

La justificación de la presencia del mal en el mundo desde la estética agustiniana

The justification of the presence of evil in the world from Augustine's Aesthetics

David Ezequiel Téllez Maqueo¹

¹Universidad Panamericana, Ciudad de México, email: detellez@gmail.com

Autor para correspondencia: David Ezequiel Téllez Maqueo, email: detellez@gmail.com

Abstract:

The possibility of a philosophical reconciliation between God as an absolute principle of goodness and evil in the present reality through its various manifestations (poverty, war, disease, ignorance, etc.), has been a constant concern in the History of Western thought. If God exists, how can it be that there is evil in the world? To give a satisfactory rational response, different answers have been proposed. But Augustine of Hippo represents one of the first dominant responses of Western History so that the knowledge of his position concerning this issue is worthy of being analyzed. Thus, the aim of these lines is threefold: (1) to define which is the aesthetic solution of Augustine to the problem of evil, (2) to point out some-well known critiques to his position in the twentieth century, (3) to remark that the Augustinian solution, being not utterly satisfactory, can still be the basis for a theodicy that is able to armonize the existence of God and Evil in the world, having previously assessed the different critic positions made by his critics.

Keywords: Evil, Augustinian Philosophy, Aesthetics, Medieval Philosophy.

Resumen:

La posibilidad de establecer una conciliación entre Dios como principio absoluto de bondad, y el mal presente en la realidad en sus más diversas manifestaciones (misericordia, guerras, enfermedad, ignorancia, etc.), ha sido una preocupación constante en la historia del pensamiento occidental. Si Dios existe, ¿cómo puede suceder que exista mal en el mundo? Para dar una respuesta racional satisfactoria se han planteado diversas respuestas. Agustín de Hipona representa una de las primeras respuestas dominantes de la historia occidental, por lo que el conocimiento de su postura ante este problema es digno de interés. Para ello, el objetivo de estas líneas es triple: I) establecer en qué consiste la solución estética de san Agustín al problema del mal, II) señalar algunas de las críticas más conocidas que ha recibido en el siglo XX, y III) afirmar que la solución agustiniana, aunque no es totalmente convincente, puede seguir siendo base de una teodicea capaz de hacer compatible la existencia de Dios y el mal en el mundo, tras la valoración de las distintas posturas críticas que ha recibido.

Palabras clave: Mal, Agustinismo, Estética, Filosofía medieval.

Recibido: 26 – 06 – 2015.

Aceptado: 14 – 09 – 2015.

Introducción

La posibilidad de establecer una conciliación entre Dios como principio absoluto de bondad, y el mal presente en la realidad en sus más diversas manifestaciones (misericordia, guerras, enfermedad, ignorancia, etc.), ha sido una preocupación constante en la historia del pensamiento occidental. Pero el tema adquiere aún mayor notoriedad a la vista de sucesos aciagos en que a primera vista el absurdo del mal parece ser total. Los horrores de Auschwitz pueden ser un caso paradigmático en este sentido, pues se trata de un ejemplo en el que la razón humana se enfrenta de un modo decidido ante la pregunta por el sentido último del mal en el universo.

Si Dios existe, ¿cómo puede suceder que exista mal en el mundo? Para dar una respuesta hasta cierto punto racional se han planteado diversas “teodiceas”, es decir, soluciones que

metodológicamente se dirigen a un doble objetivo: 1° o bien tienden a demostrar en un plano lógico, que la afirmación de la existencia del mal no es por sí misma contradictoria con la existencia de Dios; 2° o bien se basan en un análisis de las razones que Dios tiene para permitir el mal aunque Dios no sea causa efectiva de él.

A cumplir este doble objetivo se ordenan planteamientos tradicionalmente conocidos como el de Tomás de Aquino en filosofía medieval, Leibniz en filosofía moderna, o Alvin Plantinga desde la perspectiva analítica. También Agustín de Hipona se inscribe en este doble objetivo anteriormente enunciado, al punto que ciertos autores sostienen que el africano representa la primera teodicea dominante de la historia occidental (Hick, 1977; Griffin, 1976).

Paralelamente a una teodicea, existe en el corpus agustinianum una respuesta de tipo estético al problema del mal en la que poco se ha reparado, y si bien su postura puede ofrecer dificultades que van desde resultar poco convincente, desconcertante e incluso moralmente ofensiva en su interpretación más radical, sigue ejerciendo una enorme fascinación por la gama de recursos retóricos, poéticos y literarios de los que se sirve Agustín para explicar el fenómeno del mal, no sólo desde el punto de vista moral o físico, sino ontológico.

Conviene aclarar que de los distintos tipos de mal presentes en Agustín no es mi propósito tratar aquí acerca del mal moral, de culpa o iniquidad, que se da en el desorden de la acción cuando falta a las exigencias esenciales del orden natural o sobrenatural, ni al mal de pena o sufrimiento, que se da ante la falta de integridad corporal (la gacela devorada por el león, una gripe) o ante la desproporción entre lo que el alma desea y lo que sucede (andar en silla de ruedas). Estas reflexiones se dirigen más bien al mal en su dimensión ontoteológica, es decir, por una parte, se sitúan en el marco de un análisis de la naturaleza entitativa del mal en general como privación de un orden natural (en el orden de la categoría aristotélica de relación), y por otra, se estudia el mal en su relación con Dios. Ambos aspectos constituyen en Agustín la base del análisis que enseguida se realizará acerca de la solución estética al tema del mal en el mundo.¹

¹ Este análisis del mal desde una perspectiva ontológica y en cierto modo metafísica no debe llevarnos a afirmar que exista un “mal metafísico”, noción fuertemente cuestionada desde Agustín. Que hay un mal metafísico propiamente significaría decir dos cosas: a) que el mal goza de entidad per se, de un ser al mismo título que el bien, y b) que hay un principio divino de mal del que depende cualquier otra clase de mal (culpa y pena), algo que en Agustín y en Aquino carece de sustento. Para ambos autores, el mal es real en el sentido en que se da como algo que no es la nada, lo no ficticio. Pero no es cosa, no posee

Por tanto, el triple objetivo de estas líneas es: I) establecer en qué consiste dicha solución estética, II) señalar cuáles son las críticas más conocidas que ha recibido, y III) afirmar que la solución agustiniana puede seguir siendo base de una teodicea capaz de hacer compatible la existencia de Dios y el mal en el mundo, tras la valoración de las distintas posturas

I) Concepción estética del mal

La solución estética al mal en Agustín de Hipona responde a una teodicea, es decir, se inscribe en un intento de explicar la coexistencia de Dios y del mal con la ayuda de metáforas artísticas o valores estéticos, subrayando el papel que la noción de providencia divina ejerce respecto de todas las creaturas que integran un mundo armónicamente ordenado, en el que el mal también cumple una función de tipo cosmético precisamente porque la belleza no proviene de la existencia de un mundo absolutamente impecable y ordenado, sino justamente de la antítesis entre los contrarios, es decir, el orden surge de un universo en el que todos sus elementos —incluido el mal, lo mismo que en una pintura en la que hay sombras y no sólo luces— están debidamente dispuestos, no desde la perspectiva puntual de las creaturas, sino desde la visual holística-superior que posee el supremo ordenador del universo, en la que bien y mal armonizan entre sí. Me detengo primeramente en el análisis de lo que esta idea trae consigo desde los textos fundamentales del corpus agustinianum.

a) De ordine

el ser por sí mismo como entidad sustancial (Cf. Steel, 1994, 251). En otras palabras, sí existe un tratamiento metafísico del mal, aunque no exista un mal metafísico propiamente.

