

La noción de Pondus en San Agustín

Autor:

Magnavacca, Silvia Alicia

Tutor:

Argerami, Omar

1984

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

043 Tesis M-4 9
M196

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS	
N 840.895/6	MESA
29 MAYO 1984 DE	
Agr.	ENTRADAS

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Tesis de licenciatura en Filosofía

LA NOCIÓN DE PONDUS EN SAN AGUSTIN

Silvia Alicia Magnavacca

Director de tesis: Dr. Omar Argerami

mayo de 1984

Amor et veritas unum sunt: eo feror, proinde feror". La tercer y una cuarta de esta célebre "confesión" agustiniana suelen atraer la atención de los estudiosos; en efecto, se han multiplicado los análisis sobre la concepción del amor humano en el doctor de Hippo. No menos, en cambio, se han detenido en la cualificación del amor como peso y menos todavía han prestado a este último concepto agustiniano la atención que creemos reclama su importancia. En el intento de mostrar en las páginas que siguen, se trata de una reflexión en buenas medias teleológicas, tal como nos irá sugiriendo el "feror" de la cita; en segundo lugar, es deseable, como también lo indica el mismo verbo. Y, por último, constituye un concepto "arquitectónico" por su intervención en el Ordo universus es. No se puede tener en cuenta, pues, que, en virtud de las tres características señaladas, estamos frente a una noción típicamente agustiniana y menos típicamente agustiniana, en especial, por la última nota señalada.

La importancia del tema en la doctrina global de san Agustín radica principalmente en que, para él, el peso, precisamente en virtud de su asimilación al orden individual, es uno de los caracteres ontológicamente constitutivos de cada ser. Tiene, en consecuencia, un carácter metafísico: por esta razón repercute en todos los ámbitos de la realidad y no sólo en el antropológico. Por ello, se opta en este estudio por un enfoque primordialmente ontológico del peso — uno de los términos vinculados con él. Dichos términos, además, no son nuevos, ya que esta noción constituye una suerte de patrimonio en el pensamiento general del obispo de Hipona. Se tratará, por tanto, de rastrearla sistemáticamente como tal, es decir, de examinar cómo juega este concepto en los diversos planos de la realidad a través de toda la obra agustiniana. De ahí que, tangencialmente, nos propongamos también poner de manifiesto otro aspecto: el

de la profunda coherencia del sistema interno de un pensador que no pretendió nunca ser externamente sistemático.

Indicada así la justificación del tema y habiendo establecido ya el enfoque básico que tendrá, resta señalar algunas pautas del camino a seguir: se estudiará primero el aspecto metafísico en sí de la noción de pondus, examinando después su ya mencionado carácter fundante y las consecuencias que de él derivan en los diversos ámbitos de lo real: en primer lugar, en el meramente físico y biológico; en segundo término, en el del hombre individual; y en tercer lugar, en el de la sociedad humana. La desproporción en cuanto a la extensión de cada una de estas partes -de las que, con mucho, el tratamiento más detallado es el del pondus en el hombre-, queda justificada por cuanto así se da en el autor mismo, al ser éste, como se sabe, el pensador por excelencia de la interioridad humana.

En cuanto al método empleado, se ha de señalar que, al tratarse de un rastreo directo de esta noción a lo largo de toda la producción agustiniana, consideramos insoslayable la proliferación de citas y remisiones a sus textos. Respecto de estos últimos, aclaramos en la Bibliografía las ediciones que hemos manejado. Cabe advertir también que se prescindirá de tratar aquí la posible evolución de esta noción en Agustín, puesto que lo esencial de su acepción y connotaciones ha estado presente en él desde sus primeros escritos, manteniéndose, pero sin mayores modificaciones, a lo largo de toda su producción. Finalmente, y en lo que concierne a las piezas bibliográficas que se manejan, se ha tenido en cuenta no sólo el interés que revisten para nuestro tema específico, sino también para otros contextos, ya que se intenta una visión general del campo de problemas que directa o indirectamente atañen al pondus. Por otra parte, si algunas de dichas piezas son de antigua data, es porque se ha prestado más atención a su vigencia que a su "actualidad". Compartimos el juicio de quien ha sido, precisamente, uno de los más grandes analistas de nuestro siglo: "Deux qui tiennent une véritable éternité à la chronolâtrie" (1).

(1) COHEN, Ch., Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin, Milano, 1970, p.11.

ALPHABETICALLY

Civitas de sancto Augustino

Conf.: Confessiones

Cont. Faust. Man.: Contra Faustum Manichaeum

Cont. Man. rud.: De catechizandis rudibus

De civ. Dei: De civitate Dei

De se. christ.: De disciplina christiana

De div. quest.: De diversis questionibus LXXXIII

De doctr. christ.: De doctrina christiana

De quibus an.: De quibus animalibus

De Gen. ad litt.: De Genesi ad litteram

De Gen. ad litt. imp. liber: De Genesi ad litteram imperfectus liber

De Gen. contra Man.: De Genesi contra Manichaeos

De gestis Pel.: De gestis Pelagii

De imm. an.: De immortalitate animae

De lib. arb.: De libero arbitrio

De mor. Cath.: De moribus Ecclesiae Catholicae

De musica

De nat. boni: De natura boni

De ord.: De ordine

De quant. an.: De quantitate animae

De Trin.: De Trinitate

De vera rel.: De vera religione

De ps. ps.: Enarrationes in Psalmos

De serm.: Sermones

De theol. aristot.: Aristotelae

De ep. ad Gal.: Expositio epistolae ad Galatas

De ep. ad Parthos: In Ioannis epistolarum ad Parthos

De Ev. Io.: In Ioannis Evangelium

De retractat.: Retractationes

De soliloq.: Soliloquia

credo creaturam recreantem.

El credo "recreantem" de Agustín, al abrir sus Confessiones en Agustín, muestra el momento del nacimiento de la forma del pensamiento, el que ya ha tomado distancia respecto de su propio evolucionar, en el credo respecto del Agustín narrado. Este origen del credo de la creación universal de Dios no puede considerarse un ángulo de la piedra fundamental de toda la obra. Pero el "fecit" no se limita a los hombres, sino que todo lo que es: el cielo, la tierra, el mar, el aire y los seres que albergan declaran ser hechura de Dios. Ahora bien, en el marco agustiniano del credo ut intelligam, que Dios es, por lo tanto, el Dios creador y trinitario del Cristianismo, y, de nuevo término, de El participa todo lo que de algún modo tiene ser. No ha de sorprender, pues, que aquella Unidad siempre anterior a los griegos, cada ahora el primer plano en Agustín a la Trinidad, que se convierte así en puerta para interpretar el ser de todo. En efecto, todos los seres han sido hechos por un Dios que dejó en ellos la impronta de su propio ser trinitario, del que hace participar. De este modo, la fe del Agustín creyente le ofrece una clave de comprensión del mundo de la que no sólo no puede sino que no puede ya prescindir: partiendo de la Trinidad, puede entender la estructura ontológica misma del ser creado. Y así encuentra lo que su nueva mirada de converso ya ha proyectado:

"creantem creaturam: Invisibilia enim eius, & creatura mundi, ser ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: ne forte in his quae fecit Deus, in quibus habemus suamque consuetudinis familiaritatem, inveniamus aliquam similitudinem, unde probemus esse aliqua tria, quae tria separabiliter proficerantur, inseparabiliter operentur". (1)

El credo agustiniano extrae entonces su íntima conformación

gráfica de una participación compleja en la naturaleza del ser trinitario. La explicitación de lo que por ahora llamaremos "bienes" o "inherentes" -ya que muy paulatinamente Agustín irá precisando las diferencias entre "inherentes", "semejanzas" y "vestigios"-, permite a su vez una comprensión más rica de uno de los principios que incluye:

Quillo natura est [...] et omnino nihil substantia que non in se habet. Ince. tria, et esse de perit: primo al., quince ut hoc vel illud sit, tertio ut in eo quod est honest quantum volent". (2)

Los elementos del vestigio trinitario en la estructura ontológica del ser de son caracterizados pues, en primera instancia, como esse, ver et permanecer en el ser, aspectos que se dan indistintamente juntos, aun cuando no es la misma unión que atañe a tres personas divinas, ya que todo lo que es apenas participa de Dios. Sin embargo, lo anterior constituye sólo un elemento del esse, como ya decimos, véase caracterización de la metafísica trinitaria que subyace siempre en el pensamiento agustiniano. Cada uno de los tres caracteres recibe finalmente su nombre, que Agustín sustentará a lo largo de su obra, pero alternando esas designaciones con otras equivalentes que arrojarán luz sobre esta concepción:

"... quodque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus bonis, quae ad ista tria pertinere monstrantur; quod esse tria, modus, species, ordo, tanquam generalia bonorum sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore...". (3)

Esos tres nombres que el simplicísimo y siempre deslumbrante hebreo de ser indica para Agustín un modus, mientras que el ser tal como pertenece al ente la pertenencia a una species, y, finalmente, la pertenencia en el ser aparece vinculada al ordo, relación ésta que no explicitada. Lo notable de este último texto es que su autor califica de "bienes" a los tres caracteres ontológicos que nos ocupan; más aún, la expresión "generalia bona" hace pensar en una antigua doctrina de los trascendentales. Sea de esto lo que fuere, como de considerarlos bienes lleva a que Agustín sostenga a

función que donde estas tres propiedades se encuentran un
no hay un gran bien; donde la perfección de ellas es infe-
inferior es también el ente que las posee. Pero donde faltan
entonces no hay bien alguno y, por tanto, no hay ningún ser.
Por lo que concluye, contra los maniqueos, que toda naturaleza, en
que es, es buena. Por otra parte, en varios pasajes parece i-
dentificar la especies con la forma platónica (4). En la primera re-
de su producción intelectual, consigna Agustín este comentario
referente al De diversis quaestionibus:

"Utrum quod est, aliud est quo constat, aliud quo discernitur,
aliud quo congruit. Universa igitur creatura [...] causam quo-
me eius trinam esse oportet; qua sit, qua hoc sit, qua ami-
ca sit [...] Ideoque etiam cum veritas asseritur, plus quam
tria genera quaestionum esse non possunt: utrum omnino sit,
utrum hoc an aliud sit, utrum approbandumve sit".(5)

Esta triple causa -y desde el ángulo inmanente, triple principio-
que ya de una perspectiva metafísica más penetrante: la tríada se
explicita ahora como conformada por el elemento que hace ser al en-
te del que se trate, el que lo determina como tal, y el que asegura
conexión ontológica, apuntado por Agustín con la notable expre-
sión "qua sibi amica sit". Lo interesante del pasaje en cuestión
-como que sólo señalaremos ahora al pasar para volver luego sobre
ello- es la nota de valoración insinuada en el tercer elemento; en
efecto, el ordo parece relacionarse con la aprobación o no que el
ente merece por sí mismo. Por lo demás, es el momento de recordar
que, paralelamente, Agustín ha avanzado ya en sus reflexiones so-
bre el problema del vestigio, la imagen y la semejanza, aclarando
ahora, en la cuestión 51 de la obra recién mencionada, que todas
las cosas con buenas al ser imitación de Dios y participan del Ser
en diversos grados. Pero añade que se ha de distinguir entre: la
semejanza sustancial del Padre, que es su filio y genitum con
semejantes al Hijo, sacado por el Verbo per emanationem; y la imagen hu-
mana, creada ad imaginem y a semejanza de Dios. Por ahora, intere-
se avanzar en la sinonimia, o mejor, en las equivalencias estable-
cidas por el Santo para referirse a la tríada ontológica, sin la

...ción de agotarlas, pero sí para tener un panorama general de la Trinitatis, ya que ésta es el fundamento principal que validez a la semejanza entre Creador y creatura. En cuanto la Trinitad -modelo y forma originaria de todas las cosas-, éstas reflejan, cada una a su modo, el rostro del Dios creador, que así quiso espejarse en ellas. He aquí una nueva fórmula de la Trinitad:

"Deum quippe cum ubi mensurarum et numerum et ordinem videtur, deo artifici tribuere ne cuncteris". (6)

... tiene así que el hecho de ser, que conlleva el modus de cada ente, es trasado también medura. Por tratarse del primer elemento de la Trinitad, se relaciona con la persona del Padre. Pero no se ha de olvidar que se trata siempre de términos analógicos en la vida cotidiana, por ejemplo, se utilizan medidas de caudal para el agua, el trigo, etc. Agustín transpone esto al plano superior del ser y así utiliza el vocablo "medida" aludiendo a la potencia que tiene cada cosa para mantenerse en sus límites ontológicos, para persistir en su razón y modo (modus) de movimiento, lo cual le posibilita un desarrollo coherente (7). Por eso, la medida es asimilada también a la unidad, en la que el ente se asienta y consolida, ya que su opuesto, la división, destruye y aniquila el ser:

"Hæc igitur omnia, quæ arte divina facta sunt, unilatere tenent quædam in se ostendunt, et speciem et ordinem". (8)

... el primer elemento de la trinidad que subsiste en un ente, o sea, el hecho de ser, el modo, la medida que guarda, la unidad que sustenta, es relacionado por Agustín con el Padre, ya que él atribuye siempre lo originario y primordial a la primera Persona de la Trinidad. El Padre es la "mensura quæ omni rei modum præfixit" (9).

... cambio, la formación de un ente como "tal cosa", es de su pertenencia a una especie, su posesión de una forma o participación en ella, es el momento que corresponde a la segunda Persona trinitaria. Las cosas muestran la huella de Dios también porque realizan formas ejemplares del Verbo, que es, a su vez, expresión de la

divina. En él está la Verdad que discierne y embellece. En el mundo, este ternario es llamado al mismo tiempo orden, forma y número, para indicar, lo que precisamente la esencia. Cada cosa posee una forma que se le fija. Ahora bien, el número agustiniano no se debe confundir con la multiplicidad; por el contrario, se halla en estrecha relación con el ternario de la unitas. Cada cosa posee unidad en su ser, tiene número, porque éste encuentra en la unidad su principio. Las leyes del número son eternas, inmutables y están contenidas en la Sabiduría divina. Y como Agustín entiende pitagóricamente los valores de la belleza se reducen a las numéricas (10), respecto al segundo elemento de la tríada con la hermosura:

"...inter et ab uno incipit, et aequalitate ac similitudine quae nichil est, et ordine concluditur". (11)

Cada ente pertenece a un cierto grupo de entes, es decir, a una especie que tiene sus partes semejantes entre sí, o sea, por lo que determinado su ser (12). A la vez, cada ente, precisamente por su modo de existir y de su existir como tal cosa determinada, tiene la plena plenitud propia de su especie, lo cual lo lleva a cumplir una parte de "misión" en el contexto de lo real, y con ello a afirmarse en su ser y permanecer en él. En otras palabras, cada ente crea un orden que le es propio. Se tiene así la sinonimia y, en el tiempo, las relaciones recíprocas de los elementos de la ontología de lo creado (13):

	modo	unidad	medida
cosa	especie	forma	número
ser en el ser	orden..		

Ahora bien, Agustín también establece una equivalencia respecto al tercer ternario: lo llama indistintamente "ordo" o "pondus".

Examinado con mayor detenimiento por ser el que más interesa a este tema.

Relación ordo-pondus: orden individual y orden universal.

Este, es decir, el tercer elemento ontológicamente constitutivo

... que, como se vio, el que asegura su permanencia en el ser.
... actividad también como aquel por el que se le crea una
... "unidad interna", lo que en causa "unus in se"
... el orden individual de cada cosa, o den que
... intrínseco. En virtud de este último terreno,
... se vio al se organiza como una cierta unidad dotada de me-
... no tiene la vinculación del tercer elemento de la tria-
... rivero de ellos. Por otra parte, Agustín insiste en que
... el ser, mientras que, por el contrario, el color-
... r... de... comienzan, va a caer, en la
... acción... en el abismo de la nada. En efecto,
... vivo oportuno, todo lo que es, salvo Dios, por el mis-
... ser, se desmorona. La ruptura de su cohesión propia,
... unión interna -léase "ordo"- decreta el fin de
... el... de ahí que con tal permanencia esté iden-
... este tercer elemento de la tríada: en la medida en que la
... interna de una cosa sea más firme, queda más afirmada su
...

"... ordinamentum quibus mod ordinat requirit. "U-
... quam una esse. Itaque in quantum ordi-
... unitatis est enim
... et concordia, qua sunt in quantum
... esse cogit,
... etiam nominatur
... (14)

... una nota cualitativa relacio-
... individual y que es la más importante:
... la "congruencia" interna de los "par-
... cuanto mayor la complejidad de
... interna u orden individual-, más perfecto y más no-
... , ontológicamente hablando, será el ente del que se trate. En c-
... como propone el mismo Agustín (15), a un ser hu-
... es decir, vendiendo de sus niec: hay en-
... un elemento ausente en el orden físico o corporal que le es

que, que interrumpe puntualmente la percepción humana, que
el individuo en cuestión no puede motorizarlo, ya que si suce-
diera lo contrario en el caso de tal estructura se vería amena-
zada, y mientras tanto, ella subsiste como lo que es, o
sea, como un humano, ya que la ausencia de dicho factor de or-
denamiento a quebrantar su estructura ontológica fundamental.
Al producirse su muerte, se quiebra definitivamente la comple-
ta organización u orden que coneciona alma y cuerpo, y, por consi-
guiente, deja de ser lo que era, para convertirse en cadáver. Con
ello se verifica el descenso de dicho ente a un grado inferior de la
realidad: deja de pertenecer al ámbito ontológico de los seres vi-
vientes para pasar en el de los inanimados, de menor complejidad y me-
nor organización. A pesar de ello, el subsiste durante cierto
tiempo en el mismo ámbito de lo real, en el de lo inanimado, es
decir, porque los elementos que lo conforman mantienen una cierta
armonía, cierta armonía, cierto orden, puesto que están to-
dos de alguna manera organizados entre sí. Por eso no es aún algo,
aunque sólo sea un cadáver. Subsiste, empero, el hecho de que el
ente en cuestión es inferior cualitativamente -sin ir más allá y des-
de un punto de vista estrictamente ontológico-, un descenso: el va-
lor del ente en cuestión es menor. Esta es la razón por la que A-
ristóteles aludía al ordo como el ternario que invita a lo que él llama
los "valoración". Si bien todos los elementos de la tríada,
al ser recíprocamente dependientes, configuran la perfección o im-
perfección propia del ente, parecería que este tercero, que ahora
nos ocupa, es el determinante en ese sentido, según la perspectiva
aristotélica:

"Deus [..] a quo est omnis modus, omnis species, omnis ordo;
a quo est mensura, numerus, pondus; a quo est quicquid na-
turaliter est, cuiuscumque generis est, cuiuslibet aestima-
tionis est.." (16)

Como es así porque la ubicación en un determinado ámbito de lo
real, obviamente, la pertenencia a una especie. Es decir,
grado intrínseco de un ente, al fijar la forma de éste, lo con-

un como tal cosa y determina de esa manera su carácter de miembro de este o de otro. Con lo cual tenemos ya la articulación de este mundo con el ser mismo.

