

ANTECEDENTES E INNOVACION AGUSTINIANA EN LA NOCION DE "PONDUS"

SILVIA MAGNAVACCA *

I

Si lo dicho por Sócrates en su último día sintetiza, de acuerdo con Platón, toda la vida de su maestro, otro tanto ocurre en el caso de san Agustín. Innumerables veces se ha señalado que, al menos según el testimonio de su biógrafo Posidio, el doctor de Hipona muere inmediatamente después de haber recordado una sentencia de "cierto sabio" griego y de haber recitado los salmos penitenciales. Más aún, hasta en las presentaciones escolares de la vida y el pensamiento agustinianos se suele subrayar esta significativa circunstancia, puesto que en ella se ha querido ver todo el espíritu doctrinal de Agustín: su decisión de abreviar por igual en la vertiente bíblica y en la estrictamente filosófica, su síntesis de cristianismo y cultura clásica.

Por cierto, en la medida en que dicha síntesis es auténticamente tal, no se limita a ser una colosal y mera suma de elementos, sino que de ellos hace surgir un pensamiento nuevo y, además, innovador. Ahora bien, esto se advierte al considerar cualquiera de los temas capitales de la reflexión agustiniana. Entre ellos, examinaremos la noción de *pondus* —tan poco estudiada pero de fundamental importancia en la metafísica de san Agustín—, concepto cuyos posibles antecedentes, tanto escriturarios como filosóficos, intentaremos rastrear, para señalar finalmente la transformación que sobre él opera el hiponense.

II

Vayamos, entonces, en primer lugar, al examen de las menciones bíblicas de "*pondus*". En un viejo pero minucioso trabajo —el más específico que conocemos sobre el tema—, Max Walther¹ ha contado 53 lugares donde aparece esta voz en la versión latina de la Sagrada Escritura, de los cuales sólo 4 pertenecen al Nuevo Testamento. Si

* Universidad de Buenos Aires.

¹ Walther, M., *Pondus, dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchung-en zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen*, Bern, 1941, esp. pp. 47-49 y 57-65.

se prescinde del sentido obvio de peso físico de cosas concretas, y se atiende, en cambio, al uso metafórico del término que nos ocupa, hallamos que dicho uso tiene en la Biblia dos significados fundamentales:

1) El primero está representado por un grupo de textos en los que "*pondus*" traduce los vocablos griegos "*hormō*", "*kópos*", "*ógkos*" pero, sobre todo, "*báros*", con un sentido figurado decididamente "negativo". Así, por ej., lo encontramos aludiendo a a) la carga del combate, en *Reyes* 31, 3; b) el peso de una jornada de trabajo, en *Mt.* 20, 12; c) el yugo de la servidumbre, en *2 Crón.* 10, 11; d) la carga que implica para un conductor dirigir a su pueblo, en *Núm.* 11, 11 y en *Deut.* 1, 12; e) el peso que supone guardar la ley divina, en *Apoc.* 2, 24; f) el lastre del pecado o de la vida pasada, en *Hebreos* 12, 1. Más allá de las diferencias de matiz que presentan, estos pasajes ejemplifican la significación tradicional que se otorgaba al vocablo y que, metafóricamente, mentaba siempre algo negativo en cuanto agobiante².

2) En un segundo grupo de textos, mucho más reducido, el término aparece con un significado menos obvio y muy particular: se trata de *Sab.* 11, 21 y de sus lugares paralelos: *Is.* 40, 12 y *Job* 28, 25. En estos pasajes, "*pondus*" traduce siempre el griego "*stathmós*", cuyas acepciones básicas son: el peso de un cuerpo, de donde "medida de peso" y "balanza"; y lugar de detención y reposo, por lo que puede mentar también habitación y residencia. En las obras que ofrecen el aspecto metafísico de su pensamiento, san Agustín suele apelar con mucha frecuencia especialmente al texto de *Sab.* 11, 21 en el que se indica que Dios dispuso todas las cosas "*in mensura, et numero, et pondere*"³. A partir de una determinada interpretación de ese versículo, construye una de las tríadas típicas de su doctrina: precisamente, la de *mensura* (o *modus*), *numerus* (o *species*) y *pondus* (u *ordo*), tres caracteres que, como se sabe, en la literatura agustiniana aluden siempre, en última instancia y en términos muy generales,

² En este primer grupo de pasajes bíblicos que muestran el significado peyorativo usual de "*pondus*", hemos hallado una sola excepción: la de *2 Cor.* 4, 17, donde, con la expresión "*aeternum gloriae pondus*", se alude al eterno caudal de gloria que constituye la esperanza del hombre interior en medio de las tribulaciones de la vida presente. Pero, justamente por tratarse de una excepción —única, por lo demás—, este texto no alcanza a invalidar la posibilidad de calificar como "negativo" el primer sentido general que asume, en la Sagrada Escritura, el concepto del que nos ocupamos.

³ Al respecto, comenta O. du Roy, en una nota al pie de su *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa Théologie Trinitaire jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966, p. 279: "On pourrait se demander si Augustin ne se souvient pas du text d'Ambroise, *Exameron*, I, 6, 22. qui après avoir cité *Iob XXXVIII*, 4-6, continue: 'nonne evidenter ostendit Deus omnia maiestate sua consistere, non numero, pondere atque mensura'. Mais cette 'source' n'est pas nécessaire: nous savons qu'Augustin avait lu attentivement le livre de la Sagesse".

a la constitución ontológica de cada ente individual y a la del *Ordo universalis*: la *mensura* o *modus* señala en el ente el mismo hecho determinado de *ser*; el *numerus* o *species* lo hace *ser tal cosa*; mientras que el *pondus* u *ordo* lo conduce teleológicamente a ocupar el *lugar* que le es propio a su especie en el armónico todo universal, actualizando con ello, de alguna manera, su esencia.