Agustín es considerado entre los primeros pensadores en aproximarse al problema del mal desde una perspectiva estética (Sohn, 2007). Tras abandonar sus convicciones maniqueístas basadas en la explicación de que hay dos principios divinos, una para lo bueno y otra para lo malo, afirma dentro de un marco monoteísta que la providencia de Dios cuida del mundo. ¿Estaría el mal dentro de este orden divino o no? Y si lo está ¿cómo puede esto suceder sin que el orden se convierta en desorden? Este es el problema como lo aborda en *De ordine*. Para responderlo, Agustín utiliza dos valores estéticos: el contraste y la totalidad, representados en la persona de dos de sus discípulos respectivamente, Licencio y Trigeccio. Hablando del contraste, de acuerdo con Licencio, tanto las cosas buenas como malas están dentro de un orden que resalta la justicia hermosa de Dios:

Los males, ciertamente no son amados por Dios, pero tampoco están fuera del orden. Sin embargo, Él ama el orden. Esto es lo que verdaderamente quiere Él: amar las cosas buenas y detestar las cosas malas— esto mismo constituye un orden acabado y una divina disposición. Y puesto que esta disposición mantiene la armonía del universo por medio del contraste entre sus distintos elementos, sucede que los mismos males son en cierto modo necesarios. De este modo, la hermosura universal del mundo se produce como resultado de ciertas antítesis, es decir, debido a la combinación de cosas contrarias: por ello es que las piezas retóricas pronunciadas por los oradores nos agradan tanto. (*De ordine*, 1, 7, 18) (Agustín, 1969, 612)

Esto significa que la armonía del universo está sostenida por el contraste como principio de belleza. Dicho de otro modo, el efecto estético del contraste entre lo bueno y lo malo es que ello realza la belleza del cosmos en su conjunto. Por eso es que “los mismos males son en cierto modo necesarios” (*De ordine*, 1, 7, 18), pues dan a Dios la ocasión para ejercer su justicia, “tratando a buenos y malos según lo que merecen” (*De ordine*, 1, 7, 19). Hasta aquí, la postura de Licencio, que ciertamente encuentra en Agustín pleno respaldo.

Pero más adelante, en el mismo diálogo, también concuerda Agustín con la afirmación de Trigeccio. A diferencia del énfasis puesto por Licencio en el equilibrio de los contrarios entre sí para explicar el mal, Trigeccio se centra en la totalidad como valor estético, es decir, en la armonía universal de las cosas como un todo. Desde esta mirada, lo que en el mundo aparece como malo, no procede de un defecto en la providencia divina misma sino es más bien atribuible a la incapacidad humana para captar el orden del universo en su totalidad. Por eso:

Si el hombre elevara su mente y dirigiera su mirada a la universalidad de las cosas, encontraría que no hay nada desordenado, desarreglado o fuera del sitio que le pertenece. (*De ordine*, 2, 4, 11) (Agustín, 1969, 645)

Haciendo propios, tanto el concepto de contraste de Licencio, como la noción de totalidad de Trigecio, Agustín propone en la misma obra cuatro ejemplos para ilustrar esos valores estéticos que sus amigos han mencionado: el caso del verdugo, la prostituta, las partes feas del cuerpo y los gallos de pelea. Todas ellas son realidades aparentemente malas superficialmente, pero si pudiéramos verlas en su conjunto y a la luz de sus opuestos, podríamos comprender lo que de bueno disimulan.

Dice Agustín:

¿Qué cosa más horrible que un verdugo? ¿Ni más truculento y fiero que su ánimo? Y, sin embargo, él ocupa un lugar necesario en las leyes y está incorporado al orden con que se debe regir una sociedad bien gobernada. Ciertamente es un oficio degradante para el ánimo, pero contribuye al orden ajeno castigando a los culpables. —¿Qué cosa más sórdida y vana que la hermosura y las torpezas de las prostitutas², alcahuetes y otros cómplices de la corrupción? Suprime el lenocinio de las cosas humanas y todo se perturbará con la lascivia; pon a las meretrices en el lugar de las madres de familia, y todo quedará envilecido, afeado y mancillado. Así, pues, esta clase de hombres de vida desordenada se reduce a un vilísimo lugar por las leyes del orden. —¿No hay también en los animales algunos miembros corporales³ que mirados por sí mismos, sin la conexión que tienen con el organismo entero, nos repugnan? Sin embargo, el orden de la Naturaleza ni los ha suprimido, por ser necesarios, ni los ha colocado en un lugar preeminente

² Tomás de Aquino (1995) se sirve de este mismo pasaje de Agustín para explicar por qué motivo si erradicáramos la prostitución de entre los oficios, terminarían desencadenándose por sus consecuencias mayores perjuicios de los que se seguirían si se permite que existan (*Summa Theologiae*, II-II, c10, a11).

³ Refiriéndonos al hombre en su condición animal, este pasaje de Agustín guarda estrecha conexión con aquel otro en que Pablo de Tarso menciona que, aunque todos los miembros corporales cumplen una función, no todos son fuertes y bellos, sino más bien algunos son débiles y viles: “los miembros del cuerpo que parecen más débiles son los más necesarios, y a los que parecen más viles los rodeamos de mayor honor” (I, Cor, 12, 22). Tomás de Aquino (1953) comentando el mismo pasaje paulino pone como ejemplo de miembros corporales débiles a los intestinos, y ejemplo de miembros que parecen viles a las orejas y a los pies, razón por la cual hay que adornarlos para disimular su posible fealdad: “por eso rodeamos de mayor ornato a las orejas, de cuyos lóbulos colgamos aretes, así como a los pies que se calzan con zapatos adornados de perlas y pintados” (*Super epistolam Pauli ad Corinthios*, cap. 12, lect. 3).

por causa de su deformidad, porque ellos, aun siendo deformes y ocupando su lugar, enaltecen el de los miembros más nobles. —¿Qué cosa más atrayente, qué espectáculo más propio de una granja campestre, como la riña y contienda de los gallos de pelea⁴ mencionados en el libro anterior? Y con todo, ¡qué abominable nos pareció la deformidad del vencido! Y, sin duda, ella contribuyó también a un aumento de interés del combate. (De ordine, 2, 4, 12) (Agustín, 1969, 645-646)

Así, pues, el papel de las realidades descritas, lo mismo que el de todas aquellas que aparentemente son malas, es hacer que brille con toda claridad aquello que aparece como bello. Y así, por ejemplo:

1) Sin la existencia de verdugos encargados de cumplir las leyes contra los malhechores no sería posible hablar de valores como la gobernabilidad y la seguridad en un estado.

2) Por su parte, la prostitución es desaconsejable éticamente por diversos factores⁵. Pero si a las meretrices no se las tolerase, sino que fueran removidas por completo en una sociedad la honra y el crédito que damos a las madres de familia no sería el mismo, quizás sería probablemente nulo: pues donde todas son buenas, no habría en el fondo ninguna buena, o para mejor expresarlo, no habría modo de establecerlo, ya que el parámetro para determinarlo se obtiene por comparación con la que no es una buena mujer, justo precisamente como la meretriz.

3) Por otra parte, lo que hace que consideremos atractivos a ciertos miembros del cuerpo animal (como los ojos y los cabellos) nace de ser comparados con otros miembros que juzgamos en general como feos (tales como los pies, las orejas o las vísceras).

⁴ Parecida afirmación realiza otro agustiniano, Nicolás de Cusa (1980, 1137) en *Apologia doctae ignorantiae* cuando afirma que “al tratar de investigar el pensamiento de un autor deben leerse todos sus escritos, pues es tarea fácil encontrar en textos mutilados alguna frase que pudiera disonar, pero que considerada en su contexto general, tiene un sentido aceptable, de manera parecida a como los animales venenosos, si se les considera en sí, aislados de todo el universo, parece que no tienen nada de belleza ni bondad, pero considerados en el conjunto del universo del cual son miembros, manifiestan tener su dosis de belleza y bondad”.

