidad buena por sí ni puede ser causa de sí misma ¿de dónde surge esta? ¿Cómo es posible que la Unidad diera origen a su opuesto, la multiplicidad? Parece contradictorio afirmar que el mismo principio sea fuente tanto de la unidad como la multiplicidad, pero también contradictorio afirmar una diada donde coexistan cooriginariamente ambos principios. Si así fuera, Agustín volvería a encontrarse con un dualismo para justificar tanto lo múltiple como también la unidad. He ahí por qué Agustín se ve empujado a reconfigurar el problema del mal y de la multiplicidad más allá del platonismo y del neoplatonismo.

El Obispo de Hipona debe conciliar la Multiplicidad y la Unidad sin caer en algún tipo de dualismo como el de la Díada Indefinida del platonismo<sup>38</sup>, al mismo tiempo que le entrega un valor positivo a la multiplicidad propia de los seres creados. Es necesario abandonar cualquier dualismo

en la cosmogonía de este mundo porque de lo contrario la doctrina de la Participación platónica lo empujaría, por otra vía, a reconocer una cierta negatividad en la creación, tal como hacía el maniqueísmo con todas las consecuencias metafísicas que ello implica.

Es necesario evidenciar que el dualismo maniqueo y platónico son disímiles, al mismo tiempo que comparten elementos comunes. Son diferentes en cuanto el platonismo niega una sustancialidad maligna al mundo, pero similares en cuanto no pueden reconocer un valor positivo e intrínseco al mundo (multiplicidad) por sí y no por otro. Es así, que en el maniqueísmo el bien de este mundo es producto del robo de parte de la Sustancia Benigna el cual lo constituye y en el Platonismo sólo hay bondad en las cosas en la medida de que reflejan la unidad de las formas.

En ambos casos resulta imposible dar positividad intrínseca a lo múltiple. Esto no evita negar la bondad de los seres, pero sí imposibilita comprenderla teóricamente. En última instancia, ambas doctrinas son incongruentes con el dato bíblico que Agustín sigue del Génesis: 'Et vidit Deus lucem quod esset bona'<sup>39</sup>. Durante todo el relato de la creación cristiana se repite constantemente que vio Dios que lo que había creado era bueno. No solo bueno como reflejo de las formas o bueno en cuanto poseen un poco de Sustancia Benigna sino como *muy buenos*: 'Viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona'<sup>40</sup>.

Es interesante notar que tanto en el Platonismo y Neoplatonismo la tesis de un mundo creado es insostenible dado que es impropio hablar de voluntad o deseo en el Uno o Bien<sup>41</sup> que origina todo. Esto es debido a que el 'Amor es hijo de la pobreza'<sup>42</sup> y no es propio de los dioses amar, puesto que amar es una declaración de la carencia que se anhela suplir, atributo impropio de la divinidad que debe ser perfecta para ser llamada tal. Por el contrario, el Dios cristiano se define por el amor: 'Deus caritas est'<sup>43</sup>. ¿Cómo la filosofía cristiana de Agustín supera la "pobreza del amor"?

Si es posible amar sin acarrear carencia con ello, es debido a que el Dios cristiano se ama a sí mismo. Pero para amar debe haber un amante, el amado y el amor en sí<sup>44</sup>, es decir, debe existir más de uno para amar. La Trinidad sopesa la necesaria composición del amor; en ella el que ama, el objeto de su amor y el amor mismo son idénticos. El Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre y el amor que producen no es más que ellos mismos<sup>45</sup>. El Dios trino del cristianismo es amor porque es amor de sí mismo, allí en las realidades eternas el amor no es pobreza ni multiplicidad<sup>46</sup>, sino que es la afirmación constante de la grandeza de quien da origen a todo sin implicar dependencia sino unidad.

36. 'Todas las demás cosas que participen en él [mal] y se asemejen a él, digamos que se hacen, sí, malas, pero que, estrictamente, no son malas', Plotino, *Enéadas*, I, 8, 3.

37. *Ibidem*, V, 3, 15.

38. Reale 2010 evidencia que en última instancia Platón debió concluir que la Unidad última de todas las cosas es acompañada de un principio que diera justificación a la producción de la multiplicidad, el cual denominó Diada Indefinida en la doctrina esotérica.

39. Génesis 1:4.

40. Génesis 1:31.

41. Plotino, *Enéadas*, I, 7, 1.

42. Platón, *Banquete*, 203d.

43. 1 Pedro 4:7.