Anticipemos, pues, que, en esta interpretación, el hiponense subraya primariamente el matiz de *pondus* en cuanto lo que conduce al lugar final de detención y reposo y no, como se podría creer, el del equilibrio propio de una balanza. Pero, para llegar a elaborar tal concepto como elemento de la mencionada tríada, Agustín debe apelar a las categorías del pensamiento griego, que eran las que en su tiempo le ofrecía la filosofía.

III

Una vez que hemos pasado revista a las menciones bíblicas de la noción que nos ocupa, vengamos ahora a examinar la segunda fuente en la que, decíamos, Agustín abrevaba. En un autor como él, tan claramente enrolado en la línea neoplatónica, cabría suponer que también el último antecedente filosófico de su elaboración sobre este tema se encuentra en Platón. Sin embargo, creemos que no es así, ya que es imposible hallar en la doctrina agustiniana del *pondus* un solo rastro de las afirmaciones centrales que acerca del peso ofrece el *Timeo*, obra en la que Platón se explaya más detenidamente sobre esta cuestión⁴. Pero, en rigor, el Ateniense no habla allí del peso en cuanto tal, sino de lo pesado y lo liviano, y lo hace, además, en términos relativos y no absolutos: se refiere, en efecto, a lo más pesado o lo más liviano. De otro lado, caracteriza lo más pesado como lo que está hecho de un mayor número de partes idénticas, es decir, como lo más homogéneo. Esto indica que, en líneas generales, la concepción platónica del peso está vinculada a la constitución de la materia. En cambio, en Aristóteles, la noción —absoluta— de peso es inescindible de la de los *lugares naturales*. Si recordamos ahora la interpretación agustiniana que anticipábamos del *pondus-stathmós* de *Sab.* 11, 21 como aludiendo al lugar de detención y reposo, tendremos un punto de partida para proponer la visión aristotélica como el antecedente griego más probable de san Agustín en este tema.

Si bien nos consta que el hiponense sólo leyó de Aristóteles la traducción latina de las *Categorías*, no se puede poner en duda la importancia del pensamiento aristotélico en la cultura común de un intelectual del siglo IV, especialmente en lo que concierne a sus nociones de Física⁵. No se intenta, pues, sostener aquí una influencia determinante del Estagirita sobre nuestro autor, sino sólo el hecho

⁴ Cf. 63 c y ss.

⁵ Cabe recordar aquí las observaciones aún vigentes del clásico de H. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1958, pp. 144 y 214.

de que en un pensador cuyo temple filosófico lo inclina decididamente por el platonismo, la concepción sobre el peso desde el punto de vista físico es, en cambio, de corte aristotélico, lo cual, insistimos, se debe, con toda probabilidad, únicamente a la tradición cultural en la que Agustín se formó. Por otra parte, se debe tener en cuenta no sólo la vigencia que continuaba teniendo la autoridad de Aristóteles, sino también la propagación del pensamiento estoico, en los centros y la época en que el Santo vivió. Y sucede, además, que, en el campo de la Física, y particularmente en el del tema que nos ocupa, los estoicos retoman y desarrollan, en especial, las teorías aristotélicas⁶.

Ahora bien, Aristóteles expone su doctrina sobre lo pesado y lo liviano en varios lugares de su obra, pero más extensamente y de manera más elaborada en el libro IV del *De Caelo*. De modo que, aun cuando dicho tratado no haya llegado a manos de san Agustín, todo hace suponer que la concepción física tradicional sobre el peso, divulgada en los centros culturales del siglo IV, tiene su base en ese lugar de la obra aristotélica. Sin entrar en interpretaciones más afinadas, se puede sintetizar del *De Caelo* IV, especialmente de los capítulos 1 a 4, las siguientes afirmaciones, que sólo pretenden ser muy generales:

- a) En primer lugar, Aristóteles relaciona lo pesado y lo liviano con el *movimiento* espontáneo, impulso o inclinación que constituye una potencia de las realidades que hoy llamaríamos naturales, materiales e inanimadas.
- b) Señala, en este tema, una suerte de polarización: lo pesado tiene siempre una inclinación descendente; lo liviano un movimiento ascendente.
- c) Da por sentado que la dirección del movimiento natural de un ente de cierta especie es siempre la misma. Y ello obedece a que
- d) Cada especie tiene su *lugar* propio: la relación entre lo pesado y lo liviano, y los lugares, es insoslayable para el Estagirita.
- e) Es evidente, además, que Aristóteles concibe el peso como una suerte de motor, ya que engendra un movimiento.
- f) Afirma explícitamente que ser llevado por dicho *motus* al lugar propio es ser llevado hacia la propia *forma*. Y añade que dirigirse hacia su lugar, implica para el ente dirigirse hacia su acto.

⁶ Cf., por ej., Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, 1923: 501 (p. 162), 13-23; 555 (p. 175), 16-35; 567 (p. 177), 35-37; 646 (p. 195), 4-10. En estos lugares, empero, y considerando lo que nos interesa —es decir, lo que puede haber incorporado san Agustín—, no se consigna ninguna variante de significación, por parte de los estoicos, al núcleo de la doctrina aristotélica del peso. En todo caso, la posible innovación estoica sobre el tema gira en torno de cuestiones cosmológicas muy técnicas o específicas, que no son las que más importan para nuestro trabajo.

g) Insiste, por ende, en lo pesado y lo liviano como algo intrínseco al *ser* de los entes naturales e inanimados, en cuanto que es principio del movimiento de los mismos.

h) Por tratarse de una obra cosmológica de Aristóteles, hay que suponer que aquí deja implícitas las nociones del *télos* propio de cada cosa según su especie, y de un cosmos natural regido, en última instancia, por el Motor Inmóvil.