Y así bien, el conjunto de los diversos caracteres del mundo real aparece una especie jerárquica y, a la vez, por las relaciones que algunas especies guardan entre sí, un todo armónico, que es, en términos agustinianos, el Ordo universalis u Ordo rerum:

"Ordo rerum [...] consequi ac tenere cuique proprium, tam vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus, vel vivere vel pendere difficillimam atque rarissimam est". (17)

Para comprender esta concepción central en el pensamiento agustiniano, es necesario recordar algo ya apuntado: la importancia que en él reviste la doctrina de la participación: todos los entes participan del Ser. Pero en la participación hay grados, es decir, unos participan de la plenitud del Ser más que otros. Esto hace que la realidad constituya un conjunto de perfecciones escalonadas. Tanto aparece así, a los ojos de Agustín, como una jerarquía arcaica, o sea, como el Ordo universalis aludido, en el que cada ser ocupa un lugar más o menos elevado en la escala ontológica de lo real, según la perfección de sus rasgos elementales y, esencialmente, según la jerarquía o gradus que ocupa en la especie de sí mismo o lo que está inmediatamente, dice Agustín, "quod est ad se maximum más que a un ser inferior". (18) Este Ordo "regere ordinem...". Tal Orden universal no es más que la expresión de la lex aeterna de Dios, con el que Él decreta, ordena 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 de este último término, su propia ley:

"Et regitur breviter aeternae legis rationem, [...] quantum valeo verbis explicem, et est qua instum est ut omnia sint ordinatissima". (19)

17

"Lex vero aeterna est, ratio divina vel voluntatis dei

“Alfabeto naturalista non creavit natura, perturbari videtur”. (21) Así, la ley natural es la impronta que lleva cada ser individual, en virtud de su propia naturaleza, de la ley eterna y universal de su naturaleza y que ha sido impuesta por Dios. Ahora bien, la razón por la cual, en Agustín, el ordo individual es denominado “peso” estriba en que éste indica la tendencia que endereza cada cosa y la lleva a articularse en el conjunto armónico de la Creación, al menos así su “función” en el contexto. De esta manera, el peso puede entenderse, como se podría entender en el caso del agua, como una función como tal: el peso del agua, por ejemplo, lo hace moverse arriba, pero también consiste en un equilibrio que sólo puede darse cuando ocurre entre las consideraciones arriba, y las abajo. Así, mantenidas, una heterofunción, que es el modo de ser de cada cosa, constituye uno de los caracteres ontológicos de todo ente. Cuando en, en otros términos, se podría decir que constituye el trascendental. El ordo intrínseco de cada cosa, conduciendo a desplegar los movimientos –físicos o no– propios de su naturaleza, es decir, de la forma que posee y de la esencia que es en parte:

“*Deus itaque administrat [Deus] omnia quae creavit, ut etiam propriis exercere et agere motus sinat. Quamvis enim nihil esse possint sine ipso, non sunt quod ipse*”. (22)

En efecto, cada ente no hace nada más ni nada menos que ser, ser y permanecer en el ser, vale decir, cumplir con la ley divina que se le imprime desde fuera, como podría serlo la humana, que emerge de la misma constitución de los entes, de su raíz ontológica (23). Se pone de manifiesto con ello la presencia de Dios en el corazón de las cosas, lo reciente de sus manos en la creación, tal como poéticamente lo vivió Francisco de Asís en su “Cántico de las creaturas”. Están ahí el Creador por y en el mismo hecho de ser lo que son y, por consiguiente, desarrollar cada una sus virtudes y cantar su propia voz en el armonioso canto universal. La trascendencia divina no anula así la immanencia sino que, por el contrario, le confiere su más profundo sentido y orientación. De

en el modo, si bien teniendo en cuenta, hasta ahora, cada cosa había sido
concebida, por los dos primeros ternarios, como una y como una co-
determinada, en el interior del último que toda la naturaleza agus-
tina se ordena pragmáticamente y adquiere dinamismo al poner-
se en movimiento en el universo. En suma, la asimilación nondus-ordo puede
definirse así: el peso en ordenarse, porque impulsa a cada cosa
centra:

"... tenere enim est agere cuiusque rei, velut eo. His
locum suum: nec est nondus". (23)

En suma, cada ser, del ímpetu hacia la propia ubicación en el Ordo
del universo por Dios, del impulso hacia el propio aporte en
el universo. Pero se ha de tener presente siempre que no se
trata del elemento físico: éste es sólo la manera en que desarrollan
sus entes precisamente físicos (24). Muchos son los textos en
los que se define esta asimilación ordo-pondus como el tercer
elemento de las tríadas ontológicas (25). Pero más que abundar en ci-
taciones, tal como se vio respecto de los ternarios ante-
riores, conviene en qué sentido este último está vinculado al Espíri-
to Santo, ya que, una vez más, se trata del vestigio del Dios trini-
ario. Así como la acción de cada uno de los entes se
realiza en la medida sin medida, y la forma de cada cosa se toma de
Dios en la forma,

"... pondus sine pondere est, quo referuntur ut quiescant,
etiam quies purum gradium est, nec illud iam refertur
ad aliud". (26)

El peso en el Espírita como instancia terminal, como ra-
zón de todo movimiento y de todo desarrollo (27). En efecto, es la
"razón agustiniana y "trascendente" del Motor Inmóvil, en cuanto que
atrae hacia sí, armónicamente, todas las cosas. Y así como el Espí-
rita procede del Padre y del Hijo, el orden-peso procede de la medida
de la forma en el interior de cada cosa. La tercera Persona es el
"relato" por el que Dios enlaza el mundo a Sí en el orden natural (28)
La tercera Persona que "coloca" a cada ser individual dentro del contex-
to de lo creado y lo integra en la totalidad del Ordo Terminus. Así pues,

La memoria es la unidad cerrada en sí y en reposo; en el ru-
do, la forma bella que expresa la medida de cada cosa; en el
orden, la tendencia a la unidad terminal del "Todo y el orden ar-
itmico de la ley natural", en cuanto que es la ley eterna de un Dios
creador. Este último carácter ontológicamente constituye el ente,
entonces aquel por el que ese Dios confiere al ente el impulso
de lo elevare a su centro y a su meta, o sea, a su plenitud de ser.

Caracterización del condus como appetitus y motus hacia el esse.

El condus individual es aquella organización interna o dispositio
del ente individual, en virtud de la cual éste no sólo se afirma en
su existencia unitaria sino que también se integra en el Or-
denamiento, es decir, en la dispositio rerum regida por Dios.
Es decir que, en este último sentido, el orden individual se asimila
a condus. A este carácter ontológico debe el ente su capacidad
de orientarse con precisión en el "lugar" que le corresponde en tal
organización de la totalidad de lo creado. Es decir, si el fuego se
eleva, la piedra cae, la raíz busca a tientas la profundidad de la
tierra, el árbol crece hacia el cielo, el pez se debate en la red,
el hombre se esfuerza de mil modos en pro de su realización humana,
porque todos y cada uno de ellos anhela cumplir su propio desti-
no, y este significa agustiniamente encontrar su propio sitio ina-
lcanable, signado, en el conjunto de la Creación, por la mano de
Dios. Sintetizando:

"Annis res, vel substantia, vel essentia, vel natura, vel
quodlibet aliud verbo melius enuntiatur, simul haec tria ha-
bet: ut et eorum individua sit, et specie propria circumsta-
nda ceteris, et eorum ordinem non excedat". (29)

Conoce bien, el condus propio de cada creatura se muestra no sólo
como casi infalible en su dirección, sino, en especial, como algo
intrínsecamente y constitutivo de ella y de la especie a la que pertenece.
Este se da así a todos los entes, o al menos a los dotados de
sensibilidad; pero el vivo, no sólo es un condus:

"Ima postremo corpora, quibus non solum sensus, sed nec
ulla saltem seminclis est vita, ita tamen vel exsiliunt
in superna, vel in ima descendunt, vel librantur in me-
dia, ut essentiam suam, ubi secundum naturam possunt esse,
custodiant". (30)

Este celo que manifiesta todas las cosas en custodiar su esencia
de existir -y por eso el ordo-pondus está vinculado con la perma-
nencia en el ser-, es llamado por Agustín "amor". En efecto,

"In aetheris lenides, aut fluctus, aut ventus, aut pluuia,
vel quid eius modi, sine ullo eorum sensu atque vita,
non tamen nobis deest quasi quidam nostrorum locorum
tunc ordinis appetitus. Iam velut aereos corpora quae po-
nente sunt ponderis, sive deorsum gravitate, sive sur-
sum levitate nituntur". (31)

Amor con que el fuego ama el aire; la raíz, la almeida tie-
rra; el ave, el cielo; y el hombre, su felicidad, implica siempre un
movimiento regulado y sostenido por Dios y su Providencia (32). De

todo tal, que no sólo habría que hablar de una concepción musical

de la historia en Agustín, sino aun de una concepción no sólo de las me-
cánicas de la Creación en su conjunto:

"Naturae igitur omnes, quoniam sunt, et ideo habent modum
suum, speciem suam, et quandam secum naturam suam, perfec-
to bonae sunt. Et cum ibi sunt, ubi esse per naturae ordi-
nem debent, quantum acceperunt, suum esse custodiunt. Et
quae semper esse non acceperunt, pro usu motuque rerum,
in eam divina providentia tendentes exitum, quem ratio
gubernandae universitatis includit.." (33)

in malis de se sive motu

Elle es así porque, como acaba de señalar el mismo Agustín, el
fin es el movimiento que impulsa a cada creatura y la hace tender
hacia la meta última que es inherente a su naturaleza, o sea, a su fin
propio. Esta suerte de vis impressa (34) muestra que el pondus de
cada cosa "sabe" del telos que corresponde a ella y la endereza hacia
ese fin. El motor, o mejor, los incontables motores que se encuen-
tran en la raíz última de las cosas y que ponen en marcha el armóni-
co ordo universalis están dados, pues, por los correspondientes pon-
dus. Estos pesos, impulsos, impetus, tendencias, en suma, movimien-
tos, son movimientos hacia aquello de que las cosas -cada una de
ellas- tienen necesidad:

"Unde diligenter inspicientibus quantum talis natura ins-

...et potest, ornata mutabilitate id quod mutabile est
materia describitur [...]. quia motus omnis ad aliud est, cuius
motus et quod moveatur". (35)

Cada ente tiene necesidad de arribar a un fin propio, porque en
su movimiento la finalidad del ser se le acerca como el peso y
el calor se acercan que el pondus por ser el motor que se mueve en
una hacia su perfección terminal, o sea, hacia su bien, se deno-
minan "motor". En nada más y nada menos que amor al Ser, del que, por
tanto, todos participan según la mensura de cada uno. Por cierto,
el motor, se da la posibilidad de la conciencia de este nota que
se le da lo creado y, por consiguiente, también..

"Homo in eam partem tendat qua positum est esse". (36)

...vis itaque miseriam fugere, amo in te hoc ipsum,
...esse vis. Si enim magis magisque esse volueris,
...et quod summe est propinquabis..". (37)

El carácter ontológico del pondus se muestra, pues, no sólo, según
Agustín, como arquitectónico y dinámico, sino también como una noción
teleológica. De esta manera, hemos recorrido el camino inverso de
la vinculación ordo-pondus. En efecto, en el múltiple de la
... como último término había descubierto el orden y el movimiento
de pondus, tenemos ahora que el confín de este último término es
la acción del ordo universalis: cada natura tiene una virtus, val-
de redundancia, hacia su fin o bien propio, porque en cada un es-
tado una forma o modo que es expresión de una ley. Esta ley
terro inchoa, desde dentro de ente, las acciones con la fin al-
... dicho fin, e indirectamente, aquellas con las que guarda la
... de los fines. La lex aeterna tiene por objeto, pues, el
... del orden universal. Cada ente anhela por ella la per-
... de su ser, lo cual constituye su modo propio de acercarse al
... Este anhelo es una especie de amor ontológico, una inquietud
... dada por la indigencia de la inestabilidad, como el propio
... indicaba (38). Esto explica que, aun describiendo el movi-
... físicamente físico de las cosas inanimadas, Agustín prefiera
... que expresan cierta actividad y, a la vez, cierta carencia:

que el lugar se identifica con el fundamento de e la.
El lugar propio de algo en la finalidad determinada para
el una rerum desde toda la eternidad:

... ligna, et lignum, et columnae, et terra, unde
... de illo ergo sunt genere rerum,
... deorsum feruntur. Manifestum est ergo
... necesse fundamentum, cuius pondere suo deor-
sum feruntur". (42)

... las cosas que tienen su fundamento arriba -anticipamos,
... como el alma humana- serán dirigidas hacia arriba por
respectivos pondere o graves. En la concepción agustiniana del
... origen de los seres sino tam-
... destino. El objeto último de este amor-pondus es,
... la estabilidad o la quietud fi-
... sociedad metafísica:

[hoc] ... [necesse] ... : secundum ad ve ...
... modum proficit ...
... ... rerum ad quietem se ipsa ...
...". (43)

... de ...
... locum ... una
... hacia abajo por la mano humana, por ejemplo,
... que por un brevísimo lapso, en un lugar que no es
... porque no es el natural. queda por un instante inclinada
... bajo en virtud de un movimiento violento. Pero, como dirán
... después los escolásticos: "Nihil violentum durabile". Sin em-
... tal como ocurría con el ejemplo del hombre que pensaba de sus
... no por ello tal ente deja de existir, porque:

"... perversum est, hoc etiam necesse est ut in a-
... ex aliqua et cum aliqua rerum parte peccatum sit,
... a quibus constat; alioquin nihil es-
... et omnino". (44)

... de volver, una y otra vez, llevado por un bronco pero,
... del locum que, por ser fundamentum, constituye su

... en efecto, el último texto citado de Dionisio con firme diciendo:
... ordinata in quiete sunt: ordinata et quiescent .

... cuando cumple su destino, des-
... su lugar de reposo, el sitio que le pertene-
... según la ley divina, en el Ordo universalis. Por eso,
... tienen su locus quietis que constituye
... también su pax. Y:

"Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis, Ordo est parium
... rerum sus cuique loca tribuens dispositio". (45)

... embargo, todo esto se articula en el tiempo. Ello significa
... de cada miembro de una especie no actúa simultáneamen-
... de los demás miembros de esa especie, si bien to-
... siempre la lex aeterna del Ordo. De manera tal que, cuan-
... alcanzado su pax, otro similar esté aún
... en busca de ella. Esto determina, desde luego, un uni-
... movimiento, un mundo que hierve de vida. Así,

"L'ordre que Dieu met dans l'univers n'est pas le repos
... c'est l'ordonnance d'un monde où la loi est
... de la vie". (46)

... en esta doctrina de los vestigios trinitarios en lo
... doctrina que san Agustín usó para legarla a todo el Medio-
...), se encuentra la piedra fundamental de su concepción meta-
... ahí la importancia que reviste el pondus como tercer ele-
... de tal vestigio trinitario. En virtud de éste, su carácter fun-
... la noción que nos ocupa reaparece en todos los planos de
... Veamos, entonces, cómo se articula en cada uno de ellos.

Índice del capítulo I

Gen. ad lit. VI, 17.

Gen. ad lit. VI, 17.

De nat. boni 3.

De ver. rel. VI, 12, 3. Cf. también De nat. boni 7 y 18; De Gen. ad lit. imp. liber 3, 32; De lib. arb. II, 16, 44.

De nat. boni 18. Este subrayado, y todos los que siguen, salvo el que se indica en contrario, son nuestros.

De nat. boni II, 10, 54.

De nat. boni III, IV, 3, 7.

De nat. boni VI, 10, 12.

De nat. boni contra Man. I, 16, 26.

De lib. arb. II, 16, 42.

De mor. VI, 17, 56.

De Gen. ad litt. imp. liber 16, 59. Deliberadamente se escindió así de otros aspectos bajo los cuales se podría considerar el tema de los preces en Agustín. Sólo tomamos aquel que interesa por su relación con el grupos.

3) un estudio más detallado acerca de este tema, sobre el que no cabe extendernos demasiado aquí, se puede ver en ESPADA, A., "El mundo como vertiginoso de Dios uno y trino, según san Agustín", en Est. Agust. 1 (1974) 461-477. En cambio, Roland-Gosselin presenta una síntesis bastante en la nota 35 de sus comentarios al De nat. boni, de la edición de Desclée de Brouwer mencionada en bibliografía, 1949, p.

III.

De mor. Eccl. Cath. 2. Cf. también De Gen. ad litt. imp. liber 16, 59 in fine.

De civ. Dei X, 12, 3.

16) Gen. V, 11.

De ord. I, 1, 1.

Para un análisis más detenido de este aspecto, véase, por ej.,
BACHMANN, J., "El orden del amor. Esquema de la ética de san Agus-
tín", en Aug.XIX (1977) 221-228, primera parte.

17) De lib. arb. I, 6, 15.

18) Retra. Praed. lan. 22, 27.

De civ. Dei VII, 30 in fine.

19) Cf. De Gen. ad litt. IV, 5, 11, donde Agustín ilustra este punto
con el ejemplo del color: de tal suerte fueron ordenados los cuernos
de los animales que son coloreados, porque la razón de los colores que ha-
berían de ser distribuidos a cada género de cuernos, está en la Sabi-
dura divina.

20) In. in Ps. 29, 2, 10.

21) Cf. De Trin. VI, 10, 12.

22) Entre ellos, se puede contar, además de los ya citados, De Gen.
ad litt. IV, 3, 7 in fine; De nat. boni 21; De Trin. III, 9, 16.

23) De Gen. ad litt. IV, 4, 8.

24) Cf. Conf. XIII, 9, 10 in principio.

25) Por cierto, cuando se afirma que el Espíritu es lazo entre Dios
y la creación, se debe entender lazo ad extra, de manera abismalmen-
te distinta, entonces, de como lo es en el seno de la Trinidad. Cf.
Ch., op. cit. (véase Introducción, nota 1), cap. 5, passim.

26) De vera rel. VII, 13.

De civ. Dei XI, 27.

Retra. XI, 28.

De Gen. ad litt. V, 21, 42.

De civ. Dei XII, 5.

32) la expresión es utilizada por PINES, S., "Saint Augustin et la théorie de l'impetus", en Arch. Hist. Doctr. Litt. M.A. XLIV (1969) n. 7, si bien el autor se limita allí al impetus tal como se da en el plano estrictamente físico y no ontológico.

33) De imm. an. 8, 15.

34) Contra Faust. Man. 40, 46.

37) De Trin. serm. III, 7, 21.

3) Cabe subrayar aquí que, si bien las cosas vienen del Amor creador de Dios, se sostienen sobre él y lo expresan, el amor ontológico del ser habla ahora es aquel con el cual las cosas "corresponden" al ser. 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 mísero grado, los entes se dirigen hacia su respectiva plenitud, porque es en 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.

35) De civ. Dei X, 1 in principio.

36) Conf. XIII, 9, 19.

38) PINES, S., "Et impetus est cor nostrum. Amen!" por una lectura agostiniana", en Aug. XIII (1968) p. 354. Subrayado del autor.

39) De. in Ps. 79, 2, 10 in fine.

43) De Gen. se litt. IV, 3, 7 in principio.

44) De civ. Dei XIX, 12, 3.

45) Dea. XII, 13, 1.

46) BOUAFI, H., "Pax, tranquillitas ordinis", en La Ciudad de Dios, XLIII (1964), núm extraord.: Estudios sobre "La Ciudad de Dios", II, p. 3. Subrayado del autor.

47) No se por tantos artículos interesantes al respecto es el de

48) BOUAFI, H., "La ordenación del universo según san Agustín (ennoventera)", en Aug. XIX (1974) 31-47.

II. EL PESO EN LA NATURALEZA

1. El peso en lo inanimado

a) Antecedentes históricos e innovación agustiniana

"Aristoteles, Platonis discipulus, vir excellentis ingenii [..], multos facile superans, sectam Peripateticam condidisset, [..] plurimosque discipulos praeclara fama excellens, vivo adhuc praeceptore in suam haeresin congregasset..". (1)

Aun cuando este pasaje está inserto en un contexto donde Agustín justifica su preferencia por los platónicos, revela que admiraba al Estagirita. Ciertamente, dicha admiración estaba avelada por un conocimiento al menos indirecto de la doctrina aristotélica; por ejemplo, sólo nos consta que el hiponense leyó en su juventud las Categorías, aunque haya accedido a ellas a través de comentaristas: como se sabe, lo más probable es que las haya leído en la traducción de Mario Victorino, a la que éste adjuntó la de la Isagoge de Porfirio. Además, en sus Confesiones, el Santo menciona la veneración que los hombres doctos de Cartago le hacían de la obra de Aristóteles (2). Por otra parte, se debe tener en cuenta no sólo la vigencia que continuaba teniendo la autoridad del Estagirita, sino también la propagación del pensamiento estoico, en los centros y la época en que Agustín vivió. Y sucede, además, que, en el campo de la Física, particularmente en el del tema que nos ocupa, los estoicos retomaron y desarrollan, en especial, las teorías aristotélicas (3). Aristóteles expone su doctrina sobre lo pesado y lo liviano en varios lugares de su obra, pero más exactamente y de manera más elaborada en el libro IV del De caelo. De manera 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.

Ahora bien, sin entrar en interpretaciones más afinadas, se pue-

e) En el primer del De caelo IV, especialmente, de los capítulos 1 a 4, encontramos algunas afirmaciones, que sólo pretenden ser muy generales: 1) En cualquier lugar, Aristóteles relaciona lo pesado y lo liviano con el movimiento espontáneo, impulso o inclinación que constituye la forma de realidades que hoy llamaríamos "naturales" e inanimadas. 2) Así, en este tema, una suerte de polarización: lo pesado es un movimiento que es una inclinación descendente; lo liviano es un movimiento ascendente.

3) Es por sentido que la dirección del movimiento natural de un ente de cierta especie es siempre la misma. Y ello obedece a que cada especie tiene su lugar propio: la relación entre lo pesado y lo liviano, y los lugares, es inescindible para el Estagirita.

Es evidente, además, que Aristóteles concibe el peso como una suerte de motor, ya que engendra un movimiento.

4) 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.

5) Insiste, por ende, en lo pesado y lo liviano como algo intrínseco al ser de esas realidades naturales e inanimadas, en cuanto que es principio del movimiento de las mismas.

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

7) Menciona la contraposición del peso -como movimiento natural y, por ende, espontáneo- con el movimiento violento, que puede impedir o obstaculizar el primero.

Como veremos, lo central de cada una de estas afirmaciones, reaparece en el planteo agustiniano del concepto de pondus en los entes naturalizados, con arreglo a la física clásica y tradicional que el Santo, y seguramente sus contemporáneos, manejaban.

En efecto, anotábamos en el punto g) la esoterización fundamental que establece Aristóteles de lo pesado y lo liviano como movi-

nientos espontáneos, impulsos o inclinaciones. Respecto de este punto, basta recordar la definición agustiniana de pondus que aparece en Enarrationes 29, 2, 10: "impetus quidam cuiusque rei, velut conantis ad locum suum", donde el carácter esencialmente dinámico del peso está dado, obviamente, por el término "impetus" y, en cierto sentido, también por "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 el pasaje también visto de Conf. XIII, 9, 10, ejemplifica esta polarización o bidireccionalidad con un caso al que, por lo demás, el Estagirita suele recurrir: "Ignis sursum tendit, deorsum lapis".

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 emicentem etiam ipsius aeris naturam velle transcendere, quis non sentiat? Quandoquidem si ardentem faculam capite deorsum quisque teneat, nihilominus flammae crinis ad superiora contendit [...] sicut terrarum ponderibus at aer et aqua cedit, ut ad terram perveniant: sic aquarum ponderi, et ipse aer cedit, ut vel ad terram vel ad aquam perveniat". (4)

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, y como ya se ha anticipado parcialmente en el paso de Conf. XIII, 9, 10, todos los entes "ponderibus suis aguntur, loca sua petunt". Pero, en las obras del

iponense, esto se hace particularmente evidente en el caso que ahora más nos interesa, 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..". (5)

Por otra parte, es muy frecuente en Agustín recurrir al ejemplo del agua y del aceite y sus respectivos pesos, tomados de modo relativo. Aristóteles aborda también el tema de lo pesado y lo liviano en términos relativos, pero extiende su tratamiento a una comparación entre los cuatro elementos primordiales. Esto último se explica en cuanto que en el De caelo expone un aspecto de su cosmología, campo que en su época constituyó un interés prioritario para el hiponense.

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 pasajes (6) el doctor de Hipona alude al ímpetus como aquello que mueve a los entes inanimados, tema en el que, por el momento, no insistimos porque será retomado luego.