⁵ Un buen análisis sobre la moralidad de la prostitución en Agustín se encuentra en Neumann de Paulo, 2004, 27-34.

4) Y en el caso de una lucha entre dos gallos de pelea⁶, el contraste entre la fealdad del gallo derrotado y la altivez del gallo vencedor es lo que muestra la belleza de la competencia. Como en toda lucha, la belleza no surge de ver al enemigo derrotado (ya sea el gallo desangrándose o el toro agonizando), sino de la emoción que despierta la lucha entre los opuestos, la expectación del resultado. Pero principalmente, por el hecho de que los vencidos se convierten en cualidades de los vencedores. Extendiendo el caso a cualquier clase de contienda deportiva, no se puede ver la derrota del enemigo sin considerar enseguida la belleza del triunfador.

Todo este servirse del contraste y la totalidad como elementos sobre los cuales descansa la determinación de la belleza es algo a lo que según Agustín recurren metodológicamente principalmente dos clases de artes liberales: a saber, la retórica y la poesía. Acerca de la primera, y como retórico de oficio, el Hiponense era consciente en cada uno de los discursos pronunciados en las diversas etapas de su vida —tanto antes de su conversión cuando pronunció públicamente elogios al emperador Valentiniano II en Milán, como

⁶ El caso de la reyerta entre los gallos de pelea (gallos gallinaceos) ocurrida en Casiciaco poco después de su conversión, y narrada para explicar la belleza del contraste, aparece explicado con mayor detalle por Agustín en otro lugar (De ordine, 2, 4, 12): “Después me levanté también yo, y elevadas a Dios las ordinarias oraciones, nos pusimos en camino hacia los baños. Era aquel un lugar a propósito para conversar, muy frecuentado por nosotros cuando por el mal tiempo no podíamos salir al campo. Al llegar a las puertas de los baños observamos que dos gallos comenzaban una pelea encarnizada. Nos complació prestar atención... Eran visibles en los gallos las cabezas estiradas hacia adelante, su plumaje erizado, las acometidas violentas con fuertes picotazos de uno cautelosamente esquivadas por el otro. En ningún movimiento de aquellos animales, faltos de razón, había nada inconveniente, a causa de la suprema razón que gobierna todas las cosas. Por último, considérese la ley del vencedor: su soberbio canto, y aquel encoger todas las plumas, como redondeándose en ostentación de orgulloso dominio. Y luego las señales del vencido: su cuello desplumado, su voz humilde y sus torpes movimientos, y sin embargo, por eso mismo, no sé cómo conforme con las leyes de la naturaleza y de lo bello” (Agustín, 1969, 618-619).

También Sexto Empírico (Adversus mathematicos, XI, 99, 101) menciona el caso de los gallos de pelea (“los estoicos consideran que los toros y los gallos pueden luchar hasta la muerte por el placer que experimentan”), pues en la tradición estoica se estimaba que las luchas naturales entre gallos son el ejemplo de que a veces bajo un aparente desorden (pelea) reina un orden (placer) en el fondo”, lo que es base de la noción de contraste que Agustín quiere subrayar.

después de su conversión cuando se enfrascó en acres polémicas contra donatistas, arrianos y maniqueos— de la importancia de dar eficacia a sus palabras no sólo sirviéndose de metáforas audaces o intercalando ejemplos inopinados que facilitaban la persuasión, sino también recurriendo a las antítesis y contraposiciones dentro de sus personales composiciones con el mismo propósito estético.

Entre todas las artes liberales, es quizás en la poesía donde mejor se refleja la importancia del contraste como elemento estilístico. A esta idea responde la costumbre literaria, que en ocasiones se permiten algunos poetas, de usar diversos metaplasmos o figuras de dicción, es decir, ciertos modos de hablar que se apartan de lo habitual (algo que no es completamente bueno en estricta gramática: v.g. “soledad sonora”) pero a los que un poeta puede recurrir para dotar de mayor colorido a sus expresiones, algo de lo que ciertamente no se debe abusar, para no convertir el poema en algo fastidioso, pero que usado con moderación como condimento del poema, contribuye al propósito de producir belleza . Así es como afirma Agustín:

Los poetas saben cómo utilizar los barbarismos⁷ y solecismos para realzar la belleza de sus poemas, aunque, para disimular la evidencia de tales vicios del lenguaje, prefieren llamarles figuras literarias o metaplasmos. Quitad a los poemas estos recursos, y echaremos en falta un condimento gratísimo. Usadlos en cambio con demasía en los poemas y todo será acre, podrido, rancio y fastidioso. Por ejemplo, trasladad esos mismos recursos literarios a la conversación libre, y, ¿quién no mandará que se retiren al teatro? El orden, pues, que todo lo gobierna y modera, ni permitirá su excesivo empleo donde se puede, ni su uso en cualquier parte. En conclusión, intercalando un estilo algo descuidado, se embellecen las partes con cierto encanto. Pero si ello predomina en todo el discurso, se acaba por despreciar a éste como algo vil. (De ordine, 2, 4, 12) (Agustín, 1969, 646)

⁷ Por barbarismo se entiende tanto el uso de expresiones extranjeras no incorporadas totalmente a un idioma, como también cualquier incorrección gramatical consistente en pronunciar o escribir mal una palabra. Lo más probable es que sea este segundo sentido al que se esté refiriendo Agustín en este pasaje, sobre todo porque enseguida menciona un segundo término con el que se halla sumamente vinculado el segundo de los sentidos de barbarismo: el solecismo, que según el DRAE, consiste igualmente en un error contra las normas de un idioma, sobre todo una violación a las leyes de la sintaxis (y no cualquier clase de violación en general, como parecería ser lo propio del barbarismo).

Este ejemplo de la poesía es significativo para Agustín, no sólo para explicar en el plano literario —hasta aquí mencionado— de qué depende la belleza de un poema, sino también para mostrar en un plano más universal la “utilidad” de la presencia del mal en el mundo. Para lograrlo, Agustín compara al mundo con un vasto poema, perfectamente escrito por el autor del universo, y en el que cada realidad —lo mismo que cada palabra en un buen poema— cumple con una función específica dotando con ello de sentido a la totalidad del conjunto, no sólo a pesar de sus imperfecciones, sino debido justamente a ellas. Este es el tema del *De civitate Dei*, cuyo texto paso a explicar enseguida.

b) De civitate Dei

Agustín está convencido de que aunque el mal no tiene ser propio⁸, es decir, no es naturaleza ni sustancia, sino que depende del bien para existir (motivo por el que sólo lo

⁸ El argumento con que el maniqueo defiende que el mal es una sustancia frente a quienes no lo aceptan es el siguiente: “Mi mayor satisfacción sería poner en sus manos un escorpión y ver si retiran o no la mano. Si la retiran es señal, en contra de sus palabras, que el mal es una substancia, si es que no tienen la osadía de negar que este animal lo es” (*De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum*, II, 8, 11). A esto Agustín responde: “Si el veneno de su naturaleza fuera malo, su primera víctima sería el mismo escorpión; pero sucede lo contrario, que si del todo se le quita el veneno, infaliblemente perece. Por lo que se ve ser un mal para su cuerpo perderlo y para el nuestro recibirlo; un bien para él tenerlo y un bien para nosotros el carecer de él ¿Luego una misma cosa es buena y mala? No, lo que sucede es que el mal es lo contrario a la naturaleza, así de este animal como de la nuestra; el mal es el desorden, que, lejos de ser una substancia, es el enemigo de toda substancia” (*De moribus Ecclesiae et de moribus manichaeorum*, II, 8, 11) (Agustín, 1956, 371-373).