Como veremos, lo central de cada una de estas afirmaciones reaparece en el planteo agustiniano del concepto de *pondus*, con arreglo a la física clásica y tradicional que el Santo y sus contemporáneos manejaban, si bien él las aplicará —y en esto consiste precisamente su innovación— al plano *metafísico* al que traspone dicho concepto. En efecto, anotábamos en el punto a) la caracterización fundamental que establece Aristóteles del peso como un movimiento espontáneo, impulso o inclinación. Respecto de este punto, baste recordar la definición agustiniana de *pondus*:

“Pondus enim est impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum: hoc est pondus”⁷.

Aquí el carácter esencialmente dinámico del peso está dado, como es obvio, por el término “*impetus*” y, en cierto modo, también por el “*conantis*”.

En el punto b), se señalaba la polarización aristotélica en el sentido de determinar lo pesado como un movimiento descendente, y lo liviano como un movimiento ascendente. En relación con esto, obsérvese que dice Agustín, inmediatamente antes del texto recién citado: “*Pondera gemina sunt*”, queriendo significar lo mismo que Aristóteles sobre este punto. Y en un pasaje de *Confessiones* ejemplifica esta polarización o bidireccionalidad con un caso al que, por lo demás, el Estagirita suele recurrir:

“Pondus non ab ima tantum est, sed ad locum suum.
Ignis sursum tendit, deorsum lapis”⁸.

Respecto del punto c), se hacía notar que Aristóteles supone que la dirección del movimiento que determina el peso de un ente, en cuanto miembro de cierta especie, es siempre la misma. En este sentido, Agustín marca con no menor énfasis lo ineluctable de la orientación del *pondus* en lo inanimado, según las especies:

“Iam vero ignem ad superna emicantem etiam ipsius aeris naturam velle transcendere, quis non sentiat? quandoquidem si ardentem faculam capite deorsum quisque teneat, nihilo minus flammae crinis ad superiora contendit [...] sicut

⁷ *En. in Ps.* 29, 2, 10.

⁸ *Conf.* XIII, 9, 10.

terrarum ponderibus et aer et aqua cedit, ut ad terram perveniant: sic aquarum ponderi, et ipse aer cedit, ut vel ad terram vel ad aquam perveniat”⁹.

Según lo que se desprende de la lectura del *De Caelo*, ello obedece a que cada especie tiene determinado un lugar propio e intransferible, como se señalaba en el punto *d*), donde, además, hacíamos alusión a la insistencia de Aristóteles sobre la relación entre el movimiento del peso, y el lugar. Según Agustín, *todos* los entes “ponderibus suis aguntur, loca sua petunt”, como sigue diciendo en *Conf.* XIII 9-10. Esto se hace particularmente evidente en el caso del que Aristóteles se ocupa, es decir, en el de los entes corpóreos:

“Nam [...] corpus tandiu nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat, pondus quippe olei si dimittatur in aere, deorsum; si autem sub aquis, sursum nititur...”¹⁰.

En lo que concierne al punto *e*), en el que se consignaba la concepción aristotélica del peso como motor, notemos ahora que —además de la ya citada expresión agustiniana “ponderibus aguntur” referida a los cuerpos— en otros pasajes¹¹ el doctor de Hipona se refiere al *pondus* como aquello que *mueve* a los entes inanimados.

Pero tal vez el punto más importante de la noción aristotélica de peso como posible antecedente griego de la agustiniana, sea el *f*). En efecto, se recordaba allí que, según el Estagirita, ser llevado por el peso al lugar propio es ser llevado hacia la propia forma, añadiendo después que esto implica para el ente dirigirse hacia su acto: “*Ferri vero quodque suum in locum, nihil aliud est, quam in suam formam ferri*”¹². Este pasaje ha suscitado diversas interpretaciones. He aquí la de Duhem:

“Voici donc comment il faut exactement comprendre la pensée d’Aristote: dans un corps pesant ou léger, le mobile, c’est le corps tout entier, composé de sa matière et de sa forme. Mais ce corps, lorsqu’il ne se trouve pas en son lieu naturel, est en puissance de quelque chose, à savoir d’occuper le lieu naturel dont il est privé; s’il n’en est pas empêché, il se meut jusqu’à ce qu’il occupe ce lieu d’une manière *actuelle*; la privation dont il était affecté prend alors fin, et le mouvement cesse”¹³.

Así, se encuentra aristotélicamente expresada en lo físico una

⁹ *De Gen. ad litt.* II, 3, 6.

¹⁰ *Ep.* LV, 10, 18.

¹¹ *Cf.* por ej., *De lib. arb.* III, 1, 2.

¹² *De caelo* IV, 3, 310 b.

¹³ Duhem, P., *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, 1959, tome I, p. 208.

concepción sobre el peso que Agustín formulará metafísicamente como movimiento del ente hacia el *esse*, es decir, hacia su plenitud ontológica. También para el hiponense la privación del lugar propio origina un desasosiego, una inquietud que cesa precisamente cuando se alcanza ese lugar, asignado para los entes de cada especie en el *Ordo universalis*, tal como se puede observar en la última cita de la *Ep.* LV: "...*corpus nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat*". El cuerpo "descansa" porque cumple así uno de los requisitos de su forma, vale decir, actualiza la esencia de su especie. De este modo, el segundo elemento de la tríada ontológica agustiniana, la *species, essentia* o *forma*, se relaciona con el tercero de ellos, el *ordo-pondus*. Esta es la razón por la que Agustín insiste en el peso como algo intrínseco al ser de los entes, tal como lo hace Aristóteles en su planteo cosmológico, según anotábamos en el punto g).