44. Agustín, *De Trinitate*, VIII, vii, 10 (CCL 50).

45. *Ibidem*, VIII, viii, 12 (CCL 50).

46. *Ibidem*, VIII, ii, 5 (CCL 50).



Es por esto que Agustín es capaz de adjudicar un origen voluntario a la creación del mundo en cuanto el Dios cristiano ama, en primer lugar, a sí mismo, y luego ama compartir de ese amor. Si la creación de este mundo ya no es un error producto de una lucha cosmogónica como en el maniqueísmo ni la necesaria emanación que le sigue a la sobreabundante perfección del Uno plotiniano y a su proge, se comienza a avisar un sentido positivo intrínseco a la creación de este mundo.

Si hay bondad en la creación es por el acto dadivoso e intencional de su Creador. Así también, la multiplicidad ya no es un error sino que puede remitir a una voluntad que sobreabunda en bondad y que desea compartir gratuitamente lo que tiene. Lo creado no es bueno por otro, sino es que bueno en tanto es la expresión del amor que se goza en expandirse. Es bueno porque no es Dios, pero las cosas no son tan buenas como él; simultáneamente se le da un sentido positivo a la criatura en su condición más propia que es la multiplicidad, ser otro diferente de Dios.

## CONCLUSIONES

De la misma manera que tras el redescubrimiento de Fabro y Geiger fue revalorizado el rol de la participación en el pensamiento de Santo Tomás<sup>47</sup>, conviene hacerlo también en el caso de Agustín. Así lo ha mostrado ya Meconi (1996) quien considera que la participación cumple un rol fundamental dentro del esquema agustiniano que no ha sido valorado adecuadamente hasta ahora. Según ellos doctrinas tan importantes como la Deificación, la Inmutabilidad Divina, la Inmortalidad del alma, la Naturaleza de la Trinidad y otras tantas son impensables sin adentrarse en el problema de la participación<sup>48</sup>.

Nuestro interés aquí ha sido mostrar que esto también ocurre con la refutación agustiniana del maniqueísmo. Sin la separación tajante que hace Agustín entre aquello que es por participación y aquello que es en sí mismo no le sería posible escapar del dualismo de la secta maniquea y sus consecuencias. Uno de los principales defectos de la doctrina maniquea para Agustín es su constante confusión entre lo mutable y lo inmutable. Es por eso que la participación se vuelve un elemento crucial para él que le permite zanjar la discusión sobre los atributos adjudicados a cada objeto en coherencia con su propia naturaleza. Es así que Agustín logra hacer evidentes las contradicciones del maniqueísmo y corregirlas, al encontrar un criterio nuevo a partir del cual determinar la naturaleza de la relación entre Dios y sus criaturas y los atributos en los que las criaturas pueden o no participar según el designio divino.

Todo esto permite a Agustín concluir con certeza que la materialidad es impropia del *Sumo Bien*, pues este no puede residir en lo mudable, ni puede tampoco el mal ser sustancial, puesto que a la luz de la participación el mal no puede ser una sustancia. Finalmente tampoco es posible negar la responsabilidad humana en el mal moral pues es la voluntad, que desea bienes inferiores a la escala de la de la participación, del hombre lo que justifica la posibilidad que tiene de cometer el mal. En todos estos casos sostenemos que la participación es la herramienta que permite el cambio intelectual en Agustín.

Aunque la doctrina de la participación es heredada por Agustín a partir de variadas fuentes platónicas con las que tuvo contacto, él logra superar algunas de las problemáticas más apremiantes que ésta impone a su cristianismo. Para dar respuestas satisfactorias a estos dilemas, Agustín quiebra con algunos de los elementos más propios de la tradición platónica, lo que explica el hecho que la doctrina de Agustín no pueda ser considerada una mera repetición del platonismo sino que deba ser examinada primeramente a la luz a luz de la tradición cristiana.

Finalmente, es importante destacar hasta qué punto incluso las doctrinas más estudiadas de un autor pueden albergar todavía elementos ignorados que aporten nuevas perspectivas al análisis filosófico del mismo. La participación es un ejemplo evidente de esto, pues si bien no hay nada nuevo en repetir los argumentos de Agustín en contra del mal, si resulta provechoso apreciar el rol de la participación en ellos. Por lo mismo, es importante profundizar en el examen de la doctrina agustiniana de la participación pues bien puede representar la ocasión de nuevos hallazgos en el estudio de su ética y metafísica.