Ahora bien, tal vez el punto más importante de la noción aristotélica de peso como posible antecedente 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 fin:

Ἐὶ οὖν εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ κάτω κινητικὸν μὲν τὸ βαρυντικὸν καὶ τὸ κορυψτικὸν, κινητὸν δὲ τὸ δυνάμει βαρὺ καὶ κοῦρον, τὸ δὲ εἰς τὸ εὐτεὲς τόπον κέρεσθαι ἕκαστον το εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος ἔστι κέρεσθαι". (7)

Este pasaje ha suscitado las más 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'est pas empêché,

il se meut ju qu'à ce qu'il occupe ce lieu d'une manière actuelle; la privation dont il était affecté prend alors fin, et le mouvement cesse". (8)

Así, reencontramos ahora aristotélicamente formulada en lo físico la concepción de Agustín -que anticipáramos desde el punto de vista metafísico- sobre el peso como un movimiento del ente hacia el esse, es decir, hacia su plenitud ontológica. Veíamos que, en Agustín, la privación del lugar propio origina un desasosiego, una inquietud que cesa precisamente cuando se alcanza dicho lugar, asignado para los entes de cada especie en el Ordo universalis. Si bien el Santo confiere a términos como pondus, locus, quies, etc. un significado más amplio y más profundo que el que tienen sus posibles equivalentes en Aristóteles, también en Agustín éstos aparecen en el plano físico y, tal vez, con mayor claridad en éste que en los demás órdenes en que los aplica. Así se puede observar en la última cita de la Ep. 55: ".. corpus nititur pondere, sive deorsum versus, sive sursum versus, donec ad locum quo nititur veniens conquiescat". El cuerpo "descansa", o sea, cesa en su movimiento, porque cumple así uno de los requisitos de su gênos, vale decir, actualiza la esencia de su especie.

De este modo, se hace evidente en el plano físico, lo que decíamos en el metafísico sobre la relación del segundo elemento de la tríada ontológica agustiniana, la species-essentia-forma, con el tercero de ellos, el ordo-pondus. Esta es la razón por la que Agustín insiste en el peso como algo intrínseco también al ser de los entes materiales, tal como lo hace Aristóteles en su planteo cosmológico, según anotábamos en el punto f).

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 a la tesis agustiniana de la lex aeterna divina, que regula -desde dentro- aun el movimiento de los cuerpos inanimados:

".. sicut autem secundum corpus, si ponderis sui ordinem erant, inferiora sunt omnia graviora.." (9)

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 eorum quoque rerum ordinem divino subditum imperio, latere nos potius, quam uniterritatis deesse naturae". (10)

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 en el ámbito físico, porque antes el pondus es una suerte de trascendental. Y, en cuanto tal, forma parte también del ser de los entes inanimados. Preciso posible -sólo posible- que el hiponense haya elaborado su doctrina del peso a partir de lo que lo pesado y lo liviano significan para la física de raíz aristotélica. Sea de ello lo que fuere, hay que reiterar que no se intenta sostener aquí una influencia determinante de Aristóteles sobre nuestro autor, ni mucho menos. Sólo se ha tratado de mostrar que, en un autor 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, sólo a la tradición cultural en la que Agustín se formó. Precisamente en el próximo ítem intentaremos desmenujar una posible objeción a esta última tesis, a propósito de un aspecto importante del tratamiento agustiniano sobre el pondus de lo inanimado.

b) El pondus físico como motus natural, y el impetus como violento.

"-Regas ergo motum quo movetur lapis, motum esse lapidis?

Regue enim illum dico motum quo cum nos movemus, vel aliqua vi aliena movetur, veluti cum in caelum iacitur, sed cum quo ad terram motu quo vergit et cadit.

-Non equidem nego motum quo ite ut dicis inclinatur, et una petit, motum esse lapidis, sed naturalis". (11)

Así pues, en la perspectiva agustiniana, es motus naturalis, por tanto, el movimiento que lleva hacia abajo a una piedra librada a sí misma, ya que actuando así, sigue el Ordo universalis, que también él, naturalis, en cuanto que las modalidades de la Naturaleza expresan la lex aeterna de Dios. Esta "obediencia" conduce a la piedra -cuerpo terreno- al lugar de su reposo, es decir, a la tierra. Con ello, cumple su esencia, ordenándose en su especie.

Ahora bien, como ya se vio, los pesos son de dos clases, y, para cada ente físico, la dirección de su pondus -sea éste ascendente o descendente- está dada por las determinaciones de la especie a la que pertenece. Por ejemplo, una masa ígnea tiende siempre hacia arriba; no así un cuerpo terreno, la dirección de cuyo movimiento natural es ineluctablemente descendente. Señala Agustín a continuación:

"... in potestate non habet lapis cohibere motum quo fertur ferius."

Y, en el De civitate Dei, se lee:

"... non necesse est [.] ut terrena corpora naturale pondus vel in terra teneat, vel cogat ad terram". (12)

Hasta aquí, parecería que nada nuevo aportan estos textos a lo que ya se dijo. Sin embargo, san Agustín aborda también en esos lugares, respecto del pondus de lo inanimado, un problema en el que disienten Platón y Aristóteles: la relación masa-peso.

En efecto, el Ateniense había tratado esta cuestión en el Timeo 30-64a. Allí, luego de relacionar lo pesado con lo bajo, se refiere Platón a la proporción directa "a mayor masa, mayor peso", entendiéndose por este último el movimiento exclusivamente descendente; así como la proporción correlativa "a menor masa, menor resistencia al impulso violento", es decir, al movimiento contrario al natural. (13). Aristóteles objeto explícitamente la primera proporción mencionada (14).

El Estagirita reacciona contra el principio que sostiene absolutamente que "a mayor masa, mayor peso", en nombre de lo que la experiencia nos enseña: una gran masa de fuego no es más pesada que una pequeña de tierra. Lo que él, en cambio, sugiere es sólo que una mayor masa acelera el movimiento propio del ente de una cierta especie. Pero si tal movimiento no es descendente -que es lo que tanto él como Platón entienden por "pesado"-, la mayor cantidad de masa no lo vuelve hacia abajo; al contrario, lo hará ascender con mayor velocidad. Esto es lo que ocurre en el caso del fuego, traído a colación con el agua: cuanto mayor es una llama, más rápidamente se eleva.

Esta diferencia de opiniones radica en que, al presentar el tema de lo pesado y lo liviano, Platón se apoya en la constitución de lo material y en la semejanza o desemejanza entre distintos tipos de materia; en cambio, Aristóteles apela a las nociones de movimiento, lugar, forma, acto y especie. Es decir, mientras el primero intenta describir el problema de lo pesado y lo liviano recurriendo a la materia, el segundo lo hace pensando, sobre todo, en el orden cósmico.

Por esta razón fundamental el planteo agustiniano del tema tiene más resonancias aristotélicas que platónicas.

Sin embargo, un texto de san Agustín podría hacernos vacilar, porque, al parecer, coincide con el planteo platónico:

"... si ex alto dimiseris, quamquam simul duos lapides dimiseris quantitatis, citius quidem maior ad terram pervenit". (15)

Pero sucede que esto sólo aparentemente abona la tesis platónica: parece que Agustín no adhiere al principio "a mayor masa, mayor peso", al menos tal, sino que se limita a observar que es mayor la velocidad de caída de la piedra más grande. Y, en el fondo, esto es más conforme con el modo aristotélico de ver el problema. No obstante, el otro pasaje que quizá consiga zanjar la cuestión. Tal como se vio, el término "pondus", en Agustín, puede indicar tanto un movimiento de dirección descendente como ascendente, mientras que, para Platón, el término indica siempre el movimiento hacia abajo. Ahora bien, cuando san Agustín se refiere al movimiento descendente, no usa el genérico "pondus" sino la palabra "gravitas", que indica en él, específicamente,

el pondus que tiende a lo inferior. En efecto, a continuación del texto citado del De civitate Dei XIII, 18, consigna nuestro autor:

"Nam cum terrenorum corporum, sicut onera in gestando sentire consuevimus, quanto maior est quantitas, tanto maior est gravitas, ita ut plura pondo quam pauciora plus premant".

Así pues, no se reencuentra en el hiponense el principio platónico absoluto de "a mayor masa, mayor peso" -tomando ahora agustinianamente por "peso" el movimiento tanto de lo pesado como de lo liviano-, sino que sólo sostiene que cuanto mayor es la cantidad o masa de un cuerpo terreno -no ígneo, por ejemplo-, mayor es su gravitas. De esto se desprende que mayor será también la velocidad de caída de tal cuerpo. De modo que estas afirmaciones agustinianas no hubieran encontrado oposición en el Epicurista, según lo que éste enseña en el De mundo, porque, al señalar primero la especie del cuerpo del que se trata, Agustín cancela lo absoluto del principio platónico que Epicuro rechazaba. Precisamente por su pertenencia a una forma especie dada, el pondus de ese cuerpo tiene una orientación dinámica ya determinada, que su mayor cantidad o masa no hace sino acentuar. En otras palabras, dicho cuerpo tiene un motus naturalis establecido que, antes que vincularse a su tipo de materia, se relaciona con su locus propio.

Ahora bien, por otra parte, este movimiento natural se opone directamente al impulsus o ictus, que es siempre un impetus violento. Como ya se sugirió, el primero constituye una suerte de vis impressa en el ser intrínseco del ente y, por eso, se trata de una fuerza espontánea; el segundo, en cambio, remite a una vis aliena. En efecto, el texto recién citado del De quant. animae continúa diciendo:

"... lege naturale cedunt pondera minora maioribus, non modo cum ad proprium locum suoapte nutu feruntur, ut humida et terrena corpora in ipsius mundi medium locum qui est infimus, rursus aëria et ignea sursum versus; sed etiam cum aliquo tormento aut iactu aut impulsu aut repulsa, eo quo non sponte ferrentur, vi aliena ire coguntur".

Aquí, además de presentar una confirmación de su acuerdo básico con la referencia aristotélica del peso al lugar-, san Agustín tra-

ta el caso del impulso violento, o sea, el contrario al natural, en el movimiento de los cuerpos. Seguidamente examina en este texto las relaciones de oposición entre el caso como movimiento natural y el impulso que, con violencia, puede imprimírsele mediante una impulsio. No se pasará revista ahora a dichas consideraciones —para las que nuestro autor toma como ejemplo el de dos piedras de diferente tamaño—, ya que ellas no aportan ningún elemento definitorio para el tema que nos interesa. Lo que sí puede importar es la conclusión a la que el Santo arriba y que cabe sintetizar así: el pondus natural y el impetus violento son, quod tenentur ad alie, dos factores independientes, cuya suma iguala la fuerza propulsiva del tormentum. De ahí que hayan de ser tenidos en cuenta ambos por igual. Por eso, el pasaje que nos ocupa se cierra del siguiente modo:

"Quae cum ita sunt, id est cum minora, ut dictum est, pondera maioribus cedant; multum tamen refert quanto in sese agantur impetu: nam si maiore impetu minor [lapis], velut vehementi liquo tormento emissus infligatur maiori vel laxius iaculato, vel iam languescenti; quamvis ab eodem resiliat, retardat illum tamen aut etiam retro agit pro modo ictuum atque ponderum". (16)

Respecto de la elaboración agustiniana del tema del impetus o fuerza propulsiva de un proyectil, en relación con la propia del pondus natural de un cuerpo, es interesante la posición de Pinès, quien, en su artículo ya citado en nuestro capítulo anterior, presenta la hipótesis de que tal doctrina fue tomada por san Agustín de Porfirio, aunque sin localizar definitivamente el texto porfiriano que sirvió de fuente al hiponense (17).

Sea de todo esto lo que fuere, importa el hecho de que, en lo inanimado, el pondus agustiniano se revela como una de las dimensiones más determinantes de esta clase de entes. Una vez más, ello se pone de manifiesto en la conexión que este concepto tiene con los de motus, locus, essentia, ordo, quies; en definitiva, con el ser. De ahí que el carácter ontológico de la noción de peso reaparezca también, con particulares modalidades, en el dominio de lo animado.

) El peso en lo animado.

a) El ordo-pondus vegetativo.

Inmediatamente a continuación del último texto que hemos citado, Agustín habla del peso en los animales. Según lo que sostiene allí, este tipo de peso seguiría, aparentemente, las leyes que gobiernan el de los cuerpos terrenos; entre ellas, la de la mencionada proporción "a mayor peso, mayor gravedad" que rige en tales cuerpos inanimados:

"... vide nunc eas quae dicuntur in animalibus vires, utrum rationi huic congruant: nam corpore omnium animalium qui negat suo pondere praedita?" (18)

Sin embargo, este pasaje puede resultar equívoco. De hecho, aunque parece introducirnos en el tema que ahora nos ocupa, una lectura atenta revela que no aborda el problema del pondus proprio de los seres animados. En efecto, nótese que comienza mencionando los viros de los animales -"in animalibus vires"-, pero esta última palabra latina hace alusión a la intensidad, no a la orientación de un movimiento, que es lo más importante en el concepto agustiniano de peso. Por otra parte,

que efectivamente se consigna después el término "pondus", aparece relacionado con los animales, pero sólo en cuanto que éstos tienen también cuerpos -"corpore omnium animalium"-. Ahora bien, en la perspectiva agustiniana, los pondera propios de los seres animados no radican en sus cuerpos, sino en sus animae. Así, el pasaje continúa diciendo:

"quod pondus nutu animae actum, quo inclinaverit, multum valet magnitudine propria".

Este indica que, si bien la intensidad del peso en el ente animado puede depender de la magnitud que éste tenga, la orientación del pondus proprio depende siempre del alma. Pero, en este último texto, la orientación queda indeterminada, como se advierte en la expresión "quo inclinaverit". Dada la íntima relación entre los conceptos de pondus y locus, cabe preguntar, entonces, hacia dónde son conducidos los seres animados por sus respectivos pondera. En otras palabras, ¿cuál es el locus que les es propio y que constituye su bien y, por ende, su

quies?

Ante todo, es menester distinguir entre los seres animados de vida vegetativa y los que tienen vida animal. Nos ocuparemos primero del dominio de lo vegetal, o sea, de lo que carece del más complejo nivel vital sensitivo:

"quid? arbusta omnesque frutices, quibus nullus est sensus ad vitandam manifesta motione perniciem, nonne ut in auras totum culminis germen emittant, altius terrae radices affigunt, et alimentum trahant, atque ita suum quodam modo esse conservent?" (19)

Agustín caracteriza aquí como movimientos de los seres vegetales tanto el ascendente de lanzar al aire los extremos de sus brotes, como el descendente de hundir sus raíces en la tierra. Con todo, poco importa esta ambivalencia, ya que ninguno de los dos constituye, por sí mismo, el peso propio de lo vegetal, aunque ambos por igual obedecen a él. En efecto, como anticipábamos, el pondus de los seres vegetales, en cuanto animados, radica en el anima, y consiste, para decirlo brevemente, en lo que impulsa a la autoconservación, es decir, a la permanencia del ser. Él mismo lo sugiere con la expresión "ita suum quodam modo esse conservent" del último pasaje. De tal manera que el pondus de un árbol lleva a éste a expandirse en varias direcciones, porque lo conduce siempre a un locus que no es espacial, aunque también se traduzca en lo espacial. Dicho "lugar" radica en la plenitud del ser vegetal que, según su especie, le corresponde. Así pues, también en este nivel se manifiesta el pondus como amor o appetitus, es decir, como impetus natural hacia el esse:

"... si arbores essemus, nihil quidem sentiente motu amare possemus, verum tamen id quasi appetere videremur, quo feracius essemus uberiusque fructuosae". (20)

El florecimiento y la fructificación son la quies propia del ser vegetal, ya que en ellos consiste su telos y su bien. El árbol o la plantaenden, pues, a conservar su ser unitario, su paz corporal que es su salud, porque aspiran a la plenitud según el ordo que les incumbe (21). Por otra parte, también en este dominio el orden o peso se relaciona con el ordo universalis, insertándose en él. En efecto, en la perspectiva agustiniana, la ley eterna con la que Dios dispone el orden cósmi-

no cumple inexorablemente en todo lugar y todo tiempo. Preociendónos ahora del problema de si la creación de las especies por parte de Dios continúa o no en el tiempo, lo cierto es que los pondus respectivos de esas especies siguen siendo las fuentes de los movimientos propios de cada una de ellas. Y, según veíamos al referirnos al aspecto ontológico, tales movimientos o cambios -también los propios de las especies vegetales- se ordenan para converger en Dios como imán terminal. De este modo, ejerciendo una de las formas de su Providencia, Él: "Provet itaque occulta potentia universam creaturam suam, eoque motu illa versata, [...] dum circumeunt sidera, [...] dum vireta pullulant, suaque semina evolvunt, dum animalia gignuntur, varietique appetit proprias vitas agunt..". (22)

Agustín adapta así al esquema cristiano, en el que se encuadra toda su doctrina, una idea de raíz ambrosiana estoica. Según los estoicos -aunque es evidente que el Santo sigue en este punto-, la fuerza creadora racional, que todo lo dispone hacia lo mejor, determina también el desarrollo de los seres vegetales. El crecimiento de éstos se da en virtud de la compenetración total de los elementos del universo, y aun en su desarrollo el ente vegetal subsiste en su individualidad (23) y al menos según las pautas generales de su doctrina. Los estoicos establecían un salto cualitativo bastante pronunciado entre el nivel vegetativo y el animal, tal como lo asegura Pohlenz:

«...perfino l'animale piú basso differisce dalle piante per il fatto che assolve da sé il compito di mantenere in vita l'organismo e di promuoverne la crescita, mentre nelle piante a ciò provvede la forza naturale universale". (24)

También para nuestro autor, como se verá, el pondus de la vida animal, en cuanto motus hacia el esse, asume formas más elevadas y complejas. No ha de sorprender si recordamos que, en la acepción agustiniana, el "peso" que corresponde a todo el dominio de lo animado radica en el esse y que la de los animales presenta una complejidad mucho mayor que la de los vegetales, al sumársele el nivel de lo sensitivo.

) El creo-pondus animal.

En este nuevo nivel de lo animado, el pondus está ordenado

presencia en el ser. En el presente caso del animal, este pondus en la existencia se traduce como instinto de conservación. De cierto, dicho instinto —que es el nombre genérico— en este ámbito— es inherente a todos los miembros de la clase, con el nombre, en cuanto que éste pertenece también al animal:

"...animales omnes etiam irracionales, nullum datum non est, ut eis cogitare, ab imperio dabo abis usque ad exigentiam rationis, sed ut se servent, atque ab hoc inferriam fuerit, ut dicitur naturalis pondus conservandi" (15)

Por lo tanto, el nombre, pues, con que idea que cubre, se subraya, en el texto, con el objeto de referirlo en el próximo capítulo: Agrupados en el capítulo de asegurar la propia existencia a "animalia" el hecho de que tiene presente entre ellos, en el lugar lugar, el nombre, se pone de manifiesto en el recursivo "etiam" con el que se refiere decierto a los animales irracionales.

Por lo tanto, el velle esse que implica siempre el pondus es un esse que se determina; en otras palabras, es, por parte del ente, un querer ser dentro de los límites señalados por su género y especie. Y la primera determinación del género de lo animado es la vida. Así, el pondus animal asume la modalidad primaria del velle esse correlativa de rehuir la muerte. Como dice en la concepción aristotélica es esencialmente una fuerza motriz que impulsa al animal originando estos movimientos fundamentales a los que se refiere el texto cuando y también este otro:

"...etiam in animalibus quasi diversa ratio moveat, quod quodammodo vitae cum sensu appetendi quae recurrentur, aut, vitandi contraria." (16)

Bien, el pondus del animal lo hace apetecer la vida, de modo que en las determinaciones del género de lo animado al que pertenece, pero debe adecuarse también a su especie, ya que, como en los entes, el ordo-pondus, en cuanto tercer ternario, se articula con el segundo: la species. Así, con arreglo a su especie, quodammodo del animal lo hace apetecer cierto tipo de vida: la sensible. Por eso,

"...enim necesse est, ut animalia appetant vitam et quod secundum

sensum eius est amaremus.." (27)

El bien del animal, o sea el locus ambicionado, lo que constituye su quies, es la satisfacción de sus instintos. Y todos ellos se unen en el de la conservación y expansión de su ser vital. Los estoicos habían tratado extensamente esta cuestión, sosteniendo que todo animal, por el sentido interior que le confiere su pertenencia a tal especie, tiene desde su nacimiento una cierta percepción de sí mismo, que llamaron συνέσις. Esta suerte de representación del propio ser está acompañada por una atracción, denominada συνέσις,

consciente en el intento de conservar íntegro y desarrollar el ser propio. De esta manera justificaban la diferencia esencial, señalada en el punto anterior, que ellos veían entre el ser animado y el vegetativo y el συνέσις tiene también la percepción de sí mismo, todo animal siente atracción hacia lo que pertenece a su ser—hacia sus hijos—, y hacia lo que coadyuva a conservarlo y producirlo, así como tiene también el impulso a evitar lo contrario (28).