Pero adviértase, además, que, como se consignaba en h), se debe leer el texto del Estagirita desde la pauta interpretativa de un cosmos ordenado por el Motor Inmóvil. Sin embargo, una organización no menos perfecta corresponde al planteo agustiniano de la *lex aeterna* divina, que regula —desde dentro— aun el movimiento de los cuerpos inanimados:

"...sicut autem secundum corpus, si *ponderis sui ordinem teneant*, inferiora sunt omnia graviora;..."¹⁴.

Así como Aristóteles no hubiera aceptado que algo escapara a la ordenación de su Dios inmanente, tampoco Agustín acepta que algo escape a la Providencia de su Dios trascendente. Cuando el Santo polemiza con quienes limitaban el gobierno de la Providencia divina —una de cuyas formas es la de la ley eterna— a las partes más elevadas del universo, negando sus alcances al cielo más cercano a la tierra, dice:

"Nihil enim tam videtur casibus volvi, quam omnes istae procellosae ac turbulentae qualitates, quibus caeli huius inferioris, quod non immerito etiam terrae nomine deputatum est, facies variatur et vertitur. Sed cum addidit, *Quae faciunt verbum eius*, satis ostendit earum quoque rerum ordinem divino subditum imperio, latere nos potius, quam universitatis deesse naturae"¹⁵.

Con todo, y para mantener dentro de sus justos límites esta probable influencia del pensamiento aristotélico sobre Agustín, no hay que perder de vista el hecho de que para el Estagirita el peso es una categoría exclusiva de lo físico. Para Agustín, en cambio, se da *también* en el ámbito físico, porque *antes* el "pondus" es una suerte de

¹⁴ *De Gen. ad litt.* XII, 34, 66.

¹⁵ *Ibid.* V, 21, 42.

trascendental. En ello radica precisamente la innovación agustiniana acerca de este concepto.

IV

En efecto, cabe recordar que el texto de *Sab.* 11,21 afirma que Dios dispuso *todas* las cosas —no sólo los entes materiales e inanimados— en medida, número y peso. Esta tríada constituye la estructura ontológica de lo creado, puesto que el universo agustiniano extrae su íntima conformación metafísica de una participación compleja en la naturaleza del ser divino trinitario.

A lo largo de toda su obra, Agustín designa y explicita de diversos modos estos tres caracteres¹⁶. Atendamos ahora al más general de dichos modos:

“Nulla natura est [...] et omnino nulla substantia quae non in se habeat haec tria, et prae se gerat: primo ut sit, deinde ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est maneat quantum potest”¹⁷.

Los elementos del vestigio trinitario son caracterizados, pues, en primera instancia, como ser, ser tal cosa, y *permanecer en el ser*. Esto se reitera, en otros términos, en el texto que sigue:

“Omne quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur, aliud quo congruit. Universa igitur creatura [...] causam quoque eius trinam esse oportet; qua sit, qua hoc sit, qua sibi *amica sit* [...] Ideoque etiam cum veritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt: utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum approbandum improbandumve sit”¹⁸.

La tríada se explicita ahora como conformada por el elemento que hace ser al ente del que se trate, el que lo determina como tal ente, y el que asegura su *cohesión ontológica*, apuntado por Agustín con la notable expresión “*qua sibi amica sit*”. Lo interesante del pasaje en cuestión es la nota de valoración insinuada en el tercer elemento; en efecto, parece relacionarse con la aprobación o no que el ente merece por sí mismo. Este tercer elemento es su *ordo*:

¹⁶ No reiteraremos aquí lo que ya ha expuesto O. du Roy en el cap. VIII de su obra citada (cf. nota 3), en el que se rastrea la *evolución* de la doctrina agustiniana sobre esta tríada, puesto que nos interesa exclusivamente el análisis interno del tercer elemento de la misma, es decir, del *ordo-pondus*. Du Roy sólo señala —acertadamente, pero sin desarrollarla— la articulación entre estos dos últimos términos, añadiendo que es indudable que Agustín propone con ella una nueva interpretación de “*pondus*” (cf. *op. cit.*, p. 280). Algo similar hace Beierwaltes en su artículo “Augustins Interpretation von *Sap.* 11, 21”, en *Rev. Et. Aug.* XV, 1969.

¹⁷ *Ep.* XI, 3.

¹⁸ *De div. quaest.* 18. Este subrayado y todos los que siguen, salvo indicación expresa en contrario, son nuestros.

"Omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem videris, Deo artifici tribuere ne cuncteris"¹⁹.

Ahora bien, cada cosa pertenece a un cierto grupo de entes, es decir, a una *species*, porque tiene sus partes semejantes entre sí, o sea, porque tiene determinado su ser²⁰. Pero al mismo tiempo, cada ente, precisamente en virtud de su existir y de su existir como tal cosa determinada, tiende a la *plenitud propia de su especie*, lo cual lo lleva a cumplir una suerte de "misión" en el contexto de lo real. Con ello, procura afirmarse en su ser y permanecer en él. A esto se refiere Agustín al decir que cada ente posee un *orden* que le es propio. Por otra parte, en virtud de este último ternario, el ente individual *se organiza* como una cierta unidad dotada de *mensura* o *modus*, y así se tiene ahora la vinculación del tercer elemento de la tríada con el primero de ellos. Además, Agustín insiste en que el orden da lugar al ser, mientras que, por el contrario, el desorden es identificado por él con la corrupción, vale decir, con la descomposición que precipita al abismo de la nada. La ruptura de la composición propia de un ente, o sea, de su organización interna —léase *ordo*— decreta el fin de su permanencia en el ser; de ahí que con tal permanencia esté identificado este tercer elemento de la tríada²¹.