Son varios los lugares donde niega sustancialidad al mal: “El mal no es alguna naturaleza, sino el nombre que recibe la falta de bien” (*De civitate Dei*, XI, c. 9) (Agustín, 1968, 731). “El mal no puede originarse sino del bien” (*Enchiridion ad Laurentium*, 11-14) (Agustín, 1956, 475-481). “El mal no tiene una causa eficiente sino deficiente, puesto que el mal en sí mismo no es un efecto, sino un defecto. Tratar de descubrir la causa de una deficiencia es como tratar de ver la obscuridad o escuchar el silencio” (*De civitate Dei*, XII,

bueno podría ser malo), está consciente de que hay males concretos perceptibles en el mundo (v.g. enfermedad, pobreza, ignorancia), y no los habría si Dios hubiera querido que no los hubiese. Que el mal no sea sustancia no significa que sea imaginario.

Por tanto, hay que encontrar una razón para explicar que el mal es algo real sin lesionar al mismo tiempo la bondad y sabiduría de Dios. Y esta razón no es otra que el orden universal, teniendo en cuenta que la creación no puede reflejar la perfección divina sino por la diversidad de creaturas y sus escalonamientos, entre los que se hallan precisamente que existen cosas más buenas que otras y a su vez cosas más malas que otros.

De esta manera, cada cosa es buena, pero su conjunto es aún más bueno⁹, no sólo a pesar de los sacrificios particulares que comporta, sino en virtud de sus mismos sacrificios, de la misma forma en que el poema es bueno no sólo debido a la sucesión cadenciosa de unas

c. 7) (Agustín, 1968, 804). “El vicio no es naturaleza sino contrario a la naturaleza, y la causa del pecado no es el Creador sino la voluntad humana” (De civitate Dei, XI, c. 17) (Agustín, 1968, 744).

⁹ “Todas las cosas fueron creadas por una Trinidad sumamente buena, subsistente e inmutable, y aunque dichas cosas no son ni suma, ni constante, ni inmutablemente buenas, lo son, no obstante, en particular, y muy buenas consideradas en su conjunto, ya que de ellas resulta la admirable belleza del universo” (Enchiridion ad Laurentium, cap. X) (Agustín, 1956, 475).

Cf. Confesiones 7, 13, 19: “Aunque juzgaba que las cosas superiores eran mejores que las inferiores, con más sano juicio juzgaba que todas juntas eran mejores que solas las superiores” (Agustín, 2010, 223) y con De vera religione, 40, 76, en donde ofrece muchos ejemplos de cómo juzgar correctamente la belleza: “tampoco, al contemplar un edificio, debemos contentarnos con mirar un solo ángulo, ni en el hombre hermoso sólo los cabellos, ni en el buen orador sólo el movimiento de los dedos [...]. Si queremos juzgar con rectitud todas estas cosas que son ínfimas, porque de las partes imperfectas resulta la perfección del todo, han de considerarse en relación con la totalidad [...]. Incluso el color negro en una pintura puede ser hermoso si tomas la pintura como un todo” (Agustín, 1956, 165).

En esta idea medieval agustiniana se inspira Leibniz (“todo mal parcial es un bien universal”) según Sohn, 2007, 49. Cf. Latzer, 1993, 59-69.

sílabas tras otras (lo bueno), sino también en virtud de la interposición de los silencios (lo malo).

Según Agustín, el universo es como un inmenso poema hecho por Dios¹⁰, quien, a efecto de embellecer su obra, recurrió como todo buen poeta a las llamadas antítesis (o contrastes como le llama en *De ordine*) de la misma forma en que Pablo de Tarso se sirvió de ellas tanto en sus discursos así como en sus cartas para dar un tono más elocuente a sus palabras.

Dice Agustín:

Pablo recurre a estas antítesis en la II Carta a los Corintios (6, 7-10), y explica bellamente el pasaje que dice: Mostremos las armas de la justicia para combatir a diestra y siniestra, para que caminemos seguros en la gloria y en la ignominia; en la infamia y en la buena fe; teniéndonos el mundo por embusteros siendo realmente hombres de verdad; por no conocidos siendo sin embargo conocidos; por muertos perseverando vivos; por tristes estando siempre alegres; por pobres enriqueciendo a muchos, y como quien nada posee poseyéndolo todo. Pues bien: así como la oposición de estos contrarios da un tono de belleza al lenguaje, así también la belleza del universo resulta de una oposición en cierta elocuencia, no de palabras, sino de hechos. (*De civitate Dei*, XI, 18) (Agustín, 1968, 745)

Esto explicaría por qué en el Universo está prevista la presencia de pecadores junto a los justos, de enfermos junto a sanos, de pobres junto a ricos, y de todas aquellas obras que se presentan de dos en dos formando contrarios. Y ello obedece a que esta realidad antitética de suyo, lejos de cancelar la belleza del Universo termina por concederle mayor brillo y adorno, “no ya mediante una elocuencia de palabras como en un poema, sino mediante una elocuencia de obras y de personas como en la creación”. En este mismo proceso estético descansan todas las épocas de la historia de la humanidad. Que hayan existido luces y sombras en la historia de la civilización, forma parte de un plan providencialista, según el

¹⁰ Idea de cuño estoico, que apareció por primera vez con Crisipo de Soli, pasó posteriormente a Cicerón (*De natura deorum*, 2, 6, 17) y finalmente la adoptó Agustín. Según Bychkov, la única teoría estoica que ha sido transmitida de modo casi intacto a san Agustín y a otros autores cristianos como Aquino, es precisamente que la existencia de una belleza universal es un signo de la existencia de Dios (Cf. Bychkov, 1996, 152).

cual Dios, artista supremo del universo, ha previsto que en cada siglo reine de un modo u otro la belleza¹¹.

Pero si Dios es un artista, ¿cómo justificar la existencia de seres feos o deformes en un mundo creado para la belleza universal por un artista como Dios? En *De civitate Dei*, Agustín menciona casos conocidos de monstruosidad humana conocidos en su tiempo¹²:

¹¹ “Dios sabe mejor que ningún hombre lo que se ha de utilizar convenientemente en cada tiempo, qué y cuándo ha de dar, añadir, quitar, eliminar, aumentar o disminuir, él que es Creador inmutable de las cosas mudables, y es también su gobernador. Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura aun mientras dura el tiempo de la fe” (Epistola 138, 1, 5) (Agustín, 1953, 129).

Y lo mismo dice en otra de sus cartas: “¿Por qué da Dios la vida a aquellos que sabe que pronto morirán?... El artista que compone un poema sabe qué tiempos da a cada voz para que su canción se deslice y corra bellamente en sonidos que cesan, preceden y suceden. Con mejor motivo, Dios no permite que vayan pasando con mayor prisa o lentitud que la exigida por una modulación prevista y predeterminada los espacios temporales en esas naturalezas que nacen o mueren. Como las sílabas y las palabras, son partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas que pasan. Es que la sabiduría divina, por la que fueron creadas todas las cosas, es muy superior a todas las artes. Todo eso podría decirlo yo de la hoja del árbol. ¿Cuánto mejor podré decirlo del nacimiento y muerte de los hombres, cuya vida temporal no se abrevia o prolonga más de lo que Dios, organizador de los tiempos, sabe que conviene al orden del universo?” (Epistola 166, 5, 13) (Agustín, 1953, 477-479).

¹² “Dios sabe mejor que ningún hombre lo que se ha de utilizar convenientemente en cada tiempo, qué y cuándo ha de dar, añadir, quitar, eliminar, aumentar o disminuir, él que es Creador inmutable de las cosas mudables, y es también su gobernador. Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas partículas son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura aun mientras dura el tiempo de la fe” (Epistola 138, 1, 5) (Agustín, 1953, 129).