Como ya apuntamos, Agustín se apropia de la perspectiva estoica sobre el particular, para integrarla a su concepción sobre el pondus en el animal, en cuanto appetitus hacia el esse. A tal punto es evidente esta influencia que el Santo utiliza las mismas expresiones estoicas:

"Namque aliud est quo videt bestia, aliud quo ea quae videndo sentit, vel vitat vel appetit; ille enim sensus in oculis est, ille autem intus in ipsa anima; quo non solum ea quae videntur, sed etiam quae audiuntur, quaeque caeteris capiuntur corporis sensibus, vel appetunt amplius delectata et assumunt, vel offensa devitant ei remanent". (29)

En vez, estos dos movimientos fundamentales generados por el sensus animal, abarcan un amplísimo espectro de modalidades según la familia de la que se trate. La admiración de nuestro autor ante tal variedad va más allá del mero interés que guiaba a los estoicos en sus observaciones. En efecto, ellos aspiraban a precisar los límites entre la vida psíquica animal y la humana, con el objeto de finiquitar de valorizar esta última (30). En cambio, parecería que el hipocrieta, si bien marca el salto cualitativo entre instinto y razón,

otorgara al primero la cualidad de maravillar:

".. sicut multa mira ante oculos nostros de apibus vera sunt, longe tamen ab aialusmodi irrationabilium animantium, quarvis mirabili sensu, distere rationem que non hominibus et pecoribus, sed hominibus superiis perit. (31)

Por otra parte, recordemos que el ordo-pondus, como tercer e elemento de la triada ontológica, está vinculado inescindiblemente también con el primero, es decir, con la unidad. En el ámbito de la vida animal, dicha vinculación se da en cuanto que el pondus, como instinto de conservación, mantiene la unidad del animal individual:

"Quid membra cuiuslibet animantis ac viscera et quidquid est eorum e quibus constat? Certe si unitatis patiantur divortium, non erit animal". (32)

Tampoco ha descuidado san Agustín tratar, en este ámbito, la inserción del ordo-pondus en el Ordo universalis. Más aún, ha insistido en el tema, puesto que, de un lado, señala la satisfacción del instinto de conservación como un bien suficiente para el ser dotado de vida animal (33). Del otro, sale al cruce de quienes reprochan a Dios la creación de especies animales cuyos nondera —es decir, cuyos instintos— resultan perjudiciales para el hombre, en estos términos:

".. quidam haeretici non viderunt: quia ego in casibus huius fragilemque mortalitatem, tam de iusto supplicio venientem, quam ei non conveniunt, plurima offendunt; sicut ignis, aut frigus, aut fera bestia, aut quid huius modi. Ite attendunt, quam vel in suis locis naturisque vigeant, pulchroque ordine disponantur". (34)

Como se señala un poco más adelante en este texto, aun el veneno de la serpiente puede ser utilizado en beneficio del hombre. Pero sin duda es un beneficio para la conservación de tal animal, que forma parte, además, del armónico Orden universal.

En síntesis, llevada por su impetus natural, una piedra no puede dejar de ir hacia un locus físico inferior. Guiado por el pondus que le es propio, un árbol se expande hacia arriba, hacia abajo, o hacia donde lo lleve el impulsus de alcanzar la perfección de su especie. Y, signado también por su "peso", el animal busca su conse

varios momentos, mediante formas inclinativas inalterables en el tiempo, perfectamente determinadas para la especie.

También el hombre contendrá con la fuerza motriz de un pondus que busca la plenitud de su ser. Pero, a diferencia de los demás entes naturales, no está provisto de un peso cuyo orientación esté ya íntegramente inculca. En tal indeterminación radicará una de las claves de la filosofía que, según la perspectiva agustiniana, pasa-

Notas al capítulo II

1) De civ. Dei VIII, 12.

2) conf. IV, 16, 28 in principio. Dos párrafos más adelante, hay una interesante expresión de Agustín sobre el valor de la cultura adquirida por él en la juventud: "Nam quid mihi proderat bona res non attenti bene?". Aunque esto no hace a nuestro tema, señalamos al pasar que es frecuente insistir en el supuesto desdén de san Agustín por las artes liberales aprendidas. Creemos que esta interpretación es equivocada, ya que lo que el Santo rechaza es el concederles un valor terminal y absoluto, en lugar de instrumental. Pero afirma, como se ve, la bondad intrínseca de dicha cultura en cuanto tal.

3) 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, emper, y considerando lo que nos interesa -es decir, lo que puede haber incorporado 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. Sin embargo, es interesante señalar que, en el último texto aludido, aparecen, significando el peso, los términos $\beta\acute{\alpha}\rho\omicron\varsigma$ y $\xi\omicron\upsilon\eta$. Aristóteles había usado el primero en De caelo IV, 1, 307b.

4) De Gen. ad litt. II, 3, 6.

5) Ep. 55, 10, 18. Por lo demás, la elaboración del problema del locus en sentido estricto, o sea, espacial, como categoría del ente material, es bastante extensa, ya que este tema, en Agustín, es correlativo con el de la inmaterialidad divina, en el que insistió mucho por razones polémicas. Así, por ej., se lee en el Sermo 52, 17: "Etenim locis corporalibus non tenentur nec occurrunt nisi corpora. Ultra locos corporales est divinitas.". Cf. también Ep.

137, 4 y De Gen. ad litt. XII, 32, 60 in principio.

6) Cf. De lib. arb. III, 1, 2.

7) De caelo IV, 3, 310b.

8) DUHEM, P, Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic, tome I, Paris, 1959, pp. 208-209.

9) De Gen. ad litt. XII, 34, 66.

10) ibid. V, 21, 42.

11) De lib. arb. III, 1, 2 in principio.

12) ibid., in fine y De civ. Dei XIII, 18.

13) Cf. Timeo 63 d.

14) Cf. De caelo IV, 2, 308 b-c.

15) De quant. an. 22, 37 in principio.

16) ibid. in fine.

17) PINÈS, op. cit. (véase cap. 1, nota 34), pp. 18-19.

18) De quant. an. 22, 38.

19) De civ. Dei XI, 27.

20) ibid. XI, 28.

21) Se podría citar aquí esta expresión que extraemos de un texto del De musica:^{V, 17, 56} a ninguna naturaleza le falta, para ser lo que ella es, que "appetat unitatem sui que similis in quantum potest esse connectur, atque ordinem proprium vel locis vel temporibus, vel in corpore quodam libramento salutem suam teneat". Sin embargo, no nos apoyamos en este pasaje, porque es discutible. Lo reproducimos según la edición de Desclée, que sigue el texto de Migne. Pero, en nota al pie, esta edición advierte sobre una variante: tanto la editio desiderii Erasmi, Basilea (1529), como las editiones Lovanienses (1577, etc.), dan "incorporeo quodam libramento" en vez de lo subrayado arriba. Obviamente, si se siguiera esta última lectura, el texto no

udirlo al Sabito del que ahora nos ocupamos.

2) De Gen. ad litt. V, 20, 41.

3) Cf., por ej., SVF II, 708-735, esp. 712-713.

4) POHLENZ, H., La Stoa. Storia di un movimento spirituale, tomo I, trad. O. de Gregorio, Firenze, 1967, p. 103.

5) De civ. Dei XI, 27 in principio.

6) De Trin. III, 9, 17.

7) De civ. Dei XI, 28.

8) Cf., por ej., SVF II, 54, esp. 714-737, 852 y 988. El 724 se puede comparar, según Pohlenz, con CICERÓN, De natura deorum II, 129.

9) De lib. arb. II, 3, 8.

10) Cf. POHLENZ, H., op. cit., tomo I, p. 104.

11) De gestis Pel. 6, 18. Cf. también Contra Faustum Man. XXI, 12 y 13.

12) De ord. II, 18, 48.

13) Cf. nota 27.

14) De civ. Dei XI, 28.

III. EL PONDUS ET EL HOMBRE.

"Pondus meus, amor meus."

El pondus humano desde su sujeto.

a) Definición, significación y relevancia del peso en el alma humana.

El examen del concepto de pondus en la naturaleza reveló que, en cualquiera de los niveles de ésta, aquella noción aparece siempre vinculada a las de movimiento, lugar, orden y fin. Esto se reitera, aunque en una nueva y más compleja clave, al pasar al ámbito de lo humano.

Esa nueva complejidad comienza a explicarse, si recordamos que, en todos los seres animados, el pondus radica precisamente en el apetitus. Y así como vimos que ésta suma perfecciones al pasar de los seres vegetales a los animales, veremos ahora que, al pasar de los animales irracionales al hombre, el salto cualitativo es aún mayor. Para anticiparlo brevemente, el pondus o apetitus específicamente humano ya no será el propio de un alma informada y guiada por la vida puramente instintiva, sino el de un alma libre (1).

Señeros que, en cada naturaleza, el deseo es la ley que regula el movimiento y, por ello, el peso o gravitación que la atrae hacia su fin en la armonía universal. Algunas naturalezas se dirigen directamente a su locus, impulsadas por una fuerza ciega, o por el instinto. Pero hay otras, inteligentes y libres, que poseen el privilegio —o misión irrenunciable— de conducir sus deseos, eligiendo sus fines. Este es el caso del hombre. En efecto, según la tradición agustiniana:

"Pondus meus, amor meus; eo feror, quocumque feror." (2)

Amor es, pues, el peso propio del alma humana. Una es el subiectum —aquél. Pero no le ha de olvidar — el alma — el obiectum, el platónico Agustín, la esencia del hombre (3). Ahora bien, el alma eligit el objeto de su amor; de ahí que, en este nivel de

lo humano, sea total la indeterminación de la orientación del non-dus: ".. quocumque feror". Lo que el hombre no puede elegir es no amar, es decir, no anhelar nada, ya que no puede prescindir del deseo o apetito en cuanto elemento ontológicamente constitutivo de su alma. De tal manera que, por una parte, hay que reconocer la indeterminación de la dirección del peso en el alma humana, no queda así el margen de todo mecanicismo:

"Il y a une comparaison empruntée à la physique des corps et que l'on aurait grand tort de prendre au sens littéral: 'Quoi de plus semblable et de plus différent? Quid simillius et quid dissimilius?' (Conf. XIII, 7, 8). Fais cette image en son genre nous donne une idée de la physique de l'âme: l'âme suit le mouvement naturel de sa propre poussée, et cette poussée, c'est son amour. Déterminisme? Mécanisme? En aucune manière, puisqu'ici le facteur décisif loin d'être une force brute ou une donnée quantitative, est une cause consciente, une force qui s'assigne à soi-même son lieu..". (4)

Pero, por otra parte, se debe subrayar también la presencia inescapable de esta fuerza en el hombre, que le impide toda pasividad. Más aún, constituye para él un generador de energía, para organizar su alma precisamente en torno del centro de gravedad elegido y así ordenarla (5). En efecto, cuando Agustín habla de la unidad, especie y orden propios de todo lo creado, dice, en relación con este último ternario, que cualquier naturaleza:

".. ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum". (6)

Y un texto del De musica aclara:

".. delectatio quippe quasi pondus est animae" (7)

Así, el pondus del alma humana es fuente de energía y movimiento, porque la fuerza es perseguir un objeto que es el de su amor, o sea, aquello que, supone, constituirá su delectatio y el eje mismo de su vida. En un texto ya citado (8) -y que retomaremos puesto que es clave para este tema-, inmediatamente después de referirse a las tendencias de los cuerpos, señala el Santo:

... ad ea quae sunt rationis rationem, ut
veritas non mutetur". (10)

El inevitable nudo de ordo-pondus es universal: como afir-
mamos, "le désir est le marque de toute créature" (10). En hom-
bre, ese nudo -que constituye la individualidad propia de su inextinguibili-
dad- alóica es cuanto ver creado - es consciente de sí. Por eso al-
e se forma del amor. Y el amor es voluntario, en la medida en que

... que quiere habrá de ser dicho deseo, aguijando
descender existencial. Este explica en parte las siguientes ex-
... y voluntarios, que parecen singular amor y voluntad:

"Deo tantum valet in aeternis ratione libere suadere veluti
ex suo voluntatis et amoris, ut cum ordine naturae angelis
comparata, bene de se iudicabit boni homines nulli concilio
conferantur". (11)

"... et ex nonne voluntatis et amoris, ubi amaret quod
quod in aeternitate, fugiendo, amorem, postremo-
que dicitur". (12)

El amor, en el caso que nos ocupa, la dirección del ordus no
... sino que la misma alma del hombre debe detenerla,
que guíase por el anhelo de ordenarse a sí misma, para asegurar
... Solo último es que consienten, como veía-
... y el hombre (13). Pero el animal parece un norte
... que él no cuestiona y al que simple-
... el hombre, por su propio pondus, diri-
"quod dicitur fertur". La dirección puede ser descendente, si el o-
... que él se arde son cualitativamente inferiores a él; pe-
... ascendente, si éstos son superiores a él. Por
... hombre será descendente, si se cifra a priori
... ascendente, si tiene a

... En cualquier caso, cuando sea, una voluntad que
... también nudo. Pero, en e-
... del bien, una de vea-

... que consiste en verdad que

... que en el idem, ...

ción se... agrícola... ómica... a... as,
 aun contando con la fuerza energética de su pondus, éste puede no
 conducirlo a la plenitud de su esse. Tan abismal como la vida con-
 fiere toda su gravedad al peso del pondus humano. El de... final
 de la piedra, del árbol o de la abeja está fatalmente marcado; sólo
 el hombre puede desmentir el suyo, ya que Dios determina para cada
 ser los movimientos propios, pero deja en las manos del hombre la
 misión de conducir los suyos, después de haberle dado, también a él,
 el anhelo de alcanzar la perfección que le es dable obtener. Haga-
 mos ahora la suposición inversa; el hombre no se dispersa buscando los
 objetos que le son exteriores e inferiores, sino que una lo ontoló-
 gicamente superior. En tal caso, la dirección de su pondus será es-
 cendente, como la del águila.

Así pues, el peso del alma humana puede implicar a... una fuer-
 za que lo presiona como una fuerza que lo eleva. Accidentalmente, De-
 nis O'Brien ha indicado, en un breve trabajo, los posibles anteceden-
 tes de la expresión agustiniana "Pondus animae, propter naturam" en su bisi-
 e... (14). Acertadamente, el autor descarta, como anteceden-
 te, en primer lugar, un pasaje de la Vida de Forés, en el que Gre-
 gorio de Nysa habla del alma que vuela hacia lo alto (15), pero re-
 cuerda O'Brien, el tratado del nyseno fue compuesto hacia el 392 y
 la expresión agustiniana del peso del alma en su indeterminación direc-
 cional aparece ya en el último pasaje mencionado del De musica, que
 Agustín redactó en el 389, es decir, tres años antes (16).

En segundo término, se descarta también el eventual antecedente
 de un pasaje de Plotino, en el que éste, aludiendo al peso del alma
 humana, se refiere al "peso de su mala costumbre". De hecho, Ploti-
 no utiliza los equivalentes griegos del término "peso", inevitable-
 mente, en sentido descendente y, por ende, negativo. En consecuencia,
 el término ni Plotino constituyen antecedentes...
 del pondus humano... sólo por la

Aristóteles mismo acerca del peso, aun en el plano meramente físico, se aproxima más a lo que pudo haber constituido una fuente para el hinoense.

Una vez más, lo que importa en la noción agustiniana del peso es su carácter constitutivo del ente en cuestión. Desde esa perspectiva, pasamos ahora a estudiar el pondus del hombre como amor, a través de la sinonimia e imágen que el mismo Agustín propone para el appetit humano.

La sinonimia e imágen.

Ya hemos visto ya que el pondus específico del hombre se define como amor. Y, a grandes rasgos, mostramos que el Santo describe el amor humano con una dirección voluntaria, es decir, dependiente de la elección del sujeto que ama. Así lo sugiere, al menos, un par de textos citados, en que se asimila el amor a la voluntas (21). El siguiente pasaje puede ilustrar mejor tal asimilación:

"Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perverse malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur cupiditas est". (22)

Esto parece confirmar que, si el peso del hombre es su amor, la dirección de éste es impulsada por la voluntad. A punto que el amor se utiliza como bueno, sólo si la voluntad confiere recta a éste; e inverso, perverse, si la voluntad es perverse. Así lo vemos en el texto:

"In bono voluntas est amor rectus et in malo voluntas est amor perversus". (23)

Uno de los vocablos que Agustín emplea para referirse al amor, es "dilectio". Más aún, establece explícitamente la sinonimia:

"... quia nonnulli arbitrante aliud esse dilectionem sive amorem, aliud appetere. Dicunt enim dilectionem accipiendam esse in bono, amorem in malo. Sic autem nec in bono appetere regulariter dicuntur locuti esse, certissimum est [...] scripturas religionis nostrae, eorum auctoritatem esse-

no se actualiza, en virtud de la voluntas, en sentido descendente o ascendente. En el primer caso, el pondus es llamado tradicionalmente "aviditas"; en el segundo, "charitas". En ambos casos, el movimiento parte del cor. Cuando el locus último al que se tiende por el cor como pror o dilectio -es decir, la quies en la que encuentra su finis- es un lugar inferior al hombre, éste tiene un corazón deor-
sum; en cambio, cuando pone su telos último en lo ontológicamente superior, su cor adquiere los elms appetitatis. Aquella es como la respuesta, en el mundo donde, además, califica el cor también como pie
elms:

Quis potius recte intelligitur pror: qui cum praver est, vocatur aviditas aut libido; cum autem rectus, dilectio vel caritas. Pror enim movetur tanquam ad locum quo tendit. Pror ita movetur non in contrarium aliud est, quod sicut deest corporis, sed in delectatione quo se servat et se servare letatur". (37)

Este delecto responde siempre a la satisfacción de un appetitus: aquel de ser que, como vimos, resume el significado ontológico comune en todos los seres y, más aún, en el hombre.

e) Origen del pondus humano: la indigencia ontológica.

En la creca se perspectiva, es decir, considerado desde el hombre, el pondus es, ante todo, fuente de movimiento, pues lo pone en marcha y lo lanza a una búsqueda. Ello sucede porque el pror es, para el cor, esencialmente, un apetito, un deseo:

"Pror appetitus quidam est". (38)

Como bien, como significa primordialmente dirigir el deseo o a-
cción hacia el objeto del que se siente necessitas. Así, el dinamis-
mo del pror-pondus, aquello que lo configura como una fuerza "diligen-
te", se refiere, en último término, a la indigencia. En efecto, recorde-
mos:

"...latus omnis ad aliud est, cuius indiget quod movetur". (39)

El pror es pror en toda creatura, ello se hace parti-

como potius, y lo respaldan los datos de una filosofía:

"Sed certum videtur, quod in hoc mundo
valle ante ostium mundi est."

Et, - "sic dicitur, quod in hoc mundo est."

Por eso,

"Hinc est cui non auct". (43)

y

"Urde se fieri putat beatum, hoc auct". (44)

Pero si todo hombre ama, nuestro que todo hombre anhela la felicidad de su plenitud, es porque tal plenitud no se ha alcanzado todavía de modo completo y estable, aunque algunos hombres se hayan adelantado ya en el camino que conduce a ella. De ahí el dolor que provoca el desconcierto de no conocer el objeto amado -o no poder conocerlo para siempre-; en otras palabras, el dolor de no permanecer en el locus de la plenitud:

"Quidquid enim amamus et non habemus, necesse est tunc dolere
magis, quam ille et amare et non habere. Qui habet
quod iudicem amat, ut dicitur, et non habet, non dolere
se est ut in dolore remanet". (45)

En la percepción aprehensiva, la inestabilidad surge por la
indefinición, entonces, la primera condición de la plenitud hace
coherente a la cognición:

"E non a caso le Confessiones si usone con el vocablo
te della nobilità, della non stabilità dell'uomo: quod
quidam cor nostrum vobis significare l'insoddisfazione
presente in cui 'stiamo' e che ci sfugge mentre andiamo
necesso di uno stato ulteriore". (46)

Así pues, el rasgo específico humano, sea lo que fuere
es precedido por el appetitus universal que, en el hombre, se llama
concupiscencia, y ésta, a su vez, traduce la necesidad de tener un
señal de perfección y de ser. Considerado nuestro tema desde
sujeto, tal presencia señala a la manera de vacío, en torno del
yo, centrípetamente, un afán redemptivo (47).

Ahora bien, si esto es así desde el punto de vista ontológico
de psicología se impone para llegar a la quinta, es

conciencia, al menos y en primer lugar, de dicho desasosiego radical, es decir, de la insatisfacción más profunda. El Agustín ya convertido en y narrante de los Confiteor, lo reconoce en estos términos:

"Ad standard interior orientat [paxina]... inestiam
coram, quod nisi per intercessionem sanctorum de...". (48)

Cabe ahora recordar que, tal como en virtud de la indigencia ontológica se genera la fuerza del peso, esta última puede asumir varias direcciones. Por lo tanto, cada una de ellas sigue siempre siempre el desasosiego motivado por dicha indigencia, vale decir, por el deseo de felicidad. Pero entendamos que el objeto particular de cada tendencia -o sea, aquello de lo que el hombre intenta apropiarse- no puede satisfacer el deseo de felicidad de todo el ser humano por sí solo, ninguno de tales objetos puede bastar para calmar esa insatisfacción profunda (49). Y esto por razones estrictamente metafísicas: la particularidad del objeto de una tendencia implica una parcialización del ser, conlleva, pues, finitud. Según la visión de san Agustín, la indigencia ontológica humana es tal que sólo puede saciarse con una felicidad que sea infinita, por la perfección del objeto y por la duración en la posesión del mismo:

"Si vis itaque miseriam fugare, sine in te hoc inquam, quis esse vis. Si enim magis magisque esse volveris, et quod summe est prociueabis [...]. Quanto enim amplius esse auveris, tanto amplius vitam aeternam desiderabis, teque ita formari exoptabis, ut effectioes tuae non sint temporales..." (50)

Este es un punto sobre el que volveremos en nuestro siguiente capítulo. Repárese ahora en el "formari" de este pasaje, pero confrontado con el próximo texto:

"Ite tunc iristatur verbi forma semper atque insomutabiliter patri coherens, cum et ipse [creatura] pro suis generis conversione ad id, quod vere et verum est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit et fit perfecte creatura [...]. non autem iristatur haec verbi forma, si aversa a creatore infirmis et imperfecto remant". (51)

Así pues, sólo en la dirección de su pondus se orienta hacia el Bien Ser, la creatura humana tiene la posibilidad de completarse, de

actualizar la perfección de su esencia, cuyo forma simbólica está contenida en el Verbo. Por el momento, interesa destacar el hecho de que Agustín subraya, en relación con la indigencia ontológica del hombre, una suerte de incompletitud en él.