Pero veíamos que hay, además, una nota cualitativa relacionada con el *ordo* intrínseco e individual: cuanto mayor sea precisamente la "congruencia" interna de las "partes" de un ente —en otras palabras, cuanto mayor sea la complejidad de su organización interna u orden individual—, más perfecto y más noble, ontológicamente hablando, será el ente del que se trate. En efecto, supongamos, como propone el mismo Agustín²², a un ser humano colgado cabeza abajo, es decir, pendiendo de sus pies: hay entonces un elemento ausente en el orden físico o corporal que le es inherente y que determina justamente la posición inversa, que es la natural. Dicha situación no puede prolongarse, ya que, si sucediera así, la permanencia en el ser de tal creatura se vería amenazada. Con todo, y mientras tanto, ella subsiste como lo que es, o sea, como un ser humano, ya que la ausencia de dicho factor de orden no alcanza a quebrantar su estructura ontológica fundamental. Pero si se produce su muerte, se quiebra definitivamente la compleja organización u orden que cohesionan alma y cuerpo, y, por consiguiente, deja de ser lo que era, para convertirse en cadáver. Con ello se verifica el pasaje de dicho ente a un grado inferior de la realidad: deja de pertenecer al ámbito ontológico de los seres vivos, para ingresar en el de los inanimados, de menos compleja y menos rica organización. A pesar de ello, si subsiste durante cierto lapso en ese último ámbito de lo real, en el de lo inanimado, es precisa-

¹⁹ *De lib. arb.* II, 20, 54.

²⁰ *Cf. De Gen. ad litt. imp. liber* 16, 59.

²¹ *Cf. ibid.* y también *De mor. Eccl. Cath.* 2.

²² *Cf. De civ. Dei* XIX, 12, 3.

mente porque los elementos que lo conforman guardan aún cierta conveniencia, cierta armonía, cierto orden, puesto que están todavía de alguna manera organizados entre sí. Por eso hay aún algo, aunque sólo sea un cadáver. Subsiste, empero, el hecho de que el mencionado pasaje implica cualitativamente —sin ir más allá y desde el punto de vista estrictamente ontológico—, un descenso: el valor del ente en cuestión es menor. Esta es la razón por la que Agustín aludía al *ordo* como el ternario que invita a lo que hoy llamaríamos “valoración”. Si bien todos los elementos de la tríada, al ser recíprocamente dependientes, configuran la perfección o imperfección propia del ente, parecería que este tercero, que nos ocupa, es el determinante en ese sentido, según la perspectiva agustiniana:

“Deus [...] a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo; a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quidquid naturaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestimationis est...”²³.

Ello es así porque la ubicación en un determinado ámbito de lo real implica, obviamente, la pertenencia a una especie.

Ahora bien, el conjunto de las diversas especies del mundo real constituye una escala jerárquica y, a la vez, por las relaciones que dichas especies guardan entre sí, un todo armónico, que es, en términos agustinianos, el *Ordo universalis* u *Ordo rerum*. Los diversos grados de participación en el Ser hacen que la realidad constituya un conjunto de perfecciones escalonadas. El mundo aparece así, a los ojos de Agustín, como una jerarquía armónica en la que cada ser ocupa un lugar más o menos elevado en la escala ontológica de lo creado, según la perfección de sus tres elementos constitutivos y, fundamentalmente, según la jerarquía o *status* que posea la especie misma a la que está, precisamente, ordenado. Tal Orden universal no es más que la expresión de la *aeterna lex* de Dios, con la que El decreta, determina y regula la constitución del ser creado en su totalidad y el modo como ha de insertarse en él cada ente de los que conforman el universo. Por eso, la cosa particular posee también, en virtud especialmente de este último ternario, su propia ley. Esa ley natural es la impronta, que lleva cada ser individual, en y por su propia naturaleza, de la ley eterna y universal que rige la Naturaleza y que ha sido impuesta por Dios.

Pero esto hace que cada ser posea la tendencia que lo endereza y lo lleva a articularse en el conjunto armónico de la Creación, cumpliendo así su “función” en el contexto. Por ello, el *ordo* individual se asimila al *pondus*; así, el peso no es exclusivamente, como se podría entender en sentido tradicional, una inclinación hacia abajo: el *pondus* del fuego, por ejemplo, lo impulsa hacia arriba. Pero tampoco consiste en un concepto que sólo ataña —como suele ocurrir entre los pensa-

²³ *Ibid.* V, 11.

dores antiguos— a los entes físicos. Es una categoría metafísica, desde el momento en que constituye uno de los caracteres ontológicos de todo lo que es en cuanto es. El *ordo-pondus* intrínseco de cada cosa la conduce dinámicamente a desplegar los movimientos —físicos o no— propios de su naturaleza, es decir, de la forma que posee y de la especie de la que es parte:

“Sic itaque administrat [Deus] omnia quae creavit, ut etiam ipsa proprios exercere et agere motus sinat”²⁴.