Y lo mismo dice en otra de sus cartas: “¿Por qué da Dios la vida a aquellos que sabe que pronto morirán?... El artista que compone un poema sabe qué tiempos da a cada voz para que su canción se deslice y corra bellamente en sonidos que cesan, preceden y suceden. Con mejor motivo, Dios no permite que vayan pasando con mayor prisa o lentitud que la exigida por una modulación prevista y predeterminada los espacios temporales en

Se asegura que algunos [hombres] tienen los pies vueltos hacia atrás; que otros poseen los dos sexos, la mamila derecha de varón y la izquierda de mujer... Cuentan también que algunos no tienen boca y que viven exclusivamente del aire que respiran por la nariz. Afirman que otros no levantan más que un codo, y por eso los griegos los llaman pigmeos, y que, en algunas regiones, las mujeres conciben a los cinco años y que su vida no excede a los ocho. Dicen que otros tienen los ojos en los hombros. Y así de otra infinidad de hombres o “cuasihombres”, que se hallan pintados en mosaico en el puerto de Cartago, tomados de los libros como de historia más curiosa. ¿Qué diré de los cinocéfalos, cuyas cabezas de perro y sus mismos ladridos muestran que son más bestias que hombres? (De civitate Dei, XVI, 8, 1) (Agustín, 1968, 1093)

Aunque el propio Agustín parece no dar mucho crédito a lo que se dice de estos seres “cuasihumanos”, no estamos obligados a creer en su existencia. Seres como el cíclope, por ejemplo, con un ojo en medio de la frente, pueden constituir personajes creados por la mitología o sencillamente ser producto de leyendas fabulosas. Esto no significa que para Agustín no existan varios de esos casos, tan sólo que posiblemente no todos ellos son casos auténticos. Pero el hecho de que el propio Agustín haya sido testigo personal de algunos de estos “partos monstruosos”, es algo de lo que él mismo da cuenta debida:

Nosotros sabemos que nacen hombres con más de cinco dedos en las manos y en los pies... En Hipona hay un hombre que tiene la planta de los pies en forma de media luna, con dos dedos solamente en las extremidades, y lo mismo en las manos... Los andróginos, llamados también hermafroditos, aunque son muy raros, con todo, es fácil hallarlos de cuando en cuando, en cuyo caso aparecen los dos sexos, y no se sabe de cuál deben tomar el nombre. Sin embargo, ha prevalecido la costumbre de ponerles el nombre del sexo superior, es decir, del masculino, pues nadie los ha llamado jamás andróginas o hermafroditas. Hace algunos años, recientemente por cierto, nació en Oriente un hombre doble en los miembros superiores y simple en los inferiores. Tenía dos cabezas, dos pechos y cuatro manos, un solo vientre

esas naturalezas que nacen o mueren. Como las sílabas y las palabras, son partículas de este siglo en el admirable cántico de las cosas que pasan. Es que la sabiduría divina, por la que fueron creadas todas las cosas, es muy superior a todas las artes. Todo eso podría decirlo yo de la hoja del árbol. ¿Cuánto mejor podré decirlo del nacimiento y muerte de los hombres, cuya vida temporal no se abrevia o prolonga más de lo que Dios, organizador de los tiempos, sabe que conviene al orden del universo?” (Epistola 166, 5, 13) (Agustín, 1953, 477-479).

y dos piernas, como un hombre ordinario, y vivió tantos años, que su fama le convirtió en sitio de turismo. (De civitate Dei, XVI, 8, 2) (Agustín, 1968, 1095)

¿Cuál es la razón de la existencia de esta clase de seres con deformidades o rarezas? Agustín se mantiene cauteloso para responder, al punto de que el motivo último de ello nos es desconocido. No obstante, lo primero que debemos evitar es en el error de atribuir a Dios mismo la existencia de tales imperfecciones. Así como el mal moral es obra de la voluntad humana cuando se aleja de la naturaleza buena, la fealdad de los individuos, cuyo cuerpo deforme se aleja del curso ordinario de la naturaleza, viene del tronco único del primer hombre (Adán) y no de Dios. Aunque Dios permite la existencia de seres deformes, Dios no es causa directa de ellos, sino el hombre mismo.

Así, pues, sería un despropósito creer que Dios se equivocó al permitir que un hombre naciera con siete dedos en lugar de cinco, pues Dios, conoce dónde, cuándo y qué es o ha sido oportuno crear, y además conoce la belleza del universo en su conjunto y la semejanza o diversidad de las partes que la componen. Por eso, a quien es incapaz de contemplar todo el conjunto (qui totum inspicere non potest) como sucede con la totalidad de los hombres, le resultará “chocante” ver cierta desproporción en una parte del mismo, y esto es porque ignora a qué otra parte se adapta y a qué otra dice relación¹³.

¹³ Siempre que Dios permite el mal lo hace por un bien mayor. Esta es la mejor solución a que se llega por los caminos de la razón para explicar la coexistencia de fealdad-belleza y bien-mal: Dios prevé el mal, a ese mal le asigna un fin bueno qué desempeñar y cumplir, y de esta manera “bonifica” el mal. En tono casi poético lo leemos en *De civitate Dei*, XI, 17: “Dios, como es *creador óptimo de las naturalezas buenas*, así es *ordenador justísimo de las voluntades malas*, de tal forma que, cuando las creaturas usan mal de las naturalezas buenas, El usa bien aun de las voluntades malas” (Agustín, 1956, 744).

Es tan relevante lo afirmado aquí por Agustín y repetido con otras palabras en su *Enchiridion ad Laurentium*, XI: (“Pues Dios, siendo sumamente bueno, no permitiría en modo alguno que existiese algún mal en sus criaturas si no fuera de tal modo bueno y poderoso que pudiese sacar bien del mismo mal”) que ello luego lo adoptará y completará Tomás de Aquino en dos lugares: 1) en *In II Sententiarum*, d29, a3, arg4 (“No quedaría manifiesta de modo perfecto la bondad divina, a no ser que ese bien que Dios saca del mal, fuera aún mayor que el bien del que está siendo uno privado en virtud del mal”), y 2) en *Quaestiones disputatae de malo*, c13, a4, arg17, en donde sostiene que así como Dios se sirve de los pecados de los hombres, para sacar de ello algún bien, también es lícito a los hombres servirse del pecado de otro para un bien: “cuando Públicola se preguntó si sería lícito servirse del juramento de aquel que jura por falsos dioses, en lo que peca este último evidentemente, Agustín le respondió que quien usa la confianza de aquellos que abiertamente han jurado por dioses falsos y así lo hace no para un mal sino para un bien, no

Y por eso, en la creación vemos que lo que a unos perjudica, a otros beneficia, lo que en unos es carencia en otros es una cualidad. La gacela devorada por el león es un mal para la gacela pero un bien para el león. Gente sin brazos y piernas saca fuerzas de sus mismas carencias para destacar en el terreno profesional o humano; y viceversa, quienes en ocasiones poseen belleza y salud, a veces ven desperdiciar sus cualidades viviendo en la indolencia y la mediocridad.

La respuesta al problema de la fealdad es la misma que se desprende de lo dicho sobre la relación bien-mal¹⁴: aunque la fealdad se produzca en el universo, ella no es sustancia, sino un accidente de aquella realidad que efectivamente es sustancia: la belleza. La que consideramos fealdad en el mundo, también está ordenada a algo, es decir, a hacer que resalte más eminentemente la belleza, de tal modo que ésta agrade más y sea más digna de alabanza.

La fealdad no es signo de falta de orden¹⁵, más bien lo presupone, pues el mundo tiene un orden, aunque la mayoría de los seres humanos seamos “miopes ontológicos” incapaces de

queda asociado al pecado de aquellos que juraron por los demonios, sino a la promesa virtuosa que hicieron de decir la verdad. Sin embargo, si alguien se complaciera de que otro jurara por falsos dioses e incluso lo indujera a ello, entonces definitivamente pecaría” (Aquino, 2015, 531).