De esta manera, la perfección esencial humana únicamente se alcanza si no se equivoca la dirección impresa al nondus-amor. Dicha dirección está dada, precisamente, por la localización del cor en como telos último. De ahí que sea decisivo el punto de arribo hacia el que la voluntas endereza todo el movimiento del peso. Pero entonces se presenta el más crucial momento de la aventura humana:

"Mais l'élément tragique dans notre existence terrestre est notre ignorance de l'origine du désir dont nous sommes animés, de sorte que nous ne voyons pas non plus le but vers lequel nous pousse notre désir. C'est pourquoi il nous faut être rendus conscients du désir du Bien qui décidera de toutes nos aspirations. L'eros en tout que donnée ontologique doit se manifester comme un facteur psychique actif". (52)

Ahora bien, sucede que el más activo factor psicológico en el hombre es su voluntad. En manos de ella quedará esa elección crucial que se mencionaba más arriba.

d) Las dos direcciones fundamentales de la dilectio.

Para san Agustín, nada es más propio del hombre que el confirmar o corregir el sentido de su amor o dilectio. Obviamente, esto se hace en el interior del corazón:

"In reliquis operibus bonis interdum potest aliquis qualemcumque excusationem prætendere: in habendo vero dilectionem nullus se poterit excusare [..] Non nobis dicitur 'Ite ad orientem, et quaerite charitatem; navigate ad occidentem et invenietis dilectionem. Intus in corde nostro est..". (53)

Ello viene a corroborar dos puntos que ya se han tratado: el primero es la relación de la imagen del cor con el nondus-amor; el segundo, el carácter voluntario del amor o la dilectio, en el sentido

de que la dirección de esta última depende del hombre. Sin embargo suele haber, acerca de lo que la voluntas significa para el santo, un equívoco cuyo intento de solución posponemos momentáneamente. Lo que sí interesa en este ítem es insistir en que todas las tendencias posibles derivadas del homo en cuanto animal se dirigen, para el hiponense, en dos direcciones fundamentales. Aquella que suele vincular la descendente, es decir, aquella por la que el hombre ama lo que le es inferior, con la amara del mundo y de la tierra -en cuyo locus terminal elegido-, y con lo bestial o carnal. La ascendente, en cambio, es relacionada por él con el cielo y lo espiritual.

"Vita peccorum, terrenis voluptatibus sectatur, sola terreno conquirat, in ea prona atque proiecta est: vita Angelorum sola caelestis: vita hominum media est inter Angelorum et peccorum". (54)

Esto no sorprende si se recuerda que, en san Agustín, así como otros Padres tanto griegos como latinos, es muy recurrente la mención de la medietas humana, o sea, de la posición intermedia que en el de universalis corresponde, en principio, al hombre. Puesto por Dios en la cima del universo material y animado, y de cara al mundo espiritual -por cuya culminación experimenta una indefinible nostalgia el hombre se siente, empero, exigido por sus inmediatos fines vitales que le captan en cuanto ser animal. A la satisfacción inmediata de sus instintos -en donde él vive- se le obliga por las necesidades propias de la sociedad que constituye. Así, el hombre se encuentra en una posición intermedia que constituye la medietas humana, y por ende, que constituye la directio del homo inter angelos et peccata.

"Et nihil enim per carnis delectant, sed per carnis requies nec salter diuturnus; et mortuos nihil nisi amare et servare volent, et nihil aliud cupunt, que in delectatione inter angelos et peccata". (55)

Desde tal posición intermedia, el hombre se encuentra, pues, so el peso de dos voces, dos delectationes posibles que demandan su puesta en la decisión vital: hacia la delectatione voluntatis salvificae per finem essentiae, haciéndole recuperar su más íntima coherencia

en decir, su unidad (57):

"Omnia amor aut descendit, aut ascendit. Desiderio enim bono
levatur ad Deum, et deinde descendit ad carnem et mundum". (58)

Pero cabe aquí la pregunta: ¿cómo se puede decir que el amor es el principio o que revela la dirección de lo verdadero dilectio aunque es aquel locus en el que el hombre encuentra su original dilectio. En otros términos, el sentido del pondus-amor de un ser humano está dado no la ubicación, en el ordo universalis, de lo que él considere realmente su bonum máximo, vale decir, su fin terminal. Interesa hacer la aclaración, porque, como el hombre es un ser corpóreo, unido y de hecho de vida relutiva, la atracción de la materia y la carne sobre él es inevitable. Agustín no niega la rectitud de amar mínimamente tales cosas, sino que insiste en la atención mayor que se debe prestar al término preferencial, en cuanto último, del amor-pondus:

"Aut quando dicitur 'Vultis bene diligere, hoc dicitur, ut non manducetis, aut non bibatis, aut filios non procreetis'? Non hoc dicitur. Sed ut modus propter Creatorem, ut non vos illicent ista directione; ne ad finendum hoc presis, quod ad attendendum habere debetis. Un autem relucens, nisi quando vobis proponuntur deo, hoc ut illud". (59)

En el curso de este estudio de nuestro texto se ha de tener presente que el sujeto del pondus, el hombre, ama por finis. Estos determinan precisamente la direccionalidad de dinamismo humano. Pero el verdadero centro de gravedad de cada hombre, aquello hacia lo que su atencivo peso lo orienta, es el fin último en el cual cifra toda su existencia. Dicho fin terminal, que de un amor unitario, no puede ser plural. De ahí que Agustín sostiene que el fin humano -o sea, su morada, que es su corazón-, sólo puede ser habitado por un amor, ya que uno solo es el finis. De lo contrario, la búsqueda se extraviaría en direcciones múltiples y simultáneas y no llegaría a su fin: lo único es único, como es inevitable:

"Duo sunt amores, unus et Dei: et unus est mundi, et non est qui intret amor Dei: accedit enim unus amor mundi, et non est qui intret amor Dei, melius accipiam Deum. Ambo amorem non possunt amare". (60)

lización humana, si, en su corazón, él percibe lo que, en sí mismo, vale más porque es más. Como de todos los vocablos usados por el Santo, próximos o sinónimos del que nos ocupa, "dilectio" es el que presenta la nota de la estimación o valoración, nuestro autor lo elige para aludir a la recta orientación del pondus: llama a ésta "dilectio ordinata":

"Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer aestimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum". (65)

Una de las máximas más típicamente agustinianas dice: "Agnoscere ordinem, quaere pacem". Para buscar con éxito la pax de la beatitudo —o sea, la quies que es la meta del peso—, el hombre ha de reconocer previamente el ordo universalis, es decir, la verdadera escala de los diversos grados de participación en el Ser. Y esto no a la ligera, con el objeto de la mera contemplación, sino con el eudemonismo cristiano de procurarse el bien, impulsado por su indigencia: porque nos amamos, debemos, de un lado, intentar apropiarnos del Bien máximo; del otro, no perdernos en los bienes ínfimos:

"Pondus ergo diligendi praecipiendus est homini, id est, quomodo se diligat ut prosit sibi: quin autem se diligat et prodesse sibi velit, dubitare dementis est". (66)

Así, en la dilectio ordinata, que traduce el pondus de dirección ascendente, radica nada menos que la virtud. De modo que también el peso del hombre debe guardar un modus (67). Pero si, en cambio, se es la orientación contraria, ella no descubre el pondus humano como appetitus; al contrario, lo confirma; sólo que mostrará, a la vez, que esa necesidad opta, para su satisfacción, por un camino equivocado. Nygren ha sintetizado este punto con justeza:

"Ce qu'il y a d'insatiable dans le vice indique que l'homme tend vers l'Éternité, car c'est à cause de cette tendance qu'il ne peut jamais être satisfait par quoi que soit de temporel, mais qu'il est, sans cesse, poussé plus loin dans sa recherche infructueuse du bonheur. On pourrait exprimer en bref la pensée d'Augustin, en disant: ce que

Le pñneur cherche est bon, mais il le cherche à une mau-
vais place". (63)

Esto nos lleva a otro aspecto de la cuestión. En efecto, el peso es, primeramente, un movimiento de algo hacia algo. Hasta ahora, hemos analizado las connotaciones del tema del pondus humano desde su sujeto, el hombre. Pero, como veremos, también se han de tener en cuenta los distintos términos posibles de este movimiento, ya que, en el plano humano, el vínculo agente-objeto es una relación dialéctica y, en cuanto tal, modifica esencialmente también el primer término. Para anticiparlo de la manera más breve: por su misma condición el hombre se puede dejar de conocerse por su pondus-actor. Pero cada hombre quedará cualificado -y aun arrillará a su plenitud o a su frustración- según el objeto de su actor.

Notas al capítulo III

1) Esto significa que, en sus actos libres, el alma es movida por la voluntad. Y, para Agustín, el movimiento voluntario replica, en su lugar y fundamentalmente, ausencia de coacción: "Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adpiendum". De duobus an. X, 14 in maner no. Véase sobre la base de esta ausencia de coacción se hace visible el etc. r.

2) conf. XIII, 9, 10.

3) No se creí, pero a la defensora que el movimiento voluntario existía, pues el cuerpo como cuerpo es un ser que se mueve y se mueve en el sentido de Agustín, A., De duobus an. (1960), pp. 11-12.

4) MILNEA, G. de. "Este mundo es libre de coacción", en Rev. Et. Aug. I (1958), p. 361.

5) La perspectiva insincera, que ve el amor voluntario únicamente como fuente de energía, es la de MILNEA, G., "Amor y amor en san Agustín", en Aug. XXVI (1981), pp. 177-181. Se trata de una comunicación que aparece, traducida al español por F. Isidor, en el tomo dedicado al Octavo Congreso Internacional de Estudios Agustiniacos. Sin embargo, por razones que no sería oportuno explicar aquí creemos que la visión de Margaret Milnea en el mencionado trabajo es incompleta, en la medida en que no interroga el texto agustiniano correlativo con el amor, bajo la noción corolario de "amor" como recurso y la coacción por, en el sentido, de "amor" como recurso con un único apéndice de autoobservación.

6) De Trin. I, 10, 12.

7) De man. VI, 11,

8) cf. cap. 11, nota 5.

La expresión *neoplatónica*, parece el neoplatónico *gignere* utiliza los términos *ἐσσις* y *παρέρω* con un matiz que no es indeterminado, sino decididamente negativo. Por ej., en el mismo artículo, dice que, si fueran a decir por el verbo *ἐσσις* "gignere", debería continuar.

18) Nos importa aquí dejar en claro el significado usado: también Agustín emplea, a veces, el vocablo "gignere" con una significación clara y exclusivamente negativa. Cuando lo hace así, es de el uso ya nuevo y tradicional del término. No necesariamente con ocasión, puesto que, aunque sería interesante hacerlo, nos parecen más no desviar la atención, que es la acepción neutra o indiferente que el Santo inaugura, con todas sus aplicaciones.

19) CYPRIAN, In Cat. 128, 32-35-129, 1-4. Aristotelis Commentaria Graeca, t. VIII, Berlín, 1908.

20) Sin embargo, Frédoulle ha dado otra pista: el tema de la ira de Dios elaborado por Agustín en el De civitate Dei parece paralelo al que presenta Jámblico en el De mysteriis. Cf. FRÉDOUILLE, J.C., "Sur la colère divine: Jamblique et Augustin", en Rech. Aug. V (1968) 7-11. Es cierto que el Santo cita ponderativamente a Jámblico en el De civitate Dei VIII, 12: "Ex quibus [Platonicis] sunt valde nobilitati Graeci, Plotinus, Iamblicus, Porphyrius.". Pero todo, como reconoce O'Brien los agustinólogos más autorizados insisten en negar una influencia directa de Jámblico sobre el hispanense: cf. HERRI, P., Plotin et l'Occident, Louvain, 1934, p. 69; COURCELLE, P., Les lettres grecques en Occident de Procope à Cassiodore, Paris, 1948, p. 181; FELLEGRINO, P., "Le problème des sources", en AUG. Stud., Paris, 1954, vol. III,

11) Cf. notas 11 y 12.

12) de civ. Dei XIV, 7, 2 in medio.

13) ibid. XIV, 7, 2 in principio.

14) Cf. notas 6 y 7.

1) Doni. 117, 8, 8.

) Ec lib. arb. I, 14, 30 in principio.

) sermo 70, 1, 2.

De dico. christ. 6.

46) Ep. in pr. 37, 9.

46) BOGHEVICI F., "Inexicibug, firmitate e quic. Nota sulla
tutoria ne Confessionum di r. Argentina", en Riv. Fil. Teol. scol. LX
(1979), p. 314.

47) Obviamente, este in lieu de sermo 70, 1, 2. sermo 70, 1, 2.

48) sermo 70, 1, 2.

48) sermo 70, 1, 2. sermo 70, 1, 2.

49) CONF. VI, 13.

49) sermo 70, 1, 2. sermo 70, 1, 2.

) Ec lib. arb. III, 7, 21.

De ser. ad litt. I, 4, 9.

) sermo 70, 1, 2. sermo 70, 1, 2.

sermo 70, 1, 2.

sermo 70, 1, 2.

sermo 70, 1, 2.

sermo 70, 1, 2.

sermo 70, 1, 2.

1

CAP. IV. EL PONDUS EN EL HOMBRE.

".. eo feror quocumque feror"

El pondus humano desde sus objetos.

a) la expresión "eo feror quocumque feror".

Como acabamos de señalar en nuestro capítulo anterior, el pondus agustiniano es, primariamente, un movimiento de algo hacia algo. De tal modo que, en el análisis de este concepto, ambos términos -lo que se mueve y aquello hacia lo que se mueve- son necesariamente interdependientes. En consecuencia, el amor humano, en cuanto pondus,

asiente por entero en el amante y lo amado; e, así, resulta precisamente del modo de relación que éstos mantienen entre sí:

"Amor autem clientis amantis est, et amore aliqua d' amatur.
Ecce tria sunt: amans, et quod amari, et amari". (1)

Así, cabría preguntarse, en primer lugar, si acaso uno de los dos términos define la índole del amor, y luego, eventualmente, cuál de ellos lo hace. Hemos apuntado ya que el datum mismo del pondus-amor es la incompletitud ontológica del hombre. Ahora nos proponemos internarnos en la naturaleza de este hecho universal y sus determinaciones. Para ello variaremos nuestro enfoque desde el sujeto al objeto del amor humano. Pero, con el fin de llevar a cabo este giro, nos valdremos del análisis del "eo feror quocumque feror", estudiando el doble uso de este verbo. Así lo ha hecho, entre otros trabajos, George de Plinval, quien, en su libro "Pondus meum, amor meus; eo feror quocumque feror":

"Mais est-il sûr que feror suppose la seule intervention de l'activité amoureuse? Il est évident que c'est justement le contraire. Une téléologie, nous l'avons vu, ne se suffit pas à elle-même. Elle ne suit: 'Non veritas sed utilitas est quae movet' (1) je suis porté à ferir par la crainte de la mort". (2)

En la línea más arriba, el mismo autor señala que, describiendo el peso del ente inanimado, Agustín emplea preferentemente verbos como nititur, tendit, netur, o edpotant, etc., aunque podría indicársele que los dos últimos términos también son en sucesos para el caso de los seres animados irracionales. Sea de ello lo que fuere, el hecho es que el hispanense suele reservar "ferri" sólo para el casus humano. En el fondo, la razón sujerida por Plinval es que, en el caso de este verbo, dos son las lecturas posibles: una en voz pasiva y la otra en voz media. En esta dirección cabe interpretar, tantoivamente, el primer y el segundo "ferer" en la expresión que se ocupa. Por lo demás, en castellano, la tautología que Plinval pretende, de paso, evitar, se elimina completamente al usar, en el segundo "ferer", el matiz activo que toda voz media conlleva. En efecto, la traducción que proponemos es: "El peso es el amor; por él soy llevado adondequiera yo me dirija". De este modo, la intervención personal que el autor ve acertadamente implicada en la afirmación agustiniana (3), se pone de manifiesto con mayor claridad.

En embargo, conviene examinar otros pasajes en los que el Santo utilice el verbo en cuestión, para asegurarnos, en principio, de no estar formando el texto al atribuirle, en este caso, ambas voces. Aunque Plinval no sigue esta línea, pensamos que es menester confirmar, primero, al menos, que no siempre Agustín usa "ferer" con significado inequívocamente pasivo al aludir a los movimientos propios del alma humana. Y, si así fuera, recién entonces proponer una interpretación para esta expresión fundamental de los Confesiones. Corriamos, pues, por examinar uno de los pocos pasajes donde sí aparece con una significación exclusivamente pasiva:

"Si autem consideratur, cum anima de corpore exierit, utrum aliquo loco corporalia feratur, [...] cito quidem responderem, ad corporalia loca cum vel non ferri nisi cum aliquo corpore, vel non localiter ferri. [...] Ad spiritalia vero pro meritis ferri, aut ad loca poenalia similiter corporibus.." (4)

El hecho, aun el sujeto de "feratur" es el alma, y el texto se

refiere, además, el movimiento de ésta. Pero no a su movimiento proprio, ya que no se trata de sus operaciones sino de su eventual trascendencia, como lo muestra el "terminologia logica". En consecuencia, para describir este pondus, puesto que alude al movimiento del pondus-amor, se podría objetar que donde se aparece también con significado activo y casi en la misma forma de Gracia de San Agustín XIII, 20, es en la Epistola 107:

"Amicus cupio, velut pondere, prout fertur, quocumque fertur". (5)

Por lo tanto, en primer lugar, se trata de una carta escrita hacia el 415, es decir, en plena época de la controversia pelagiana, polémica en la que Agustín no intenta subrayar precisamente la voluntad libre del hombre, aunque jamás la niega. En segundo término, esta expresión está seguida, como se recordará, de una exhortación en la que el Santo intenta quitar algo del peso de la concupiscencia para aumentar el peso de la caridad (6). Ello demuestra, una vez más, que la dirección del pondus es determinable por parte del hombre: en cuanto a él, éste se dirige hacia un cierto objeto con amor; o mejor, prout se ama hacia dicho objeto.

Hay aún otro texto -no citado por Plinval- que muestra la orientación del pondus como dependiendo de la libre voluntad del sujeto humano:

"Ii ergo riter oblectant omnia simulque uno tempore, nonne diversae voluntates distendant cor hominis, dum deliberatur, quid potissimum arrinens? Et omnes bonae sunt et certant secum, donec elipatur unum, quo fertur tota voluntas una, quae in aduersa dividebatur". (7)

Esto bien, aquí Agustín está polemizando con los maniqueos, que niegan los principios de movimiento o en el alma humana, de la que el ser humano es responsable. El texto sostiene la existencia de un pondus, que es la voluntad libre, de la que el ser humano es dueño pleno (8). Pero, por otra parte, la voluntad no es "arrastrada" hacia un objeto: el protagonista del pondus sigue siendo el hombre,

que no el objeto arrastra su voluntad no en cuanto objeto, sino en cuanto bien elegido por ella. Hay, además, un pasaje definitivo en este sentido:

"... non enim quidquam tam firme atque intime sentio, quam me habere voluntatem, ac si me moveri ad aliquid fruendum; quia autem meum dicam, prorsus non invenio, si voluntas eius volo et nolo non est mea..." (9)

Esto viene a confirmar que, si bien el hombre es llevado por la fuerza del pondus que lo hace anhelar su beatitudo y su plenitud, dirige amare el objeto que cree habrá de procurarle la quies de dicha felicidad, de modo que voluntariamente se dirige hacia él, amándolo. Entendemos que éstos son los respectivos sentidos de "feror" en la expresión que nos ocupa. Véanse, si no, los ejemplos que siguen: en un pasaje del De Trinitate, Agustín describe el amor fraterno que le inspiran los actos de un hombre que ha sufrido por su fe. Cuando, finalmente, percibe que éste ha afrontado tales sufrimientos por el vano deseo de gloria humana; entonces:

"... statim amor ille, quo in eum ferebar, offensus [...] atque ab indigno homine ablatum, in ea forma permanet, ex quo eum talem credens amaveram". (10)

Y, cuando exhorta a polarizar el alma hacia las realidades eternas, dice:

"... ut de toto animo, etiam de hoc corpore vestro, in ea que semper eturden nobis sum, de corde vestro quibusque membris, ferretur sicuti desiderat". (11)

La orientación del amor-feror no se refiere a la voluntas y la voluntas del hombre, sencillamente ninguna orientación tendría sentido. Recordar, pues, que se debe interpretar la asimilación agustiniana amor-voluntas con los matizos antedichos.

Con todo, el tema ha sido muy discutido. E. Gilson, por ejemplo, parece leer indistintamente y de manera equivalente amor y voluntas en la literatura agustiniana (12), pero el problema es que lo hace luego de haber apelado al Seneca 159:

"Non enim amatur, nisi quod delectat". (13)

delectatión humana, pero no es arrastrado ni es atraído irresistiblemente por el objeto de su amor. En todo caso, en el mundo por muchos objetos posibles, sujeta que todos los entes -o mejor aún, todos los ámbitos ontológicos- pueden solicitar su adhesión. Entre ellos aquel que obtenga el voluntario asentimiento de su cor, se convertirá en el centro de gravedad del pondus. Así, el hombre, llevado a amar por su peso, se dirige hacia tal objeto: ".. eo propter quocumque ferer".

Pero acabemos de señalar, sin entrar todavía en matices, que todos los entes son amabilia. En la perspectiva agustiniana, también esto se da por razones estrictamente metafísicas, que son las que queremos analizar.

El objeto del amor-pondus en cuanto bonus, pulchrum y verum.

Vimos que el amor-pondus agustiniano es, fundamentalmente, un apetito. Amar no es otra cosa que desear o apetecer un ente a causa de que dicho ente es:

"in illis enim aliud est amare, quam propter se ipsam rem aliquam appetere". (20)

Si a esta pregunta es, entonces, ¿qué poseen todos los entes para ser capaces de solicitar así el amor humano? O, ¿en virtud de qué cosa uno de ellos se puede convertir en objeto de la delectatio humana? Agustín es:

".. tua creatura placet quia bona est". (21)

Todo lo que es, es bueno por el solo hecho de ser. En primer lugar, por así decirlo, extrínsecamente-, porque cada cosa constituye una creatura de Dios, que es el Sumo Bien. En segundo término, cada ente posee intrínsecamente los tres elementos constitutivos

estudiar en nuestro primer capítulo: modus, species,

que constituyen el bien en general o, que se encuen-

de en el mundo físico como

Latinos:

"Ubi tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nullia sunt, nullum bonum est [.] Omne bonum est quod amari potest". (22)

Así pues, todo lo que es, es bueno y es objeto amable de amor. Sólo en cuanto bien puede ser amado. Bueno en sí es, entonces, lo que es amado, pero es amado precisamente porque es bueno, y no a la inversa.