47. Véase Geiger 1942 y Fabro 1950.

48. Para un estudio más global en torno a la noción de "participación" en la tradición medieval remito a Annice 1952.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agustín de Hipona, *Confesiones. OC II*, Madrid, B.A.C, 2013.
- Agustín de Hipona, *El libre albedrío. OC III*, Madrid, B.A.C, 2009.
- Agustín de Hipona, *Las costumbres de la Iglesia y las de los maniqueos. OC IV*, Madrid, B.A.C, 2011.
- Agustín de Hipona, *La naturaleza del Bien. OC III*, Madrid, B.A.C, 2009.
- Agustín de Hipona, *Respuesta a Secundino. OC XXX*, Madrid, B.A.C, 1986.
- Agustín de Hipona, *Réplica a Fausto, el maniqueo. OC XXXI*, Madrid, B.A.C, 1986.
- Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas. OC XL*, Madrid, B.A.C, 1995.
- Agustín de Hipona. *Confesiones*, traducción, estudio preliminar y notas de Silvia Magnavacca, Buenos Aires, Losada, 2005.
- Agustín de Hipona, *Confesiones*, traducción, notas y estudio preliminar de Gustavo A. Piemonte, con la colaboración de Cristóbal Caballero Vidal, Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Agustín de Hipona, *De Trinitate*, traducción de Claudio Pierantoni, no publicada.
- Allen, Reginald E., "Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues", *The Philosophical Review*, 69, 2 (1971), 167-183. doi:10.1007/978-1-349-86203-0\_9
- Annice, Mary, "Historical Sketch of the Theory of Participation", *The New Scholasticism*, 26 (1952), 49-79.
- Bermejo, Fernando, *El maniqueísmo: Textos y fuentes*, Madrid, Trotta, 2008.
- Boersma, Gerard, "Participation in Christ: Psalm 118 in Ambrose and Augustine", *Augustinianum*, 54, 1 (2014), 173-197. doi:10.5840/agstm20145418
- Bonner, Gerald. *St. Augustine of Hippo: Life and controversies*, Norwich, Canterbury Press, 1986.
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo: A biography*, Berkeley, University of California Press, 2000.
- Cary, Philip, *Inner grace: Augustine in the traditions of Plato and Paul*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Cary, Philip, *Outward signs: The powerlessness of external things in Augustine's thought*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- Crouse, Robert, "Paucis mutatis verbis. St. Augustine's Platonism", en Dodaro, Robert & Lawless, George (eds.), *Augustine and His Critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, Londres, Routledge, 2002.
- Dodaro, Robert, & Lawless, George (eds.), *Augustine and his critics. Essays in Honour of Gerald Bonner*, London, Routledge, 2002.
- Fabro, Cornelio, *La Nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Turín, Società Editrice Internazionale, 1963.
- Fronterotta, Francesco, *Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: Dai dialoghi giovanili al Parmenide*, Pisa, Scuola normale superiore, 2001.
- Geiger, Louis-Bertrand, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1942.
- Lopez, Leopoldo, "Metafísica de la participación y de la inmanencia. Confrontación de los estilos de filosofar de Santo Tomás y Kant", *Revista Agustiniana*, 50, 153 (2009), 635-654.
- Magnavacca, Silvia, "Estudio preliminar" en Agustín de Hipona. *Confesiones*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- McMullin, Ernan, *The concept of matter in Greek and medieval philosophy*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1965.
- Meconi, David, "St. Augustine's Early Theory of Participation", *Augustinian Studies*, 27, 2 (1996), 79-96. doi:augstudies19962726

**BIBLIOGRAFÍA**

- Pegueroles, Juan, *El pensamiento filosófico de San Agustín*, Barcelona, Editorial Labor, 1972.
- Pegueroles, Juan, "El orden del amor. Esquema de la ética de San Agustín", *Augustinus* 22, 87-88 (1977): 221-228.
- Platón, *Diálogos III*, Madrid, Gredos, 2008.
- Platón, *Diálogos V*, Madrid, Gredos, 1988.
- Plotino, *Enéadas I-II*, Madrid, Gredos, 1982.
- Plotino, *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1982.
- Reale, Giovanni, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milán, Bompiani, 2010.
- Schindler, David, "What's the Difference? On the Metaphysics of Participation in a Christian Context", *The Saint Anselm Journal*, 3, 1 (2005).
- Rivaud, Albert, *Le problème du Devenir et la Notion de la Matière dans la philosophie grecque depuis les Origines jusqu'à Théophraste*, París, 1906.
- Scio de San Miguel, Felipe, *La Biblia Vulgata Latina*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1854.