¹⁴ El mal es un “parásito” del bien. Lo mismo que no habría espacio para el mal si no hubiese bien, tampoco habría espacio para la fealdad si no hubiese belleza, pues la fealdad no tiene ser propio, sino que —como todo ente parasitario— vive de lo que la belleza le suministra: “¿qué otra cosa es el mal, sino la privación del bien? Del mismo modo que, en los cuerpos de los animales, el estar enfermos o heridos no es otra cosa que estar privados de la salud —y por esto, al aplicarles un remedio, no se intenta que los males existentes en aquellos cuerpos, es decir, las enfermedades y heridas, se trasladen a otra parte, sino destruirlas, ya que ellas no son sustancia, sino alteraciones de la carne, que, siendo sustancia, y, por tanto, algo bueno, recibe estos males, esto es, privaciones del bien que llamamos salud—, así también todos los defectos de las almas son privaciones de bienes naturales, y estos defectos, cuando son curados, no se trasladan a otros lugares, sino que, no pudiendo subsistir con aquella salud, desaparecen en absoluto” (Enchiridion ad Laurentium, XI) (Agustín, 1956, 477).

¹⁵ El orden natural, la forma y el modo son conceptos asociados a la noción de bien, por lo que el mal en general es el resultado de la privación de alguno de estos tres elementos de bondad. Una ponderación más exhaustiva acerca de las implicaciones trinitarias de esta tríada. (Cf. Schäfer, 2000, 59-77).

descubrirla, pues sólo vemos una porción minúscula de la inmensa realidad cósmica, no porque no queramos, sino porque aun queriendo, no está a nuestro alcance tener la visión de ese “big picture” que Dios mismo tiene de todas las cosas.

c) De libero arbitrio

Estrechamente vinculada con el lugar de la fealdad de las creaturas en el Universo, Agustín se plantea en *De libero arbitrio*, III, 9, 24 una objeción de interés completamente estético en cuanto a su solución se refiere, pero de alcance ético¹⁶. Si ese mismo Dios es completamente omnipotente como para sacar algo bueno de cada mal, “¿no hubiera sido aún más sencillo a la omnipotencia divina ordenar todas las cosas desde el principio, de manera que ninguna de ellas pudiera ser imperfecta o desdichada, pues ello estaba al alcance del poder del creador y ello no se oponía a su bondad?” De este modo, al desaparecer las creaturas imperfectas el mundo sería —aparentemente— más bueno y justo.

Siguiendo con la doctrina esencial acerca de la perfección universal del universo basada en las nociones de totalidad, contraste y diversidad ya explicadas, Agustín va a responder a dicho planteamiento partiendo de algo que a primera vista resultaría paradójico: un mundo en el que existen creaturas más perfectas que otras, esto es, en donde concurren los seres más perfectos al lado de los más imperfectos, es más bueno y bello que aquel en el que sólo existieran seres perfectos. Si la luz del sol es más perfecta que la de la luna, y a su vez la de la luna es más perfecta que la de un candil, un mundo en el que sólo existiese la luz del sol definitivamente no sería más perfecto que aquel en el que además existiesen la luz de la

¹⁶ No es poco frecuente que los términos bueno y bello sean tomados como sinónimos en filosofía clásica, teniendo en cuenta que el término griego para designar a lo bello (*kalón*) era igualmente utilizado para indicar lo que era bueno. Por igual motivo, términos latinos como *honestum*, que originalmente no tenían ningún sentido estético sino sólo ético, gradualmente en la Antigüedad y definitivamente en la Edad Media, adquirieron también el significado de hermoso. Así se encuentra en Aquino “y llama a los miembros deshonestos, feos; y a los honestos, hermosos” (*Summa Theologiae*, II-II, c145, a2) (Aquino, 1994, 423).

luna y del candil, aunque estas últimas sean inferiores a la del sol¹⁷. De la misma manera, Dios siendo bueno, sólo podía crear cosas buenas: unas más buenas que otras, pero cada una cumpliendo una función que embellece al cosmos en su conjunto.

Este mismo ejemplo tomado de los astros sirve también para responder a otra pregunta por la existencia de aquellos seres infelices o desgraciados: ¿no habría sido mejor haber creado dichosos a todos los humanos?¹⁸ Agustín responde lo siguiente:

El ejemplo tomado de los astros nos suministra una enseñanza: al contemplar las diferencias de los cuerpos obrarías injustamente si, viendo que unos son más luminosos que otros, pretendieras suprimir los que son más opacos o pretendieras igualarlos a los más brillantes. Pero, refiriendo todas las cosas a la perfección del conjunto, cuanto más variadas son las diferencias, tanto más claramente ves la realidad de todas y cada una, y ni se te ocurre que haya perfección universal sino donde los seres más perfectos coexisten con los menos perfectos.

De la misma manera conviene que veas las diferencias que existen entre las almas desde este mismo punto de vista, y terminarás por convencerte de que la miseria que en ellas lamentas pone de manifiesto cómo contribuyen a la perfección del universo esas mismas almas, que necesariamente deberán ser desgraciadas, porque voluntaria y libremente quisieron ser pecadoras. Y tan

¹⁷ “Y si alguien no dice que no debía existir la luna, sino que debía haber sido hecha tal y como es el sol, no se da cuenta de que, hablando así, lo que realmente dice es que no debía existir la luna, sino dos soles. En lo cual padece un doble error: consistente el primero en que quiere añadir perfección a las cosas que son ya perfectas en su naturaleza, al desear la existencia de otro sol; y el segundo, en que quiere quitársela, al pretender que no exista la luna” (Agustín, 1963, 350).

¹⁸ Para Aquino, Dios tenía el poder de haber creado no sólo a todos los hombres felices sino a todos de una sola raza e incluso a todos iguales físicamente, y sin embargo, prefirió la diversificación de ellos. Al preguntarse por la razón de ser de esta diversificación y de la variedad de seres en general, Tomás ofrece como razón última la siguiente: “Él [Dios] puso las cosas en el ser a fin de que lo bueno de él pudiera ser comunicado a las creaturas y pudiera ser representado por ellas. Y puesto que lo bueno de Dios no podía ser adecuadamente representado por una creatura únicamente, produjo muchas y diversas creaturas a fin de que lo que faltaba a una para representar la bondad divina fuera suplido por otra [...] por tanto, el universo entero en su conjunto participa más perfectamente de lo bueno de Dios y lo representa mucho mejor que cualquier otra creatura” (Summa Theologiae, I, c47, a1) (Aquino, 2001, 468).

lejos está de la verdad el decir que Dios no debía haberlas hecho tales, cuanto lo está el decir que no debe ser alabado por haber dado el ser a otras criaturas mucho más inferiores aún que esas almas pecadoras y desgraciadas. (De libero arbitrio, III, 9, 25) (Agustín, 1963, 350-351)

El sentido que de estas palabras se desprende es que nuestras mismas desgracias son tan sólo relativamente malas porque “contribuyen a la perfección del universo”, al punto que si todos hubiéramos sido felices desde siempre, habría faltado algo a dicha perfección. Pero la pregunta que lógicamente viene a la mente enseguida es la siguiente: si el alma se hace desgraciada por el pecado, entonces también serían necesarios nuestros pecados para la perfección del universo que Dios ha creado: ¿cómo puede Dios castigar con toda justicia los pecados, si de no haberse cometido, no habría sido su obra plena y perfecta?