Una vez realizada la identificación agustiniana entre bien y ser, ha recordado otro que también hemos apuntado: la escala jerárquica paulina coincide en el Ser. Dicha escala coincide exactamente con la jerarquía de bienes, de modo que el ordo universalis es una escala ontológica. Así, todo ser es, como tal, un bien en sí mismo y con respecto a sí mismo; sin embargo, y aunque sea bueno aun para la organización general del Ordo, no siempre constituye un bien para otro ser. De ahí que, en el primer aspecto, se pueda hablar de un bien como valor en sentido absoluto; en el segundo, se habla de un bien en sentido relativo. En el primer caso, se trata de lo amabile, en cuanto que, al constituirse el centro de gravedad del pondus humano; en el segundo, se trata de lo amabile en el terreno de amabile, en la medida en que el ser humano puede amar. Si el bien es bueno en sí mismo también lo es en cuanto a su relación, puede constituir el objeto de una directio ordinata, es decir, adecuada a la jerarquía "objetiva" del Ordo universalis. En esta última situación, el hombre se dirige -impulsado por el motor del amor en cuanto necesidad- a un objeto capaz de colmarlo. Y él mismo se convierte, con ello y por ello, en hombre virtuoso. Pero si el bien amado no conviene al amante, se altera la correspondencia entre el orden ontológico y el axiológico; en consecuencia, se invierte el orden ético. En tal circunstancia, el error no consiste en amar lo bueno, ni menos aún en amar lo malo, puesto que se trata de amar lo que es, según la perspectiva agustiniana, metafísicamente

ten. El error más común es pensar que el ordo que se refiere a la belleza no es dirigido hacia lo mejor:

"Ne per hoc qui perverse amat quicunque naturae bonum, etiam admittentur ipse tunc in bono malus, et miser meliore privatus". (23)

S. Gilson ejemplifica esto en términos por demás agustinianos:

"Ce n'est pas la faute de l'or si l'avarice est mauvaise, mais de l'homme qui aime l'or d'un amour pervers et viole l'ordre, en préférant un morceau de matière à la justice qui lui est incomparablement supérieure". (24)

Pero hemos señalado también que el ordo particular, como elemento de la tríada ontológica, hace que una cosa sea bella y no sólo buena en efecto, cualquiera sea el ente que se considere, aparece, a los ojos de Agustín, como ordenado, como presentando, de algún modo, proporciones, o sea, números. Un cuerpo, por ejemplo, es más bello cuanto está formado por partes más semejantes entre sí:

"Et tanto est pulchrius corpus, quanto similitudine inter se partibus constat". (25)

Esta concepción no puede sorprender si se tiene en cuenta que, para Agustín, la proporción numérica armoniosa es el fundamento de los grados del orden. Más aún, la belleza es salus ordinis. Y se relaciona íntimamente, además, con el elemento triádico de la unidad: lo que engendra la belleza es la armonía y proporción, es decir, la unidad producida por la semejanza de las partes (26).

Pero, así como del orden particular de cada ente deriva su belleza propia, también del Ordo universalis deriva la belleza del universo. De manera que también en el caso de la hermosura encontramos la correspondencia entre la escala ontológica de la participación en el Ser y los grados de belleza en el mundo. Y del conjunto mismo resulta una belleza suprema:

"Amabat pulchra inferiora, et ibat in profundum, et dicebam amicis meis: Num amamus aliquid, nisi pulchrum? Quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? Quid est quod nos afficit et conciliat rebus quas amamus? Nisi enim esset in eis deus et species, nullo modo nos ad se amoverent". (27)

nita, en cierto modo, este último, no sólo porque lo creador es bueno en sí, sino también porque el mismo amor a Dios existe que se ama a uno.

En embargo, al abordar el tema de charitas y cupiditas como las dos direcciones fundamentales del pondus humano, vemos que la oposición que el Santo establece entre ellas -en cuanto amor bueno y amor malo, respectivamente- es evidente. Más aún, el hiponense parece presentar dicha oposición como la que se da entre términos mutuamente excluyentes (33). Por lo demás, se ha de tener en cuenta el matiz respectivo que Agustín confiere a la expresión "pondus cupiditatis", con la que alude a la atracción del mundo. Así pues, nos hallamos ante una aparente contradicción. Para despejarla, es necesario establecer algunas distinciones, de las que nos ocuparemos en este acápite. La primera de ellas es aclarar que, en términos absolutos, el objeto o meta hacia el que se endereza el pondus no torna a éste bueno o malo en sí. En efecto, el peso del alma es el amor y amar es amar algo. Pero todo "algo", es decir, toda naturaleza, es un bien en sí, estrictamente hablando, el pondus del hombre queda cualificado por el grado que en la escala ontológica reviste el objeto último de amor. Por otra parte, es menester recordar que es relativa la bondad de todas las naturalezas que componen dicha escala ontológica y que constituyen objetos posibles del pondus-amor. Agustín establece, entonces, la siguiente distinción fundamental:

"Provi enim est amore alicui rei inherere propter seipsum. Ut autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinere referre, si tamen amandum est". (34)

Así, comienza a delimitarse la cuestión: el peso que me atrae, se conduce hasta el fin terminal, que reconozco como el bien absoluto. Todo lo demás, es relativo a él.

Ahora bien, toda creatura de Dios posee en sí un grado particular de bondad, belleza y verdad. Y ha sido creada para que el hombre la reciba con gratitud y la utilice. Por consiguiente, todo ser creado es algo útil, y, como tal, participa de la utilitas que Agustín atribuye a la Providencia, en la medida en que ayuda al hombre:

"Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus. Honestatem vero intelligibilem pulchritudinem, quam spirituales nos proprie dicimus; utilitatem autem divinam providentiam.." (3)

Esto implica que, cuando se usa algo, se lo usa y aprecia, aunque no por sí mismo, sino porque constituye un medio para llegar al goce de otro con más alta:

"Dignum id dicitur, quo cuncta referantur; eo cuius fruendo quisque beatus est, propter quod cetera vult habere, cum illud iam non propter aliud, sed propter se ipsum diligatur". (3)

Al parecer, tanto en el frui como en el uti se da el amor; en efecto, también hay amor a lo útil:

"Hec autem omnia quibus utendum est, diligendo sunt, sed ea sola quae aut nobiscum societate quadam referantur in Deum, sicut est homo, vel angelus; aut ad nos relate, beneficio Dei per nos indigent, sicut est corpus [...]. Cum ergo quatuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est.." (37)

Así, el amor a lo útil es algo legítimo, ya que los medios son necesarios para llegar al fin. El posible -y frecuente- error humano, sobre el que el Santo advierte, es precisamente el de invertir el orden, ubicando el fin mismo de la quies en lo que no puede brindarla, puesto que es sólo un útil, es decir, un hito para arribar a la meta última de la beatitudo (38). Al comienzo del De doctrina christiana, obra en la que se desarrolla particularmente la distinción que nos ocupa, Agustín ofrece una interesante ejemplificación: cuando nos encontramos en el extranjero, con nostalgia por nuestra patria, usamos un vehículo para volver a ella. Pero puede suceder que el viaje nos plazga tanto que lo olvidemos. En este caso, el útil, el viaje, pasa a ser objeto de gozo, tal -decir, que de medio -econ-

viente en fin en sí mismo. Algo semejante les ocurre, según Agustín, a los seres humanos que se encuentran lejos de la casa de Dios y, perdiendo de vista la meta final del regreso, se deleitan y se insalvan en un hito del peregrinaje. Pero este locus no les procurará felicidad perfecta, ya que su fijación en él los condena al exilio, mediante la seducción de la "perversa suavitatis".

Hay, pues, un frui bueno y otro malo, como existe un uti bueno y otro malo: el gozo siempre implica un amor absoluto, mientras que el uso conlleva un amor relativo. Así, cuando se absolutiza un objeto de amor relativo -un utile-, se cae en un gozo malo, a saber: en la cupiditas. Por el contrario, cuando se relativiza un objeto de amor absoluto -por ejemplo, cuando se pretende usar ad Dios-, se cae en una perversión. En ninguno de los dos casos se tiene una dilectio ordinata, ya que las dos direcciones de amor señaladas no conducen a la ciencia ontológica: amor lo que es bueno como si fuera lo suadero, y lo se teme como si fuera un mero medio. Por eso, recuerda Agustín:

"He also knew that a true love of values exists above the utilitarian objects of the world and is a love which is possibly nearer man's nature than any other, and that the worth of things, the man loves to use, is not a good and final perfection, but a love is properly ordered, and the first requisite for a virtuous life is fulfilled". (39)

Por si el primer requisito para la vida virtuosa es la dilectio ordinata, el primer requisito para un amor ordenado es el reconocimiento de la verdadera jerarquía axiológica que implica el Ordo universalis (40). ¿Como llega el hombre a dicho reconocimiento? La respuesta de Agustín es, para sintetizarla de algún modo: en virtud de la sabiduría (41).

Entonces, si la orientación que se le imprime al pondus lleva a buscar lo que, por su valor, sólo es utilizable, el peso de un alma humana es meramente malo. Pero lo es por su intencionalidad, es decir, por la dirección que se le da, al buscar en lo útil la meta dilectística. Y recordemos que esa dirección la genera el

objeto, no el objeto. Así, la relación entre charitas-cupiditas - cuando nombres de las dos direcciones fundamentales del pondus humano - y el frui-uti no es simétrica: en efecto, lo que determina la orientación positiva o negativa del peso es sólo el frui, en el sentido de que, para Agustín, por ese movimiento del alma somos llevados a la fruición, impulsados por nuestra necesidad de gozo. Por eso dirigimos hacia aquel objeto último que, según creemos, habrá de procurárnoslo.

"unenteliter voce motum animi ad fruendum Deo propter ipsam, et se utere proximo propter Deum; cupiditatem autem, motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum". (42)

Ahora bien, como la cualificación moral del pondus humano depende de la intencionalidad del cor, y como también lo útil y pasajero amable, se torna difícil saber cuál es realmente el objeto último como de un ser humano, o sea, dónde pone él su inclinatio. Por esa causa es lícito advertir sobre la necesidad de una justa medida en materia de lo útil, añade:

"... ut non vos in illa dilectione; ne ad fruendum hoc ardetis, quod ad utendum habere debetis. Non autem probamini, nisi quando vobis proponuntur duo, hoc aut illud". (43)

De ahí que Agustín insista en la necesidad de poner el alma poniendo su centro de gravedad en Dios, es decir, haciéndolo objeto exclusivo del frui. Y, a pesar de que también lo útil puede ser: relativamente usado, el hiponense se expresa, en este punto, en términos casi hiperbólicos:

"frandum igitur solus deus est; omnis vero iste mundus, id est cunctis sensibilis contemplanda; utendum autem his ad huius vitae necessitatem". (44)

Como veremos, también la afirmación de que Dios es el objeto último, exclusivo y natural del pondus humano, es, en Agustín, una tesis filosófica (45).

6) Dios como locus final del pondus humano.

En una obra muy posterior al De doctrina christiana -y de dis-

contrar en él su gozo y su paz, sólo hallaría frustración, porque no es éste su verdadero centro de gravedad (50).

Pero, en esta suerte de versión trascendente del Motor Inmóvil, se constituye el telos final que anhelan todas las cosas:

"... Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens..." (51)

Aun embargo, el hombre, en cuanto ser dotado de vida racional, puede y debe hacer consciente ese anhelo de felicidad, tan oscuro cuanto profundo, que constituye, por lo demás, la razón última de toda su actividad. Una vez percibido dicho anhelo de plenitud, el amor-poner debe tender un puente entre esa necesidad y el supremo bonum, con el fin de llegar a la beatitudo perfecta. Sabemos ya -por haber examinado las dos direcciones fundamentales de la dilectio- que todo el bien procedente, o bien descendente. Es oblatante:

"... sic non est ab homine, sed quærere hominem, quod hominem facit beate vivere". (52)

Ello es así porque el Summum Bonum, el único que puede saciar al hombre, se encuentra en la cúspide de la escala ontológica. Sólo Él procura una felicidad perfecta, en cuanto libre de todo temor a la pérdida o a la inestabilidad:

"... enim volat [homo] male vivere in illa felicitate, aut volat aliquid quod deerit, aut deerit quod voluerit. Quidam qui constituit, aderit: nec desiderabitur quod non aderit. Certe quod ibi erit, bonum erit, et cumque deus summum bonum erit, atque non frustratur desiderium proinde erit; et quod est amaro beatissimum, ...". (53)

Para brindar una felicidad perfecta, el objeto que constituye la beatitudo perfecta, ha de caracterizarse, en cuanto objeto, por las siguientes notas. En primer lugar, debe ser eterno. El hombre está inserto en una existencia temporal y, al no poseer en sí mismo el bonum propio, lo busca fuera de sí. Lo hace desde su presente -al que sabe inestable-, hacia el futuro -al que, por naturaleza, tiende-. Pero, para evitar la azozobra de la posible pérdida, procura no de permanecer siempre. Y sólo el "tiempo" de Dios

pre del alma como apetito, que no es una necesidad de Dios, en cuanto "ubi" terminal del alma:

"Ipsa [Deus] enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes, vel potius religentes, amiseramus enim negligentes; hunc ergo religentes, unae et religio dicta perhibetur, ad eam dilectione tendimus, ut perveniendo quiescamus: ideo beati, quia ille fine perfecti". (37)

Pero el Santo insiste en que el hombre no sólo está necesitado de Dios, también es capax Dei. De lo contrario, el ser humano se inclinará a creer, también por Agustín, una "beatitudo inútil":

"Deus non videtur; una, et labor. Quia multi in damnabilibus cupiditatibus consistunt, et non intendunt; unde dicitur: ruerunt, et non poterunt reverti ad deum". (38)

Aquí viene, por su propia parte el alma humana, es llevada al bien. Pero el, con el poder que tiene sobre, se dirige hacia bien e inferior, pretendiendo encontrar algo en el máximo, que es el único capaz de acabar su inquietud, no llegar a su perfección y destino final. De ahí que Agustín objete la posición de los encíclicos y de los católicos: según el hisonense los primeros poseen la felicidad en el adter parajero; los segundos, en la misma clase humana, pero ninguno de ellos en lo eterno e infinito (5). Agustínicamente, el fin último del hombre es adhaerere Deo, es decir, descansar y gozarse en el Bien eterno e infinito. El verdaderamente humano es, por consiguiente, pondus caritatis. Por eso, pondus cupiditatis asume una dirección equivocada. Su error no consiste en lo que desea obtener, puesto que lo que desea obtener es bueno; la equivocación radica en buscarlo en un locus donde no se da la plenitud de lo bueno y sobre el que se cierne siempre el riesgo de la aniquilación, que amenaza toda existencia relativa.

Agustín parte de un dato revelado: el hombre es creado para unirse a Dios, es decir que está destinado al lugar más alto de la escala del Ser. De ahí que, si no se dirige a él, no cumple su escopo. Por ello, el Santo define, una vez más, esa instancia suprema, o la verdadera patria humana:

"usquepropter, cum ille veritate perfruendus sit, quae incommu-
tabiliter vivit, et in ea Trinitas Deus, auctor et conditor
universitatis, rebus non condidit contentis; surgendus est
animus, ut et perspicere illum lucem valeat, et in aeternum
perseveret. Quam persuasionem quasi ambulatorem geramdem,
et quasi navigatorem ad patriam esse arbitrerur". (60)

... pero los peligros del viaje son tales, que tocan a todos. Por eso, como veremos, el Santo los subraya.

c) orientación del alma con el objeto de su dilección.

Como sabemos ya que el pondus del alma es la fuente de la ac-
tividad que el hombre desarrolla. No sorprende, entonces, que la di-
lección de ese ser cualifique la vida de un ser humano. En efecto,
hombre se afanará por la obtención de aquello que constituye su fructus,
componiendo o descomponiendo otros objetos posibles de fructus.

"quod enim amplius nos delectat, secundum id crescere ne-
cesse est". (61)

Así pues, la dilectio cualifica moralmente al hombre, en cual
que resulta su vida. Y he aquí, bajo un nuevo aspecto, el poder de
determinación que presenta, en la doctrina agustiniana, el tema de
la voluntas, ya que, de hecho, toda existencia humana se configura
teóricamente girando sobre un eje elegido por el sujeto, a saber, el
objeto último de su amor, es decir, de su fructus:

"Sed ergo tales sint homines plures, quales sunt amores,
qualesque sunt quae debeant querere vivatque, nisi
ut quod grandius est eligatur". (62)

En cierta medida, la dirección que cada hombre imprime a su pe-
ccatorum, determina no sólo su personalidad psicológica y moral, sino
también su existencia propia, o sea, el carácter inalienablemente
individual de su alma. Se puede decir, por ende, que la orientación
del peso juega, en Agustín, el rol de principio de individuación
del alma humano. Lo importante -en principio, de carácter moral- no
es de la bondad o maldad de un ser humano, sino de la voluntas que él
tiene o desea, sino en la voluntas que él tiene.

la cualidad del objeto amado y la del sujeto amante. Eso dice efectivamente el Santo en su comentario a la epístola de Juan a los part

"... quia talis est quique qualis eius dilectio est". (63)

Así pues, para juzgar el valor de un alma es necesario atender su querer, pero más a la dirección que se imprima a éste que a su inteligencia (64). En otros términos, es menester considerar la jerarquía ontológica del objeto hacia el que se encamina:

"Habet tamen omnis amor vim suam, nec potest vacare amor in anima tantis; necesse est ducit. Sed vis nonne qualis amor est? Unde quo ducit". (65)

Así, el mismo santo formula la cuestión sobre la base implícita de las relaciones metafísicas perfectamente articuladas entre el amor y el objeto, lo dicho anteriormente se resume en primer lugar, y en segundo lugar, en el objeto al que afecta el amor:

"... si quis quod amat, afficiat ex parte amantis seorsum et si ut de causa quod amatum est, de causa am- plificat". (66)

La necesaria afectación del sujeto por parte del objeto de amor surge porque, mediante la fuerza del pondus, el amante busca caer en lo amado e identificarse con él:

"... quia amor omnis nonne unum ult fieri cum eo quod amat, et si ei contingat, unum fit Voluptas ipsa non ab aliud delectat vehementius, nisi quod amantis sese corpora in unum corantur". (67)

Sin embargo, lo anterior no se limita al plano interpersonal y, por ello, va más allá del mero nivel psicológico: no se trata de una adecuación o asimilación afectiva sino ontológica. De ahí que consideremos que estaría en el espíritu de la doctrina agustiniana decir, por ejemplo, que al amar principalmente las cosas materiales, el hombre se "sacrifica", para valer por un momento o como condición. Por el contrario, amando, en primer lugar, el bien mismo, nos elevamos a jerar

"... bonum amando, non meliores efficiuntur". (68)

De la misma manera, poniendo el centro de gravedad y ponder en lo eterno, un hombre accede de algún modo

"Aeterno enim Creatori adhaerentes, et nos aeternitate efficiamur necesse est". (69)

Adviértase la fuerza de las "necesse est" que utiliza el hipocritón en estos textos, para aludir tal vez a la necesidad lógica de la argumentación que, en obras distintas y de manera aparentemente sistemática, sustenta su concepción. Hemos visto que las observaciones de la moral práctica se fundan en el valor ético de un alma

éste se vincula con la configuración ontológica que va adquiriendo dicho alma. En efecto, un hombre actúa según lo que más ama, es decir, con arreglo a aquello que constituye su dilectio. En ese caso de la dilectio convergen, como en un solo punto, los theocentes, con sus acepciones. A través de ellas, se va delineando el perfil de un alma. Pero, al ver, y de acuerdo con el perfil, éste deteniéndose o perfeccionándose en su ser mismo. De ahí el valor transformador del pondus-amor -de cuya dirección, recordémoslo, el sujeto humano es responsable- y su eventual fuerza perfecta:

"Et quidem ut animus esset, non erit ipso aliud; non enim aliud erit quod appetit ut esset: ut autem sit bonus animus, video appetendum esse voluntate.." (70)

El valor transformador del pondus en cuanto dilectio tiene su fundamento en un concepto del que el Santo puede volverse: el dilectivo. En su afán de identificarse con el objeto amado, el alma se acerca a él y, por consiguiente, se asimila a dicho objeto:

"Simil enim demonstrandum est ei rei quemque conformari quam diligit.." (71)

Ahora bien, teniendo en cuenta que dos son las direcciones fundamentales de la dilectio -una que tiene por meta a Dios, y la otra que tiene al mundo-, se podría preguntar si es posible y hasta deseable la asimilación del alma a Dios, en el caso de que el alma sea un pondus ascendente. Y aun cabe formular la cuestión de esta

otra manera: ¿debe el hombre debe tender a asemejarse a Dios, o no? He aquí la respuesta que da Agustín a continuación del párrafo que acabamos de citar de su comentario a la epístola de Juan los últimos:

Notas al capítulo IV

1) De Trin. VIII, 10, 14. Aunque Agustín escribe estas líneas en un contexto teológico -el de la cuestión de la estructura trinitaria divina-, la observación sigue siendo válida aun para el ámbito humano, en el sentido que apuntábamos.

2) PLIEVAL, G. de, "Mouvement spontané ou mouvement libre? Le 'for' augustinien", en Rev. Et. Aug. V (1959), p. 14.

3) ibid., p. 17.

4) Le Gen. ad litt. XII, 32, 60 in principio.

5) Ep. 157, 3, 9.

6) cf. can. III, nota 27: "Iubetur itaque delrohere de pondere cupit sic quod accedat ad pondus caritatis".

7) Conf. VIII, 30, 34 in fine.