Con ello, cada ente no hace nada más ni nada menos que ser, ser tal cosa y permanecer en el ser, vale decir, cumplir con la ley divina que así “dispuso todas las cosas”. Tal como lo expresara en lenguaje poético Francisco de Asís, ellas alaban al Creador por y en el mismo hecho de ser lo que son y, por consiguiente, de desarrollar cada una sus movimientos y sumar su propia voz al armonioso canto universal. De este modo, si bien teníamos que, hasta ahora, cada cosa había sido establecida, por los dos primeros ternarios, como una y como una cosa determinada, es al llegar al último que toda la metafísica agustiniana se ordena arquitectónicamente y adquiere dinamismo al ponerse en marcha su universo²⁵. En suma, la asimilación *pondus-ordo* se puede sintetizar así: el peso es ordenador en la medida en que impulsa a cada cosa al lugar que es propio de su especie en la armonía universal. Recordemos que precisamente en estos términos define Agustín el *pondus* en su dimensión de trascendental²⁶. Se trata, pues, del ímpetu hacia la propia ubicación en el *Ordo rerum* establecido por Dios.

Pero insistamos en que es ésta una nota de todo lo que es en cuanto que es: si el fuego se eleva, la piedra cae, la raíz busca a tientas la profundidad de la tierra, el árbol pugna hacia el cielo, el pez se debate en la red, y el hombre se afana de mil modos en pro de su realización humana, es porque todos y cada uno de ellos anhelan cumplir su propio destino, y ello significa agustinianamente encontrar su propio sitio inalienable, señalado, en el conjunto de la Creación, por la mano de Dios. De ahí que diga Agustín:

“Si essemus lapides, aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid eius modi, sine ullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset quasi quidam nostrorum locorum atque ordinis appetitus. *Nam velut amores corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate nitantur*”²⁷.

²⁴ *Ibid.* VII, 30 *in fine*.

²⁵ Por eso, Max Walther, en la p. 63 de su obra citada, formula esta certera observación: “Aber Augustin genügt die Polarisierung des Pondusgedankens nicht; er geht weiter und durchdringt ihn ganz mit dem Moment der aktiven Dynamis”.

²⁶ *Cf.* nota 7.

²⁷ *De civ. Dei* XI, 28.

El peso es, entonces, el movimiento que impulsa a cada ente y lo hace tender a la meta última que es inherente a su naturaleza, o sea, a su fin propio. Esta suerte de *vis impressa* muestra que el *pondus* de cada cosa "sabe" del *télos* que le corresponde y hacia él la endereza. El motor, o mejor, los incontables motores que se encuentran en la raíz última de las cosas y que ponen en marcha el armónico *Ordo universalis* están dados, pues, por los correspondientes *pondera*. Estos pesos, impulsos, ímpetus o tendencias son movimientos hacia aquello de que las cosas —cada una de ellas— tienen necesidad. En efecto, cada ente necesita arribar a su fin propio porque en él se halla la plenitud del ser que le corresponde según su *modus* y su *species*. De ahí que el *pondus* —por ser el motor que lo pone en camino hacia su perfección terminal, o sea, hacia su bien— se denomine "amor". Se trata del amor al Ser, del que todos participan según la *mensura* de cada uno. El carácter ontológico de *pondus* se muestra, pues, no sólo como arquitectónico y dinámico, sino también como teleológico.

De esta manera, hemos recorrido el camino inverso de la vinculación *ordo-pondus*. Si el análisis del *ordo* individual como último ternario había desembocado en el del concepto de *pondus*, tenemos ahora que el análisis de este último culmina en la visión del *Ordo universalis*: cada ser tiende hacia su fin o bien propio, porque en cada uno está impresa una fuerza o peso que es expresión de una ley. Esta ley interna impone, desde dentro del ente, las acciones con que éste alcanza dicho fin, e indirectamente, aquellas con las que guarda la jerarquía de los fines. La *lex aeterna* tiene por objeto, pues, el mantenimiento del orden universal. Cada ente anhela por ella la perfección de su ser, lo cual constituye su modo propio de acercarse al Ser. Este anhelo es una especie de amor ontológico, una inquietud radical dada por la indigencia de la inestabilidad²⁸. Esto explica que, aun describiendo el movimiento puramente físico de las cosas inanimadas, Agustín prefiera verbos que expresan cierta actividad y, a la vez, cierta carencia: *nituntur*, *tendant*, *petunt*, o mejor *adpetunt*. Pero este desasosiego ontológico cesa, obviamente, en cuanto el ente arriba a su fin propio.

En efecto, una nostalgia de plenitud impulsa a cada ente a conseguir lo que no tiene y le corresponde según el *Ordo rerum*. La indigencia causa la inquietud y ésta produce el dinamismo dirigido por el *pondus* de la cosa. Pero, insistimos, el peso como carácter ontológico no es ciego —en el sentido de casual— sino que endereza al ente al

²⁸ Cabe recordar aquí que, si bien las cosas vienen del Amor creador de Dios, se sostienen sobre él y lo expresan, el amor ontológico del que se habla ahora es aquel con el cual las cosas "corresponden" al divino. En efecto, cada ser —y el universo entero— es producto del Amor del Dios trinitario y vestigio de El, quien le confiere una existencia dinámica en cuanto inestable: al participar del Ser en un mínimo grado, los entes se dirigen hacia su respectiva plenitud, porque ése es el modo como manifiestan la "nostalgia" por su Autor, que es, precisamente, la plenitud del Ser total. Y, a la vez, es el modo en que también rehuyen la otra vertiente de su origen: la nada.

rango que su especie debe ocupar en el orden universal; en otros términos, lo lleva a su lugar, como recordaba el texto de *Confessiones* XIII, 9, 10. Así pues, no sólo en el caso del hombre, sino en el de todo ente en cuanto tal, se da el estar inquieto *hasta que* llegue al fin que le es propio, lo que es lo mismo que decir "hasta que se encuentre en su lugar", sea o no éste de carácter físico. Por eso nos parece tan justa la siguiente observación de Pincherle:

"Il *donec*, dunque —e per la sua parte, l'*inquietum*— indica un moto, o meglio, una tendenza, una finalit , una condizione d'insoddisfazione, di carenza, che tende ad un fine, ad un soddisfacimento, un appagamento. La 'parola fondamentale'   pertanto *donec*"²⁹.