El propio Agustín aclara la respuesta haciendo una distinción entre pecados y almas:

No son necesarios a la perfección del universo los pecados y la desgracia. Sí lo son, en cambio, las almas en cuanto son almas, las cuales: si quieren pecar, pecan, y si pecan se hacen desgraciadas. Si una vez absueltas de sus pecados perseverara en ellas la desgracia, o sobreviniera a ellas la desgracia aun antes de pecar, entonces se diría con razón que hay desorden en el conjunto y en el gobierno del mundo. A su vez, si se cometen los pecados y no se sancionan con la desgracia, en este caso es cuando la iniquidad perturbaría el orden. (De libero arbitrio, III, 9, 26) (Agustín, 1963, 350-351)

Por tanto, los pecados o las almas desgraciadas en nada disminuyen la perfección del universo. Más bien ésta disminuiría si recibieran lo contrario de aquello que merecen: es decir, que los malos no recibieran la pena respectiva por haber cometido voluntariamente el mal y que los buenos recibieran una pena sin haber pecado. Por tanto, la existencia de pecados no es por sí misma condición indispensable para que la obra de Dios sea plena y perfecta, sino que haya almas, que cuando voluntariamente cometen el mal¹⁹ reciben la

¹⁹ Precisamente para que haya armonía entre la acción baja y la pena que le corresponde para reparar el desorden que el pecado provocó, es costumbre que las almas que pecan reciban como pena la ejecución de una acción igual de baja. Cuando las criaturas superiores cometen una acción baja, reciben como pena algo igualmente bajo, y entonces las penas son solo relativamente malas, pues su función es contribuir a restablecer la armonía universal. Agustín pone un ejemplo: “¿Qué parte hay de una casa más grande que el hombre? ¿Y cuál más ínfima que la letrina de la casa? Sin embargo, el siervo sorprendido en un pecado tal que le haga digno de que se le mande limpiar aquel lugar, en cierto modo lo dignifica con su misma deshonor (*ornat eam turpitudine sua*); y así ambas cosas, esto es, la maldad del siervo y el acto de limpiar la letrina, unidas y reducidas a una

infelicidad, y cuando realizan el bien reciben la felicidad²⁰. Y así, para cualquier cosa que elijan hacer las almas, el resultado seguirá siendo siempre armonioso y proporcional, como es en cada una de las partes del universo que Dios crea y gobierna.

II) Diversas interpretaciones críticas de la estética agustiniana del mal

La justificación de la presencia del mal por la vía cosmológica tal como ha sido presentada aquí en sus textos ha sido interpretada de diversas maneras por parte de algunos críticos del pensamiento agustiniano, poniéndose así de relieve las dificultades que encierra un tema destinado a obtener respuesta sólo parcialmente desde la filosofía, como podrá advertirse a partir de las propias críticas que ha suscitado el planteamiento de Agustín hasta nuestros días.

Tan sólo para ilustrar la lectura que algunos autores recientes han hecho de la solución agustiniana, se exponen enseguida de manera sumaria (sin necesidad de entrar en la discusión de sus argumentos) las posturas de algunos de los críticos que han abordado el tema en nuestro autor. Sobre esta selección conviene aclarar que el criterio no obedece a que se trata de los críticos más importantes, sino tan sólo algunos de los más conocidos, no sólo por la perspectiva estética de sus planteamientos sino en ocasiones ontológica,

especie de unidad, se adaptan y entran como a formar parte del orden de la casa, de modo que vienen a estar en perfecta armonía con su conjunto. No obstante, si dicho siervo no hubiera pecado, no por eso hubiera faltado a la administración de la casa otro medio de hacer la limpieza de las letrinas” (De libero arbitrio, III, 9, 27) (Agustín, 1963, 352).

²⁰ Se refiere a la felicidad ya sea en ésta o en otra vida. Aunque viéramos en esta vida que algunos malos aparentemente gozan y algunos buenos sufren, no debemos precipitarnos juzgando que en ello hay desorden en el universo, ya que el sentido de la historia según Agustín pasa por un proceso aún inacabado (Cf. De civitate Dei, XI, 18) (Agustín, 1968, 745), y que aún está esperando su cumplimiento escatológico. Por tanto, el drama de la salvación no puede juzgarse hasta que haya terminado la vida en este mundo. Como decía Fulton J. Sheen: “el mal puede tener su hora, pero Dios tiene su día”.

tomando en cuenta que ambas dimensiones se encuentran mutuamente relacionadas en filosofía agustiniana al tratar del tema.

A) Tesis de Adolf von Harnack

Según ella, la teodicea de la armonía de san Agustín, aunque pertenece a la doctrina cristiana, tiene su origen en la doctrina neoplatónica de la contemplación conforme a la cual, cuando el hombre asciende lo más cerca posible de Dios mediante la contemplación, el alma descubre que lo único realmente existente en el universo es Dios como un gran espíritu respecto del cual la materia en sí misma no existe realmente porque el cambio al que está sujeta en este mundo sólo demuestra que hay una sola realidad: a saber, Dios como única sustancia del universo. Esto lleva a Harnack a sostener que Agustín creyó en un panteísmo acosmista (el mundo es una ilusión, en comparación con Dios que es lo único real), muy cercano al monismo de Spinoza.

Pero al mismo tiempo, Agustín habría sustentado un optimismo estético para todas las creaturas, según el cual, la creación en su conjunto es muy buena²¹. Es tan bueno el Universo que el infierno y sus pobladores constituyen partes indispensables de la belleza.

Estas dos perspectivas aparentemente contradictorias —panteísmo acosmista y optimismo estético— según Harnack estarían mutuamente implicadas. Pues sólo cuando el panteísmo acosmista existe como condición, es decir, sólo cuando el valor intrínseco de la materia está relativizado en comparación con el ser eterno y la belleza de Dios, podemos decir que existe un optimismo estético a pesar de la presencia de males parciales en el universo.

²¹ “Agustín nunca dejó de constatar la belleza de la creación, de considerar el universo como una obra de arte, en que los grados son tan admirables como los contrastes. Individuo y mal se pierden para verse en la noción de belleza; es más, Dios mismo es lo eterno, la única belleza. Incluso el infierno, la condenación de los pecadores, es como un acto de ordenación de los males, una parte indispensable de la obra de arte” (Harnack, 1958, 114).

B) Tesis de Arthur Lovejoy

Una crítica más rigurosa a la teodicea estética de Agustín es la de Arthur Lovejoy, quien afirma no ser verdad que el mundo es mejor mientras más variedad de cosas contiene, pues lo que finalmente importa es la calidad de vida individual de las creaturas. Por tanto, sería criticable decir —como según Lovejoy afirma Agustín— que la bondad de Dios se descubre en la totalidad y diversidad de las creaturas y no en el cuidado especial de cada una de sus creaturas por liberarlas del dolor pudiendo y debiendo hacerlo, según Lovejoy.

Lovejoy encuentra que el Dios de san Agustín es sumamente parecido al concepto que de Dios tenía el obispo anglicano William King (1650-1729), en cuyo ensayo filosófico *De origine mali*, (conocido por Leibniz) dice lo siguiente:

El Dios del *De origine mali* amaba la abundancia y variedad de vida más de lo que amaba la paz y la concordia entre sus creaturas, y más de lo que deseaba que estuvieran exentas de sufrimiento. (1939, 221-222)

En suma, Lovejoy se opone a la concepción cosmética del mal en Agustín porque no le satisface que la bondad de Dios sea entendida en términos de “la perfección del sistema universal como un todo”, y no en términos de “la felicidad o la excelencia de las partes finitas del sistema” (Lovejoy, 1939, 211), algo que lo acerca a la tesis del siguiente autor.