8) "Moveri per se animus sentit, qui sentit in se esse voluntatem per se volens, non alius de nobis vult. Et iste motus animae spontaneus est, hoc enim ei tributum est a Deo. Qui tamen motus, non loco in locum est, tamquam corporis: localiter enim moveri corpori proprium est". De div. quest. 8 in principio. Y "Non enim a nobi elici sunt motus animi nostri". De Gen. contra Man. I, 20, 31.

9) De lib. arb. III, 1, 3.

10) De Trin. IX, 6, 11.

11) Ep. 2, 3, 4.

12) GHISOP, R., Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, 1954, pp. 174 y ss.

13) Sermo 159, 3, 3.

14) cf. HOLTE, R., Béatitude et sagesse, Paris, 1962, can. XXII: "... per se, valenté". pp. 202 y ss.

- 15) Cf. ST. THOMAS, S., op. cit., (véase vol. I, cols. 521, 533, 538).
- 16) Cf. cap. anterior, párrafo a) - b).
- 17) ST. BERNARD, J., Amor Dei, London, 1938, p. 94: "... the directive energy of the will in its most general aspect".
- 18) Cf. De lib. arb. III, passim. (Véase, también, cap. III, nota 1).
- 19) Para no introducirnos en un campo demasiado amplio, digamos que aquello que nos posibilita elegir el objeto de nuestro amor es la voluntad iluminada por la inteligencia. Sin embargo, podría preguntarse cuál de ambas facultades tiene preeminencia en tal elección. Y aun antes de dicha pregunta, cabría formularse esta otra, más fundamental: ¿es válido plantear la cuestión en esos términos, tratándose de un Agustiniano? De todos modos, ni siquiera podemos esbozar aquí una posible respuesta a ese problema tan vasto y complejo.
- 20) De div. quest. 35, 1.
- 21) Conf. XVI, 31, 46.
- 22) De nat. boni 3 in principio.
- 23) De civ. Dei XII, 8. Añade Agustín: "Amando creaturam inordinate, contra usum honestum, contra licitum, contra ipsius Creatoris legem, et voluntatem amando creaturam peccas." Sermo XXI, 3.
- 24) CHESCH, E., op. cit., p. 176. El autor comenta así un celebre párrafo agustiniano: el de De civ. Dei XII, 8 in fine. Cf. también Sermo 106, 17.
- 25) De Gen. ad litt. inn. liber XVI, 59 in fine.
- 26) "... cum autem eam quod esse dicimus, in quantum ponit dicimus, et in quantum unum est, omnis porro pulchritudinis forma unitas sit." ibid., 2.
- 27) Conf. IV, 13, 20.
- 28) Ibid. III, 6, 10: "... Pater [.] pulchritudo pulchrorum omnium."

7 X, 27, 28: "sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova!"

esto de este último lema en particular, véase GOURDELLE, P., Le charisme sur les Conférences de saint Augustin, t. 10, 1962, apéndice VIII: "Le thème du regret: 'Perd je t'as aimée, beauté'", pp. 461, 463, especialmente, 461-62.

29) Conf. III, 15, 21

30) De instr. gr. XII, 19.

31) Conf. VII, 10, 13; véase también III, 6, 10 y V, 1, 7.

32) DI GIOVANNI, A., L'irauceludine scilliana, Roma, 1964, p. 72

33) en un solo pasaje "charitas" aparece en una circunstancia aparentemente contradictoria, es decir, como designando un amor malo: cuando Agustín señala el hecho, sucedido por él durante su actividad docente, de que los estudiantes de Roma solían cambiar de maestro a hora de pagar las lecciones, dice: "... ne mercedem registro redda: conspirant multi adolescenter, et transferunt se ad alium; desertunt fidei, et quibuscumque pecunia charitate iustitia vilis est". Conf. V, 12, 22. Sin embargo, la situación descrita hace pensar que

el término "charitas" está usado aquí en un tono claramente irónico. De manera que se puede afirmar que este vocablo, en su acepción común, designa, particularmente, en Agustín, el amor bueno. Como se verá, este fenómeno ocurre, pero en sentido inverso, con el sustantivo usualmente peyorativo de "cupiditas": también esta palabra puede designar un amor bueno; pero no es la acepción común que se atribuye. Cf. HUPPIER, H., La charité dans l'enseignement de saint Augustin, Gournai-Paris-Rome-New York, 1959.

34) De doct. christ. I, 4, 4.

35) De div. quest. 30.

36) En. 118, 3.

37) De doct. christ. I, 23, 22.

38) Cf. cap. III, nota 59.

39) GALLER, L., "Saint Augustine and the Paradox of Love", en The
Page XXII (1960), p. 4.

40) De doct. christ. I, 12, 12.

41) ¿Se podría pensar así en lo que se ha dicho en la "intelectualismo socrático"? Creemos que no. Pero, por la extensión, no podemos desarrollar este punto, que converge con lo que hemos señalado en la nota 19.

42) De doct. christ. III, 10, 16.

43) In Io. ep. ad Parthos II, 12 in fine.

44) De mor. Ecc. Cath. I, 20, 37.

45) En sus comentarios al De doct. christ., señala Combès: "La thèse qu'il ne faut jouir que de Dieu est une construction personnelle de saint Augustin, et même une construction philosophique [...] Pour la rendre respectable, il n'y a de vraie jouissance que dans les biens intellectuels, qui constituent l'honnêteté et dont la vertu est la règle"
Augustin de saint Augustin, la règle chrétienne, tomo II, Paris, 1959, notes commentaires, 18, p. 559.

46) In Io. ep. ad Parthos X, 5.

47) De doct. christ. I, 22, 23.

48) En. in Ps. 84, 10. Cf. también Conf. IV, 12, 18.

49) Cf. cap. III, punto c.

50) Cf. Conf. I, 5, 5; II, 10, 18 y En. in Ps. 102, 9 in principio.

51) Solil. I, 1, 2.

52) De civ. Dei XIX, 25.

53) De Trin. XIII, 7, 10.

1. 11. 19. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.
1. 11. 19. 19.
1. 11. 19. 19.
1. 11. 19. 19.
1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

1. 11. 19. 19.

tenor sui usque ad contemptum dei, excellentem vero magis dei usque ad contemptum sui". (1)

El amor-pondus determina, pues, a la sociedad: sé iértase la fuerza del "fecerunt". Ello no ha de extrañar si se recuerda que, de un lado, el hombre queda constituido moral y ontológicamente como tal hombre, en virtud de esa suerte de principio de individuación del alma humana que es la dirección de su amor. Del otro, se ha de tener presente que las direcciones fundamentales del pondus humano son dos. Así, cada hombre se alinea en una u otra, y de esta filiación resultan los dos grandes grupos en que Agustín divide a la humanidad. A ella, dice el santo,

"... in duas genera distribuimus; unus eorum qui secundum hominem, alterum eorum qui secundum Deum vivunt. Quae etiam mystice appellamus civitates duas, hoc est quae vocantur terrena et caelestis". (2)

Entre esos grupos de hombres, sociedades o civitates son, pues, los pondus que se interiorizan y constituyen dos civitates aunque, en el fondo, sólo una de ellas llegará a la plenitud de su ser y estiré como tal. Así, el elemento clave de la constitución de la civitas es el pondus amor o, más exactamente, la dirección voluntariamente imprimida a ese amor por los hombres que la constituyen:

"... terrena civitates, una iniquorum, altera sanctorum, ab invicem quae se humani usque in finem saeculi perducuntur, sine permixtione corporibus, sed voluntatibus separatae." (3).

Se advierte en este último texto, en primer lugar, el carácter voluntario del amor-voluntas respecto de la civitas: en virtud del pondus se constituyen ambas sociedades y cada una de ellas subsiste perpetua a lo largo de toda la historia. En segundo lugar, obsérvese el criterio de interioridad que el hispanense utiliza para establecer la "ciudadanía" de los hombres. Si cada hombre es tal cual es su amor, esto también rige para cada ciudad. Por otra parte, recordemos que el ser humano puede variar la dirección de su pondus-amor, ya que la dirección de éste no se le impone externamente. Ello se ve,

ción en este plano dicha dirección queda indicada por el punto fi-
 del movimiento del peso, es decir, por el objeto prioritariamente
 modo. Además, el otro elemento en la definición de sociedad es el
 el ser constituido por seres racionales. Ello puede sorprender, ya
 que se hubiera esperado que Agustín hablara de un conjunto de ser
 humanos sino referirse a las sociedades. Sin embargo, apela a la
 teorías más amplias de los seres racionales con el objeto de inclu-
 los ángeles en tales ciudades. En efecto, en el Libro XII del
 civitate dei. polyma el Mayor:

"... ut non quattuor decem solent Angelorum civitates
 una, sed quae nobis exhibentur, hoc est quae tribus
 vitiis esse dicuntur; una de bonis, altera in malis,
 tertia de mixtis, verum tribus nominibus constituitur". (7)

De esta manera se sella el carácter del pondus como
 ivo de todo este creado, ya que comprende también a los
 psico-atrónicos, pues, a modo de trascendental, todo lo
 de el guijarro hasta el ángel. Pero sólo "actúa" de esta
 en los seres racionales y libres, es decir, en el hombre
 del, tanto que en arbores se define como amor, en el ser
 to y voluntad. Tal como sucede en el caso de los hombres
 les perfeccionan o deterioran, en virtud de sus respect
 naturaleza ya dada y común que poseen. Por eso, el t
 citaco continúa diciendo:

"Angelorum bonorum et malorum inter se contrarios appetitus
 non naturis principisque diversis, cum Deus omnipotens
 terram bonus ductor et conditor utrosque creaverit
incontinentibus et cupiditatibus existitisse, dubitare fa-

Observare el interés con que san Agustín subraya el
 la diferencia y oposición entre los dos grupos de ángeles
 vez, participan de las dos ciudades-, no obedecen a la
 naturaleza, sino a la definitiva orientación del amor
 quiere Florez (10), ese énfasis se explica porque, cuando
 truye su teoría antropológico-metafísica de los dos amo
 este el campo histórico-social, quiere marcar sus dife

la posición dualista de los maniqueos. Estos extienden su neto dualismo metafísico al terreno de los seres racionales, afirmando que y, en cada uno de éstos, don naturalibus que luchan entre sí. En cambio, si, impropriadamente, se pretendiera hablar de dualismo en Agustín, sólo se lo podría hacer sobre la base de una polarización de pondus propio de cada ser racional, la dirección de amor, libremente asumida, según dichas "opores" que produce la pluralidad que cada uno de ellos posee y que se extiende a todos los seres racionales.

Así, podrá decirse: visto uno de los polos, el de la plenitud y el de la vida, mientras que el otro indica la disolución. Los dos se describen el tiempo, pero una se dirige hacia la consumación y la realización plena de su propio ser y la otra, hacia la muerte y la autonegación. Dice Seneca que el tiempo de la ciudad que se debilita, es decir, de la caída por un equivoco amor sui, es el tiempo...

"... della caducità, della vecchiaia, della morte, perchè è il tempo trascinato dal pondus dell'amor sui, inchiodato al mondo, sospeso nel vuoto e attaccato al vuoto della sua contingenza che, in tal caso, è la sua vanità. In e da questo tempo tutto ciò che nasce è già morto perchè morto è lo spirito che produce contro la sua natura e contro la verità. E in tempo perduto dello spirito perduto, il tempo della città recente, della sottomissione della libertà al peccato. Ha se la libertà sa ricentrare se stessa nella luce della verità e amiamo in noi non noi ma Dio [...] il pondus del amor Dei restaura il tempo nella sua positività e i giorni vecchi e decrepiti si tramutano tutti in nuovi stabili". (11)

Así pues, cada una de ambas sociedades se autoconstituye en virtud de uno de las dos direcciones fundamentales de la dilectio.

Los pondus sociales: Las dos ciudades.

Al determinarse en virtud de sus respectivos pondus, ambas ciudades quedan marcadas por el valor de aquéllas. De ese valor deriva el ser de cada una. Su ser específico y, por tanto, su unidad, no

es per se, o sea, no se trata de dos sustancias naturales. Son dos realidades que tienen ser y unidad de composición, es decir, de orden. Así lo indica, al menos, uno de los estudiosos de este tema: José I. Alcorta Echevarría (12). Sin embargo, como intentaremos mostrar, lo anterior es verdad, sólo en el caso de una de las dos ciudades.

Con el fin de adentrarnos en la especificidad de ambos rasgos, examinaremos la razón de los nombres que, según hemos visto en el capítulo anterior, el Dante ha elegido para designarlos. Los ellos: 1) ciudad de Dios-ciudad del diablo, 2) Jerusalén-Babilonia, 3) ciudad de los santos-ciudad de los pecadores, 4) ciudad celeste-ciudad terrestre.

1) En la primera oposición, encontramos el primer término designado como "civitas Dei": aquí, la ciudad de los santos es caracterizada directamente por el nombre de Dios, en tanto locus final de su peso específico. Pero, en realidad, también el pondus natural de la sociedad debería ser éste, ya que también ella está constituida por ángeles y hombres, los cuales poseen la misma naturaleza que aquellos que componen la primera. Sin embargo, al no tender hacia Dios, se engañan respecto del "lugar" en que radica su verdadera locus. Por eso, configuran la ciudad del diablo, es decir, del que se filian.

Veamos, además, que Agustín concibe la vida humana individual como peregrinaje de retorno a la patria, entendida como ese locus del amor. En la segunda oposición, hallamos la misma imagen tanto en el plano social: Jerusalén es, en términos bíblicos, el lugar que señala el punto de arribo del pueblo de Dios, que anhela la unión definitiva con El. En cambio, en la misma clave, Babilonia indica siempre el lugar de confusión de los hombres cerrados sobre sí mismos y pugnando entre sí. En otras palabras, no indica una meta, sino más bien un detenerse y un extraviarse en la dispersión, como que retomaremos.

3) La sociedad que pone en Dios su fruitio, o sea, su telos último, es llamada "ciudad de los santos". No podía ser de otra manera,

perque recorderos que:

"ille autem iuste et sancte vivit, qui verum interius continentem
est: iuste est autem qui ordinatam dilectionem habet.." (13)

En efecto,

".. definitio brevis et vera virtutis, Ordo est amoris: prop-
ter quod in sancto Cantico canticorum cantat sponsa Christi,
civitas Dei, 'Ordinate in me ebrietatem' (Cant. 2,4). Huius
spiritus charitatis, hoc est, dilectionis et amoris ordine per-
turbato, Beati filii Dei neglexerant.." (14)

Estrictamente hablando, entonces, sólo la ciudad de Dios se estruc-
tura según el Ordo universalis: si sus miembros son santos o virtuo-
sos es justamente porque su apreciación axiológica -sobre la que se
basa su amor- coincide con lo que ontológicamente es superior. Por
ello, su appetitus, al encauzarse hacia lo que es supremo, constitu-
ye una dilectio ordinata. Como decíamos, el error del pondus cupidi-
tatis, propio de la ciudad de los pecadores, consiste en buscar su
gaudium y su pax en lo que no puede brindárselo. Por eso la dirección
de su pondus es equivocada.

Al contrario, en la ciudad de Dios, la dirección desahucada de su dilectio tie-
ne por objeto último la tierra, con lo que, por lo demás, se identi-
fican los sujetos de dicho pondus. De la misma manera, los hombres
impulsados por el amor a Dios, adquieren la filiación divina y per-
feccionan en sí la imagen del Creador celestial. Por esta razón,
las dos ciudades se denominan, respectivamente, "terrestre" y "celest

"Amor Dei y amor sui, en cuanto orientaciones definitivas del pondu-
men, caracterizan por sí ambas sociedades. Con todo, es menester
 aclarar la expresión "amor sui" -con lo que no nos habíamos enfrentad
 aún-, ya que podría implicar una aparente contradicción. En efecto,
 vimos que, al plantearse en Agustín la fuerza del pondus como deriva-
 da de la inclinación ontológica del hombre, el amor humano es esencial-
 mente pro se y no propter. Así constituye, en primera instancia, un movi-
 miento de liberatio egoísta, en cuanto que, mediante él, el hombre
 procura su propio bien y su perfección: sin que, en el camino, como,

societas diaboli está condenado a la frustración por la dirección en pondus, ella misma como entidad está condenada a la muerte por el desorden y la desunión de la discordia. No se ha de olvidar que una de las notas claves en la definición de "pueblo" está dada, necesariamente, por la concorde comunidad de objetos amados (18). Así se imposta, en esta nueva clave, el principio ontológico, tan agustiniano, del ordo como condición de la subsistencia.

En cambio, en la civitas Dei reina la concordia, que configura el orden intrínseco y la unidad, y que garantiza metafísicamente su permanencia en el ser. De ahí que Agustín la llame a veces "civitas libera", porque:

"... ubi sit non amor propriae ac privatae quodammodo voluntatis, sed communis eodemque immutabili bono gaudens, atque ex multis unum cor faciens, id est perfecte concordis, obediens charitatis". (19)

Así pues, la ciudad de Dios es la signada por el pondus charitatis que es el amor Dei. Se trata del amor al único bien que, por razones metafísicas, puede ser simultáneamente todo y todos aquellos que se dirijan a Él. Por eso:

"... per charitatem fit ut eorum habeantur in eis relaciones." (20)

De este modo, las dos direcciones fundamentales de dilectio se dan, respectivamente, en una y otra ciudad y las cualifican. Pero también en este plano, lo que cuenta en la intencionalidad, es decir, el locus último al que se encamina cada sociedad, la sede de su fruitio.

e) El uti-frui en ambas sociedades.

Al tratar el amor-pondus en el plano individual, san Agustín clasifica los entes, respecto de la intencionalidad humana, en dos categorías: los que únicamente han de ser objeto de uso y los que merecen ser objeto de gozo. Si bien ambos grupos pueden constituir-

se en destinatarios del amor humano, los que pertenecen a la primera categoría sólo son dignos de un amor relativo, mientras que los de la segunda han de ser objeto de un amor absoluto. Ha que recordar ahora que esta distinción se funda en la menor o mayor altura que estos entes tienen, respectivamente, en la jerarquía del Ordo universalis. Así, Dios debe ser objeto último del frui humano precisamente porque en Él culmina dicha escala. Por ello, según vimos, es el locus final de la dirección ascendente de la dilectio como peso específico del ser humano. Pero también se advirtió que cada hombre puede errar en la localización de su centro de gravedad; es decir, cabe la posibilidad de que ponga su fin último en aquello que, por la limitación ontológica de su temporalidad y finitud, no podrá procurarle nunca la quies eterna. En este último caso, el hombre, hecho por y para Dios, se convierte en un ser errante y disperso, ya que intenta gozar de lo que sólo es, de suyo, instrumental. De todas maneras, el objeto de la fruitio, acertada o equivocadamente elegido como tal, muestra, en cada caso, la dirección recta o perversa de la dilectio individual.

En el plano social se reitera este esquema: la ciudad celeste pone su gozo en Dios y en lo celestial; la terrestre, pone el suyo en lo temporal del mundo y de la tierra. Señalado así el frui específico de cada sociedad, pasaremos ahora a examinar el uti propio de cada una, comenzando por la de los pecadores.

Si se da, como vimos, una relación inversa entre los objetos del uti-frui de ambas sociedades, y la ciudad celeste pone su fruitio en Dios, usando de lo temporal, sólo resta concluir que la ciudad terrena quiere gozar del mundo y usar a Dios. Pero ¿cómo se puede intentar usar a Dios? San Agustín indica algunos modos: uno de los más frecuentes es la oración impetrante de fines terrenales; por ejemplo, la que se eleva para pedir a Dios la saciedad de una concupiscentia que no tiene conciencia de sí. En efecto, comentando este caso, el hiponense lo extiende a los miembros de la ciudad de pecado-

res; así, en el De civitate Dei XV, 7, 1, advierte:

"Quod omnes faciunt qui non Dei, sed suam sectantes voluntatem, id est, non recto sed perverso corde viventes, offerunt tamen Deo munus, quo putant cum redimi, ut eorum non opituletur sanandis pravis cupiditatibus, sed exolendis". (21)

Ahora bien, como ya señalamos, de todas las clases posibles de cupiditas, la que más exactamente tipifica a la civitas diaboli es el afán de dominio. Por eso, la ciudad terrestre intenta usar a Dio dirigiéndose, más que a Su bondad, a Su omnipotencia, y tratando de obtener de ella lo que más ama en cuanto sociedad: la paz transitoria que sigue a la conquista de la tierra. De ahí que el texto recitado continúe diciendo:

"I hoc est proprium terrene civitatis, Deum vel deos colere, quare societatibus regnet in victoriis et pace terrena, non in uti Deo committit, nec deponit cupiditates". (22)

Y el mundo, como los dioses, uti Deo (23), también debe de la colere y, por ende, de la colere, consecutivamente a la colere de Dios y la del diablo, respectivamente. Irá en el orden del primer par, tener los objetos respectivos de uti Deo de ambas sociedades. Agustín sintetiza lo dicho, en el cierre del pasaje que nos ocupa:

"Bonum quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruuntur Deo; mali autem contra, ut fruuntur mundo, uti volunt Deo". (23)

Pero el hipocritense señala otro modo típico del uti Deo de la ciudad terrestre: consiste en honrar aparentemente a Dios, con vistas a la riqueza y gloria mundanas:

"Unde temporalibus rebus utendum est, quam fruendum, ut frui mereamur aeternis. Non sicut perversi, qui frui volunt mundo, uti autem Deo; quoniam non numquam propter Deo impendant, sed Deum propter numquam colunt". (24)

Esta modalidad de perversión suena un matiz esencial: mientras que si bien en algunos ciudadanos de la civitas diaboli, el objeto último de su impendunt, o sea, su frui, sigue radicado en el mundo, es-
ter¹¹⁰ intentan usar directamente a Dios pidiéndole opulencia, ino que utilizan lo que Su nombre significa para los miembros de la civ

San Agustín. Se podría confrontar este pasaje con el ya citado de Jeremías 51, 6 (25), para corroborar la veracidad de la distinción de ambas ciudades, revelando el carácter de la paz de la ciudad celeste: en la dirección que los ríos van a caer por mar hacia su pondus vital lo que les confiere una otra ciudadanía. Agustín desecha todo otro principio de distinción, considerando que sólo éste es el posible, ya que no solamente los cuerpos de dichos ciudadanos están entremezclados (26), sino que también se puede confundir, extremamente, la orientación de sus voluntades.