El *pondus* es, entonces, motor de la tendencia al lugar natural, del *motus* hacia el *esse*.   A qué obedece esta importancia conferida por Agustín al *locus* de cada cosa? A que el lugar se identifica con el *fundamento* de ella. En efecto, el lugar propio de algo es la finalidad determinada para ese algo por Dios en el *Ordo rerum* desde toda la eternidad. Por eso, el texto clave y ya citado de *Enarrationes*, continúa diciendo:

"Lapis ima petit, et lignum, et columnae, et terra, unde aedificantur ista domus: de illo ergo sunt genere rerum, quae pondere suo deorsum feruntur. Manifestum est ergo ideo *deorsum accipere fundamentum*, quia pondere suo deorsum versus feruntur"³⁰.

En cambio, las cosas que tienen su fundamento arriba —como el fuego o el alma humana— serán dirigidas hacia arriba por sus respectivos *pondera* o amores. En la concepción agustiniana del mundo, el amor marca el término y destino de los seres. El objeto último de este *amor-pondus* es, entonces, el de conducir al ente al lugar de detención y reposo, vale decir, a la estabilidad y a la quietud final, dada por una suerte de saciedad metafísica:

"In ipso [Deo] erant [haec tria]: . . . secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et *pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit*"³¹.

V

En s ntesis, para formular su noción de *pondus* Agust n toma, del lado griego de su bagaje cultural, l neas fundamentales del pen-

²⁹ Pincherle, A., "*Et inquietum est cor nostrum*. Appunti per una lezione agostiniana", en *Augustinus* XIII, 1968, p. 354. Subrayado del autor.

³⁰ *En. in Ps.* 29, 2, 10 *in fine*.

³¹ *De Gen. ad litt.* IV, 3, 7 *in principio*.

samiento aristotélico. Así, concibe el peso como el motor intrínseco que engendra un movimiento espontáneo y natural —no necesariamente descendente—, que conduce al ente a reposar en el lugar propio de su especie, con lo cual lo hace alcanzar su propia forma, actualizar su esencia y ocupar el sitio que le corresponde en el todo universal. Pero es la vertiente bíblica de *Sab.* 11, 21 lo que lleva al hiponense a elevar este concepto desde el plano meramente físico al ontológico, con lo que transforma el término que nos ocupa, confiriéndole nada menos que la jerarquía de un trascendental. En efecto, como se ha intentado mostrar, Agustín aplica a “todas las cosas” esas nociones aristotélicas acerca de las características del peso. De esta manera, todo lo que es, por el mismo hecho de ser, está dotado de un *pondus*. Por eso, aun conservando los caracteres esenciales señalados, el peso asume diversas modalidades según la especie a la que pertenezca el ente particular del que se trate. Y esto no puede sorprender si se recuerda la relación inescindible entre *pondus* y *species*. Así, no sólo hay un peso propio de los entes inanimados —como el de la piedra, que la lleva hacia abajo; o el del fuego, que lo conduce hacia arriba³²—, sino que también se puede hablar del *pondus* de los vegetales, que consiste en la tendencia al florecimiento y la fructificación³³; y del de los animales irracionales, que asume la forma del *appetitus* o instinto de autoconservación y desarrollo³⁴. Con todo, no se ha de olvidar que es Dios quien así ha dispuesto “*omnia*”, como Agustín subraya:

“Mouet [Deus] itaque occulta potentia uniuersam creaturam suam, eoque motu illa versata, [...] dum circumeunt sidera, [...] dum vireta pullulant, suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varioque appetitu proprias vitas agunt...”³⁵.

Como no podía ser de otra manera, tratándose del pensador de la interioridad, el *pondus* humano constituye un caso especial. El peso del hombre es, como se sabe, el *amor* o *delectatio*. No se puede dejar de recordar aquí los dos célebres textos del *De musica* y de las *Confessiones*:

“...delectatio quippe quasi pondus est animae”³⁶.

y

“Pondus meum, amor meus; eo feror, quocumque feror”³⁷.

La particularidad del *pondus* humano radica en que éste es el único que no tiene una dirección preestablecida. En efecto, si bien el amor es “peso” agustiniano, en cuanto motor que engendra el movimiento del hombre hacia su propia realización, la libre voluntad humana determina su dirección. Por ello, interpretamos el doble “fe-

³² Cf., por ej., *De quant. an.* 22, 37.

³³ Cf. *De civ. Dei* XI, 28.

³⁴ Cf. *De lib. arb.* II, 3, 8.

³⁵ *De Gen. ad litt.* V, 20, 41.

³⁶ *De mus.* VI, 11, 29.

³⁷ *Conf.* XIII, 9, 10.

ror" del último texto citado, en el sentido en que lo hace George de Plinval: "Mi peso es mi amor; por él *soy llevado* adondequiera yo *me dirige*"³⁸. En otras palabras, cada hombre decide en qué poner su *delectatio*: puede ponerla en los bienes inferiores a él, con lo cual su *pondus* asumirá una dirección descendente; o ponerla en bienes superiores a él, y entonces su amor será ascendente³⁹. Más aún, las mismas sociedades o ciudades humanas se constituyen en virtud de sus respectivos *pondera*: el del *amor sui* o el del *amor Dei*⁴⁰.

Ahora bien, aunque el "*omnia*" de *Sab.* 11, 21 puede haber llevado a Agustín a la innovación de elaborar la noción de *pondus* como trascendental, es innegable que dicho término aparece a veces en sus obras también en el sentido tradicional y negativo de "peso físico", o "carga" o "yugo", que responde al primer grupo de textos bíblicos mencionado en el presente trabajo. Así se encuentran, por ejemplo, las expresiones: "*pondus peccatorum*" y "*pondus malae consuetudinis*", en el *De Gen. contra Man.* II, 22, 34; "*pondus*" como carga en el *Sermo* 125, 5; "*magnum pondus, magnum onus*", que implica el tener que predicar, en el *Sermo* 339, 1; "*pondus ruinae*", refiriéndose al pecado, en el *De Gen. ad litt.* VIII, 14, 31; y "*pondus superbiae*", en *Conf.* IV, 15, 27. Sin embargo, es interesante notar que, en estos casos, se trata de obras que son de exégesis y de predicación. Por su índole están, pues, dirigidas fundamentalmente a la divulgación. Por eso, Agustín no excede en ellas los límites del significado figurado, precisamente, vulgar de *pondus*. En cambio, las obras filosóficas más enjundiosas y técnicas son las que registran la innovación introducida por el hiponense acerca del carácter ontológico y no meramente físico de esta noción; son ellas, como se recordará, el *De musica*, el *De civitate Dei*, las *Epistolae*, y, sobre todo, el pasaje clave de *Confessiones* XIII, 9, 10. Pero éste pertenece a los últimos libros, que, en dicha obra, abordan ya los temas doctrinales más arduos, dejando en segundo plano la introspección o la historia personal de intención edificante. En cuanto a las *Epistolae*, están dirigidas en su mayoría a interlocutores en condiciones de asimilar el pensamiento agustiniano y hasta de objetarlo.

³⁸ Plinval, G. de, "Mouvement spontané ou mouvement imposé? Le 'feror' agustinien", en *Rev. Et. Aug.* V, 1959, p. 14.

³⁹ D. O'Brien, en su artículo "San Agustín y Jámblico. *Pondus meum amor meus*", *Augustinus* XXVI, 103-4, 1981, señala que la imagen del doble peso del alma se encontraría también en Jámblico. Pero, en nuestra opinión, el punto decisivo es que cuando Jámblico menciona el posible doble peso del alma, no hace sino seguir una tradición platónica; el peso está lejos de constituir para él una nota ontológica, como sí lo es para Agustín. En cuanto tal, el *pondus* agustiniano es inescindible de las demás notas ontológicas que componen la tríada. La dirección del peso anímico humano no puede estar predeterminada, precisamente porque se da en los seres de una *species*, cuyos movimientos de ninguna manera concibe Agustín como predeterminados.

⁴⁰ Cf. Sciacca, M. F., "Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due amori della 'Città di Dio'", en *La Ciudad de Dios* CLXVII, 1954, núm. extraord., *Estudios sobre la "Ciudad de Dios"*, tomo I, p. 200.

Si nos proponemos eludir el fácil trámite de invocar el azar, una posible explicación de este uso —en apariencia, ambivalente— de “*pondus*” en san Agustín, sería la siguiente: el doctor de Hipona introduce su concepción teológico-filosófica de la noción que nos ocupa en las obras más rigurosamente doctrinales. Y aprovecha, cede o apela a su uso figurado tradicional cuando está empeñado en la enseñanza y, sobre todo, en la predicación, o sea, cuando se dirige a su nutrida grey en la que cabe suponer la presencia de personas de muy diversa preparación intelectual.

Sea de esto lo que fuere, lo cierto es que, pensando aristotélicamente el *pondus* de *Sab.* 11, 21, san Agustín lo convierte en un trascendental, tal vez, en el más rico de los trascendentales. En todo caso, se trata de una de las nociones más típicas de su doctrina, ya que posee características inequívocamente agustinianas. En efecto, es una noción arquitectónica, por su referencia al diseño general del universo; dinámica, por su poder de “movilizar” al ente, haciéndolo desarrollar sus operaciones; y teleológica, por su capacidad de conducirlo al fin que le es propio. Estas características fundamentales adquieren modalidades diferentes según los diversos géneros y especies, pero subsisten en cualquier orden de lo real. La profundidad de este hallazgo agustiniano hace que atravesase toda la historia del pensamiento occidental, hasta llevar a Zubiri a afirmar en nuestro siglo:

“El peso [...] no es algo que afecte accidentalmente a las creaturas, o una simple virtud de la voluntad, sino la más honda dimensión metafísica de la realidad”⁴¹.

RÉSUMÉ

L'article commence en analysant les possibles antécédents de la notion agustinienne de *pondus*. On en propose comme les plus probables, du côté biblique, le texte de *Sap.* 11, 21; du côté de la culture grecque, les notions aristotéliennes de *poids*, telles que celles-ci apparaissent dans *De caelo* IV. Tout de suite, le travail essaie de montrer l'innovation que saint Augustin introduit dans ce concept, sur la base des antécédents mentionnés: d'après le docteur d'Hipone, le *pondus* devient un transcendantal. Finalement, après avoir indiqué, dans les oeuvres agustiniennes, une probable ambivalence de ce mot, on en marque les principales notes dont se dérive son importance.

⁴¹ Zubiri, X., *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1944, p. 479.