Tras haber oído el gozo que la ciudad terrestre encuentra en el manjar y en el intento de usar a Dios, resta ahora examinar el uti-frui de San Agustín. Veíamos que la societas diaboli pone su fruitio en el tiempo del camino que suele suceder a la victoria. Según el Epiphanense, la ciudad de Dios, por su parte, puede y debe usar de la paz temporal, ya que ella es un bien:

"... quoniam, quando permixtas sunt ambo civitates, utitur ei non pace Babylonis [...]. Et propheta Jeremias cum populo dei veto... venturam invenit... et captivitatem... et divinitus imperaret et obedienter in Babyloniam... hec quo est... tanta patientia servientes. venit et ipse ut oreretur... sic illa dicens: 'quia in eius est pace pax vestra'... utique interiora temporalia, quae bonis scilicet commenda est". (27)

Precisamente porque se trata de un bien, la paz temporal ha de ser buscada aun por los miembros de la ciudad celeste, aunque debe ser buscada por ellos sólo de un modo relativo, puesto que es un bien relativo. Más aún, fatalmente transitorio y relativo, ya que el Santo Agustín ya entrevió la posibilidad de un mundo en el que reinara una paz estable: Agustín concibe la sujeción de unos hombres a otros y la relación de éstos a los primeros, como una consecuencia inevitable del pecado original (28). Pero, justamente por eso debe ser combatida por la ciudad celeste, procurando usar los períodos de tranquilidad temporal para alcanzar la pax aeterna de Dios en la que radica su fruitio y su quies.

Para el punto más importante o desenlazar en este tema de la ci-

guiente: si Dios es el objeto último y exclusivo de la fruitio para la ciudad celeste, todo lo que no es Él, tiene que constituir, necesariamente, objeto de uso. Siendo así, ¿también los demás seres humanos son "utilizables" para el ciudadano de la civitas dei? Recordemos, en primer lugar, que los objetos del frui, cualquiera que fueren, se les atribuye siempre el carácter de fines en sí mismos mientras que los objetos del uti sólo son medios. Por lo tanto, los instrumentos, fin y nunca instrumentos. También es así según la concepción agustiniana de la civitas dei, en su esencia interna. En ella, el amor subraya la moralidad inviolable del hombre en cuanto éste es imago divina. En virtud de esta nota fundamental, para el miembro de la ciudad santa, el prójimo nunca es un medio a utilizar:

"Deus ergo naturarum omnium sapientissimus conditor et iustissimus ordinator, qui terrenorum ornamentorum maximus constituit mortale genus humanum, dedit hominibus quaedam bona huius vitae congrua, id est, pacem temporalem pro modulo mortalis vitae in vera salute et incolumitate ac societate sui generis, et quaeque huius paci vel tuendae vel recuperandae necessariae sunt[.] eo pacto acquirissimum, ut qui mortalis talibus bonis paci mortalium accommodatis recte usus fuerit, accipiat ampliora atque meliora, iuxta scilicet immortalitatis pacem, eique convenientes gloriam et honorem in vita aeterna ad fruendum Deo, et proximo in Deo". (29)

Así pues, la ciudad de Dios está compuesta por aquellos que viven según el ordo universalis establecido por el Creador, usando de los medios que ese mismo Creador les ha conferido, para llegar a gozar no sólo de Dios sino también de los demás en Él. Esta última acotación revela la fundamentación que da Agustín a la expansión y actualización de la socialidad humana. Con todo, el gozo pleno de la civitas dei queda, por así decir, siempre postergado en el tiempo, puesto que no tiene su sede en lo temporal sino en lo trascendente eterno.

d) El locus final de la civitas Dei: su pax aeterna.

Hemos visto que en cada plano ontológico, el pondus de cada ente

lo lleva y lo hace apetecer lo que, según la especie a que pertenece, es su bonum. La consecución de este bien constituye, para el ente o grupo de entes o el grupo de entes en cuestión, su quies y su pax ontológicas. Pero, por otra parte, también vimos que si bien hay para Agustín, un peso específico propio y natural del hombre -que hace que éste sitúe conscientemente en Dios su centro de gravedad-, muchos hombres pueden, por el libre albedrío de su voluntad, orientar su apetito hacia los bienes inferiores. Las dos ciudades están constituidas por estos dos tipos de hombres, los cuales, a su vez, se justifican y determinan por la orientación de su pondus-amor como appetitus de bien y de paz, dirigido por una voluntas libre. Consecuentemente, ambas clases de seres humanos anhelan dos tipos de paz. En efecto, de esas dos ciudades:

"Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum vivere in sui cuiusque generis pace volentium; et cum id quod expetunt assequuntur, in sui cuiusque generis pace viventium". (30)

Así pues, en el plano humano y social, cada ciudad ansía cierta clase de paz. La ciudad terrestre ambiciona la paz temporal, cuya realidad es precaria. Por el contrario, la ciudad celestial implica que el ser humano aspira a la pace de la civitas diaboli, porque en ella el ser humano se aparta de la realidad eterna y se encierra en los límites temporales de su existencia.

"Mortuus erit enim populus, et veteris hereticis reliquias transfertur in novam, resurget autem impium populum, qui ab initio nunc ad finem veteris hominem venit, ut in secundam sortem praecepitetur". (31)

La muerte final de la ciudad terrestre no alude a las muertes corporales sucesivas de sus miembros, ya que éstos se renuevan en el tiempo, sino a su disolución en cuanto sociedad. Sus ciudadanos tienen en común el haberse alejado voluntariamente de la fuente del Ser, por haber dado la espalda a Dios, puesto que el pondus característico de la civitas diaboli es la aversio a Deo. Con ello, la ciudad de los pecadores circunscribe la plenitud de su ser dentro de los límites de

subsista, precisamente en la sede de la paz eterna, la inquieta necesidad que todo apetito implica? La respuesta está insinuada en el prólogo de las Confessiones: "Recisti nos ad Te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te". Señalamos ya que el "ad Te" indica una necesidad, un afán que impulsa escureamente al hombre hacia Dios (35). El primer término de la proposición pone en evidencia, por una parte, la comprobación psicológica de Agustín sobre la permanente inquietud humana, ya que, además, el corazón alude al ser consciente de sí; por la otra, esa comprobación encuentra su razón última en el dato ontológico de nuestra temporalidad. Ahora cabe detenernos en el segundo término de la citada proposición: él implica que la inquietud mentada tiene un punto o locus final e irreversible: la quies peregrina del reposo sólo in Deo. El mismo ubi gramatical sugiere el ascenso de la posesión garantizada, al par que hace concebir el ser como, sucesivamente, apetito y goce de posesión eterna. Di Giovanni señala que el atribo a este eschaton excluye en nosotros la temporalidad y la mortalidad (36). Así, la tensión del ciudadano de civitas Dei transcurre en el "no todavía" y culmina en el "ya para siempre" de la vida plena. Si, en la perspectiva agustiniana, el hombre es naturalmente indigena Deo es porque él es naturalmente capax Dei: en la nox de la vida eterna, la ciudad santa y cada uno de sus miembros tienen a Dios y continúan amándolo, con ser de fructio possessionis in Tia.

En este punto de la temporalidad eterna, la ciudad santa de civitas Dei y ella misma en su totalidad, como el corpus Christi y la ecclesia, en la medida en que participamus más del Deo divino. Dicha participación es compartida, como se insinúa en el pasaje de I Cor. 15, 28: "Dios será todo in todos", que el Santo menciona en el último versículo que hemos citado. Pero el hiponense es más explícito al respecto en su comentario al Salmo 101 (37), donde subraya que, aun en esta dimensión trascendente y eterna, el hombre -al menos, el ciudadano

delante del mundus christianus, no ha de perder su carácter social.

En efecto, es una ciudad santa lo que en Dios:

"... subsistens edificator, contemplans illustrator, inhaerens iucundatur; est, videt, amat; in aeternitate dei viget, in vanitate dei deservit; habitans dei amodo." (22) 307

Sanctus Agustín:

"Et hoc illis in omnibus atque in singulis aeternum erit, se-
tenuerit esse certum erit; et ideo pax beatitudinis huius,
vel bea itudo pacis huius, summum bonum erit". (19)

Por lo tanto, como creyente el Santo parte del dato revelado, co-
mo un creyente que cree en la argumentación filosófica: sólo la
fidelidad a la Palabra de Dios en el Bien mismo, que no es un acto pueril
de fe, sino un acto de amor y de fe, la palabra divina a
la que se adhiere. Pero, al decirlo, el si-
gnificado de la Palabra de Dios, de la
palabra, puede expresarse más plenamente ante
el misterio con él en la Palabra del misterio.

Notas al capítulo V

1. de civ. del XIV, 28.

ibid. XV, 3 in fine.

2. de civ. rad. 31.

3. de sig. 64, 2. Nótese que a un sólo reino se refiere en el plano co-eficaz del ponens, una ley que había sido en su raíz dual: el efecto del ponens como per primam. C. p. 111, nota 37: ibid. 65, 1.

4. de sig. 64, 2. Véase que el efecto de la ley es el mismo que el de la ley civil en un caso de ponens, corroborada por el de sig. 64, 2. Véase también la conocida teoría de Figgis sobre los de sig. 64, 2., entre otros, identifican la ciudad de los santos con el de sig. 64, 2. Véase ibid.

5. de sig. 64, 2.

6. de sig. 64, 2.

7. de sig. 64, 2.

8.

9. de sig. 64, 2. "La teoría argentina de los dos amos en su origen teórico", en Giorn. di Dir. IX (1954) p. 50.

10. de sig. 64, 2. "Il concetto di de sig. 64, 2. Argentina. I suo de sig. 64, 2. de sig. 64, 2." de sig. 64, 2.

11. de sig. 64, 2.

12. de sig. 64, 2.

13. de sig. 64, 2.

14. de sig. 64, 2.

14) De civ. Dei XV, 22.

15) El hecho de que el auténtico amor a Dios es un amor que Agustín define como "gratuito" no altera para nada la cuestión, puesto que por "gratis" el hiponense entiende el amor a Dios por Él mismo, es decir, en virtud de su valor absoluto de fin último. El término no guarda, pues, relación alguna con un supuesto desinterés vital por parte del hombre.

16) In Io. Ev. 123, 5. Repárese, de paso, en el hecho de que del desordenado amor a sí mismo manan, como de una fuente, todos los pecados. Por contraposición, esto señala el "Dilige et quod vis fac", en el sentido de que esta última afirmación está referida a la dilectio Dei. II. cap. IV, nota 78.

17) De Gen. ad litt. XI, 15, 20.

Continuando esta perspectiva, el siguiente texto que, si bien alude al amor a Dios, puede aplicarse también a los demás miembros de la comunidad: "... deum illi constantiter in communi omnibus bono, quod est in deo, diligunt, sicut in eum pietate veritate dilectate persequuntur: alia sua potentate potius delectati, velut bonum suum sibi diligunt, a superiore communi omnium beatifico bono ad propria deflaxerunt et habentes elationis fastum pro excelbissimo aeternitate, carnalis astutiam pro certissima veritate, studia partium pro individuali charitate superbi, fallaces, invidi, effecti sunt". De ... Dei XII, 1.

18) ibid. XV, 3 in fine. Cf. también De lib. arb. II, 9-15, donde el Santo trata el tema del Dios-Verdad como objeto infinito de la fructificatio humana.

19) In Io. Ev. 67, 2. El pondus charitatis es amor a Dios y sólo de manera derivada amor al prójimo. Este último se designa, en Agustín, más propiamente, con el término "pietas".

20) De civ. Dei XV, 7, 1.

A modo de conclusión

En todo lo que antecede, el tema agustiniano del pondus ha con-
nado poseer las tres notas que le atribuíamos al comienzo del pre-
te trabajo. En efecto, es una noción, en primer lugar, arquitectó-
ca, por su referencia al diseño general del universo; en segundo
lugar, es dinámica, por su poder de "movilizar" al ente, haciéndolo
desarrollar sus operaciones; y finalmente, es teleológica por su
necesidad de conducir a un fin que le es propio.

Estas tres notas valen para todo en el mundo, en el cual
re el género y especie que pertenecen a la tesis de todo lo
que, constituyen, en el mundo de la que se relacionan como
noción en el primer punto del capítulo primero. pondus agus-
tiano es un trascendental. Más aún, es, desde el punto de vista f-
sico, el más rico de los trascendentales. Por eso, las tres car-
acterísticas fundamentales adquieren modalidades diferentes según el
diversos géneros y especies, pero subsisten en cualquier orden de
real, como se intentó mostrar en las páginas precedentes. Así, el
factor de trascendencia del pondus nos ha hecho recorrer, para ex-
ponerlo, todos los planos de ser creado. No hubiera podido ser de
aquella, porque, como ha afirmado Zubiri en nuestro siglo:

"El peso o el amor no es algo que afecte accidentalmente a las
criaturas o una simple virtud de la voluntad, sino la más pro-
funda dimensión metafísica de la realidad" (1).

Por otra parte -y ahora ya no desde el ángulo del tema en sí,
desde el de su creador-, la noción de peso constituye una suerte
pocna en la doctrina general agustiniana, como también anticipaba
en la introducción. Y efectivamente ello se puso de manifiesto en
contexto de este concepto: hemos hallado que el pondus es una cate-
ría de importancia capital para el hiponense. Lo es para el Agust-
metafísico, para el Agustín que reflexiona ante la realidad, pa-
el Agustín psicólogo y el pensador por excelencia del hombre, y pa-
el Agustín que abre la visión totalizadora de la Historia.

Pero lo que hace que el tema del peso sea tan variados aspectos del pensamiento agustiniano es que este último está en sí mismo dividido en una doctrina del peso en los órdenes metafísicos y psicológicos, el primero que dice, hablando del peso como tal, que el peso es una propiedad de los cuerpos que se define como "la propiedad de ser pesado" pero de modo que ontológicamente hablando sólo una parte de este concepto que se refiere al peso en los

Bibliografía

SANCTI AURELII AUGUSTINI OPERA

Las obras de san Agustín se citan según las ediciones bilingües -latín, francés- anotadas y hechas sobre el texto de la edición benedictina de san Mauro, de Desclée de Brouwer, tomos I-XLIX, 1949-1972. Los textos fueron confrontados con los que ofrece la edición de las Chras de san Agustín de la Biblioteca de Autores Cristianos. Esto rige para todas las obras citadas, con las excepciones que se detallan a continuación:

Contra Faustum Manichaeum, Epistolae y Sermones: para las citas extraídas de estas tres obras, se usó Sancti Aurelii Augustini. Opera omnia, textos de los benedictinos de Mauro, recogidos por Hugre, Patrologia Latina, tomos XLII, XLXII y CLIV. respectivamente

TRABAJOS

Sobre el pensamiento agustiniano, citados en esta monografía.

ALBERTA ECHEVARRIA, J.I., "El 'ordo amoris' y la 'aversio a Deo' en la dialéctica de las dos ciudades", en La Ciudad de Dios, CLXVII 1954, núm. extraord., tomo II, 125-150.

BENITO Y DURAN, A., "La ordenación del universo según san Agustín y san Buenaventura", en Aug. XIX, 75-76, (1974) 31-47.

BOYER, Ch., Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint August Milano, 1970.

BURNAPY, J., Amor Dei. A Study on the Religion of St. Augustine, London, 1931.

CARY-ELWES, C., "Peace in the City of God", en La Ciudad de Dios, CLXX 1954, núm. extraord., tomo I, 417-436.

CAYRE, P., Les sources de l'amour divin: le divin pré e alors.

- Augustin, Paris, 1971.
- COUPELLE, P., Les lettres pieuses en Occident de Hieronime (Carriago) Paris, 1948.
- Recherches sur les Confessions de saint Augustin, Paris, 1968.
- CHEPPE, S., "La concepción agustiniana del mundo a través del amor", en Aug. Mag. tomo I, 1954, 347-356.
- DE LA PEZA, E., "El significado de 'cor' en san Agustín", en Rev. Et. Aug. VII (1961) 339-368.
- DI GIOVANNI, A., L'inquietudine dell'anima. la dottrina dell'amore nelle Confessioni di sant'Agostino, Roma, 1964.
- Verità, parola, immortalità in s. Agostino, Palermo, 1979.
- ROY, C., "Saint Augustin, sa vie, sa pensée, son influence", separa de en Catholic Encyclopedia, Washington, 1967.
- W. G. S., La civilisation de monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Occident, Paris, 1959.
- ..., "El amor como vía de bien en Agustín", en Est. Agust. IX, 3 (1974) 403-417.
- ANZ, R., "La teoría agustiniana de los dos amores y su dimensión filosófica", en Tiempo de Rel. IX (1954) 505-515.
- ..., "Sur la colère divine: Jamblique et Augustin", en Rech. Aug. V (1958) 7-13.
- ALLAY, J., "Amor et quod vis tua". Notes d'exégèse agustinienne", en Rech. de Sc. Rel. (1955) 545-555.
- GALLER, L., "Saint Augustine and the Paradox of Love", en The Theol. XX (1960) 3-8.
- GILSON, E., Introduction à l'étude de saint Augustin, Paris, 1969.
- HERRL, P., Plotin et l'Occident, Louvain, 1934.
- LOITTE, R., Béatitude et sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne, Paris-Worcester, 1961.
- HUTTLER, M., La charité dans l'enseignement de saint Augustin, Tournai-Rome, Paris, New York, 1959.
- HUTTORPE, C., Le commandement d'amour chez Augustin. Interprétation

philosophique et théologique d'après les écrits de la période 386-400, Paris, 1939.

MACCACHOLLO, E., "Inquietudo, firmamentum, quies". Nota sull'escatologia nell' Conferenza di S. Agostino", en Riv. Fil. Neoscol. LXXI (1976) 311-317.

MARTELLOTTI, G., "Genesi e sviluppo del concetto di 'inquietudo'", en Aug. XXVI (1961) 177-181.

MARTELLOTTI, G., "L'idea di 'inquietudo' nel 'De Civitate Dei' di Agostino", en Arch. Hist. Lect. Univ. Turin (1967) 1-10.

MARTELLOTTI, G., "L'idea di 'inquietudo' nel 'De Civitate Dei' di Agostino", en Aug. XXVI, 1 (1961) 177-181.

MARTELLOTTI, G., "La genesi del conc. Esquerra de la ética de san Agustín" en Aug. XIX, 87-88 (1977) 221-228.

MARTELLOTTI, G., "Le problème des sources", en Aug. Pag. tome III, 1954, 53-62.

MARTELLOTTI, G., El amor, Madrid, 1972.

MARTELLOTTI, G., "'Et inquietum est cor nostrum'. Appunti per una lezione di agostiniana", en Aug. XIII (1968) 353-368.

MARTELLOTTI, G., "Saint Augustin et la théorie de l'impetus", en Arch. Hist. Lect. Univ. Turin XLIV (1969) 7-21.

MARTELLOTTI, G., "Movimiento espontáneo ou movimiento impuesto? Le 'feror' agostiniano", en Rev. Et. Aug., V (1966) 1-10.

MARTELLOTTI, G., "Déterminisme et liberté chez saint Augustin", en Rev. Et. Aug. (1965) 346-378.

MARTELLOTTI, G., La Città di Dio. A di un movimento spirituale, Firenze, 1967.

MARTELLOTTI, G., "'Pax tranquillitas ordinis'", en La Ciudad de Dios, CLXVII 1954, núm. extraord., tomo II, 343-365.

MARTELLOTTI, G., "Il concetto di storia in S. Agostino. Il suo culmine nei due usi della Città di Dio", en La Ciudad de Dios, ibid. tomo I, 187-206.

MARTELLOTTI, G., "S. Agostino, filosofo e teologo dell'uomo", en Div. Lit. XXIV, (1980) 53-67.

MARTELLOTTI, G., "'Adhaerere' ou 'haerere'?" en August. XIII (1968) 387-39

MARTELLOTTI, G., Naturaleza, Historia, Dios, Madrid, 1944.

Índice

	Pág.
✓ Introducción	1
✓ Abreviaturas	3
✓ Cap. I. <u>EL PONDUS EN EL PLANO METAFÍSICO</u>	
/ El peso como posible trascendental	
a) La tríada <u>modus-species-ordo</u> .	5
b) Asimilación <u>ordo-pondus</u> : orden individual y orden universal.	9
c) Caracterización del <u>pondus</u> como <u>impetivus</u> y <u>motus</u> hacia el <u>esse</u> .	15
d) Articulación <u>pondus-locus-utien-px</u> .	18
Notas al capítulo I	21
✓ Cap. II. <u>EL PONDUS EN LA NATURALEZA</u>	
/ 1) El peso en lo inanimado.	
a) Antecedentes históricos e innovación agustiniana	24
b) El peso físico como <u>motus</u> natural, y el <u>impetus</u> como violento.	29
2) El peso en lo animado.	
a) El <u>ordo-pondus</u> vegetativo.	34
b) El <u>ordo-pondus</u> animal.	36
Notas al capítulo II	41
✓ Cap. III. <u>EL PONDUS EN EL HOMBRE</u>	
/ El <u>pondus</u> humano desde su sujeto	
a) Definición, significación y relevancia del peso en el alma humana.	44
b) Sinonimia e imágenes.	49
c) Origen del <u>pondus</u> humano: la indigencia ontológica.	54
d) Las dos direcciones fundamentales de la <u>dilectio</u> .	58
Notas al capítulo III	64
✓ IV. <u>EL PONDUS EN EL HOMBRE</u>	
/ El <u>pondus</u> humano desde sus objetos	
a) La expresión "eo feror quocumque feror".	70

V. EL PONDUS EN LA SOCIEDAD HUMANA ✓

A modo de conclusión ✓ _____

Bibliografía ✓ _____