C) Tesis de John Hick

Primeramente se cuestiona lo que para Agustín era incuestionable: que la noción de orden, medida y forma son buenos (Hick, 1977, 58). Pero quizás lo más destacable de su postura, y aquello por lo que se aproxima a la tesis de Lovejoy es que la relación de Dios con los hombres debería consistir en la relación que hay entre un Yo y un TÚ, en algo más personal que la que existe entre un artista cósmico y su obra de arte, que es en lo que según su parecer descansa la relación entre Dios y los hombres en san Agustín:

Comentando este aspecto del pensamiento de Agustín, me parece correcto señalar que su punto de vista básico se caracteriza por ser más estético que ético. El tipo de analogía apropiado a su doctrina de la creación es el del artista que se goza con los productos de su actividad creadora, antes que el de la Persona que busca dar lugar a una relación personal con las personas creadas. (Hick, 1977, 53)

Asimismo, Hick encuentra ofensiva la explicación agustiniana del mal desde una perspectiva estética porque si Dios es un artista creador de belleza y bondad, no se entiende que al mismo tiempo esté contemplado por ese Dios la existencia de un infierno eterno (Cf. Orígenes de Alejandría); ello no sería compatible con la idea cristiana de la bondad de Dios. Así, si la creación fuera comparable a la pintura hermosa de la que habla Agustín en *De vera religione* (40, 76)²², el infierno y sus moradores permanecerán eternamente en él como “una mancha en la creación de Dios” (1977, 89). Desde esta visual, sería contradictorio hablar de “la belleza del infierno” (*The Beauty of Hell*). La existencia en este mundo (o en otro allende éste) de personas que padecen y sufren no tiene nada de cosmético, pues son sólo manchones contrastantes (*contrastive blots*) realizados por el artista en el lienzo del universo en su conjunto.

Sin embargo, uno de los críticos más recientes de Hick es Hohyun Sohn, el cual afirma que la idea de un lugar de castigo, reservado a las almas de quienes decidieron voluntariamente separarse de Dios, sin duda se desprende como una consecuencia lógica del planteamiento de san Agustín. El infierno no niega la belleza, antes bien es parte de ella: la idea de belleza en Agustín está inspirada en la noción ciceroniana de justicia proporcional, según la cual, un orden justo exige dar a cada quien aquello que le corresponde (Cicerón, *De officiis*, I, 15; Agustín, *De Genesi contra Manichaeos*, II, 27, 41). Por ello mismo, Dios mantiene el orden de la justicia dando a cada quien lo que le corresponde según sus obras, lo cual incluye, probar a los justos, perfeccionar a los santos, e inevitablemente condenar a los pecadores. Es racional que las almas paguen pena por sus propios pecados.

Aunque Sohn acepta que es lógicamente entendible la existencia de un castigo en otra vida para quienes en esta vida obraron injustamente y no fueron castigados, la idea agustiniana de justicia proporcional según él no puede ser compatible con la idea de un infierno eterno, y sólo la idea de un purgatorio temporal puede serlo:

El principio de la proporción debida sugiere que ningún pecado finito cometido en el tiempo merezca una penalidad eterna en el infierno. Tiempo y eternidad pertenecen a órdenes diferentes (Sohn, 2007, 57)

²² “ Incluso el color negro en una pintura puede ser hermoso si tomas la pintura como un todo” (Agustín, 1956, 165).

Por tanto, si un pecado grave se produjo en el tiempo, para que haya verdadera justicia proporcional sería necesario en su opinión que pagara su respectiva pena en el mismo orden en que se cometió, es decir, en el orden del tiempo, y no en un infierno eterno destinado a nunca terminar junto con las penas que reciben los que en él se encuentran. La debida proporcionalidad exigiría según Sohn, que la pena no sea superior a la falta cometida, sino equivalente a ella.

D) Tesis de Alfred North Whitehead

Representa la postura más conciliable con lo que Agustín menciona en sus obras acerca de la presencia del mal en el universo, con la diferencia de que, atenidos exclusivamente a una “estética de la armonía” basada en el contraste dentro de la diversidad y la totalidad como la que postuló Agustín, según Whitehead estaríamos encadenados fatalmente a un mundo monótono en el que la armonía degenera en trivialidad, ni habría espacio a la aventura creadora con que el hombre moldea el universo en el tiempo. Para evitarlo propone perfeccionar la visión sobre la belleza en Agustín creando una “estética de la aventura”, en que la intensidad de la experiencia de lo bello derivada de la percepción de las cosas concretas que nos rodean en el tiempo, sea tan importante como ese sistema eterno y ordenado por Dios en su conjunto que es el universo, basado en los clásicos valores matemáticos de orden y armonía que sirvieron de base a la estética neoplatónica de san Agustín²³ y a la solución dada por él al problema del mal.

En efecto, según Whitehead, estética moderna debe su origen a dos diferentes visiones de la estética:

- a) Una estética Pitagórico-Neoplatónica de la armonía, vinculada a los principios generales de la belleza presente en la Antigüedad, la Patrística y los primeros siglos de la Edad Media, en la que se advierte con claridad que los valores estéticos predominantes son el orden, lo permanente, lo eterno, porque se inspiran en las abstracciones permanentes de la matemática, como los números, las formas y las figuras que no cambian. Incluso el cristianismo

²³ Vertiente neoplatónica que nunca abandonaría del todo Agustín respecto al tema del mal, según Matthews, 1982, 339-356; [así como Matthews, 1994, 3-47.

habría compartido según Whitehead esta creencia el orden matemático de los seres debido a que la naturaleza de Dios es la de un ser racional y el mundo es la actualización en el tiempo de lo que se halla en la mente eterna de Dios.

b) Una estética naturalista aparecida al final de la Edad Media, que por contraste con la estética neoplatónica profundamente simbólica del arte medieval de la patrística, se basa en “el descubrimiento de un goce directo que produce la aprehensión de las cosas que yacen alrededor de nosotros” (Whitehead, 1925, 22). Este interés por las cosas concretas, promovido desde fines del Medioevo (v.g. Ockham) fue tan importante para la mentalidad científica inductiva, así como para el arte naturalista del siglo XIV, XV y los siglos posteriores.

Según Whitehead, el contraste entre estas dos clases de estética ha sido la base de dos principios metafísicos fundamentales a los que el universo mismo estaría sujeto: el espíritu de conservación para la “estética pitagórica de la armonía”, y el espíritu de cambio para la “estética naturalista de la aventura” (Whitehead, 1925, 281).

¿Y el mal de dónde surge? Cuando sólo se busca la armonía como base de la belleza, surge la trivialidad (triviality) como forma degenerativa de la armonía, salvo que esa belleza está suficientemente balanceada por la intensidad, en cuyo caso aparece la paz (peace). Por su parte, cuando sólo se busca la belleza en la intensidad de la experiencia estética surge el desorden (discord), salvo que esté balanceada por la armonía, lo que da lugar a la aventura (adventure). De la tensión dialéctica entre estos valores surge la existencia del bien o mal ontológicos en el universo.

Por tanto, el problema de Agustín según Whitehead es que para explicar el problema del mal apela simplemente a una estética de la armonía. Su análisis final se basa en la idea de que la belleza, para producirse, requiere del contraste entre las diversas partes de un conjunto, incluido el mal como una de esas partes oscuras del cosmos. Pero el hecho es que existe una belleza que no requiere del contraste entre bien y mal, o cielo e infierno. Para explicar en qué consiste afirma:

Lo atractivo de la belleza no se basa en una necesidad metafísica de contraste sino en un mandato divino de aventura, que nos hace permanecer firmes en medio del trágico fracaso de nuestros ideales. La tragedia no es en vano, porque el fracaso de la realización de hermosas ideas no es una pérdida total sino otra invitación hacia la aventura. Los modos de belleza son diversos y no siempre compatibles. Pero ideales o valores incompatibles son realizables en la secuencia temporal de la aventura. (Sohn, 2009, 822)

En otras palabras, cuando el universo ha caído en la trivialidad, es decir, en una armonía deteriorada, Dios lo espolea hacia una mayor perfección evolutiva. De lo contrario, todas

las creaturas habrían permanecido al nivel monótono y estático de una ameba. Y cada una de nuestras tragedias humanas y sufrimientos está finalmente llena de sentido debido a que contribuye a una intensificación del sentimiento divino, entendido éste, no como una mayor identidad con el crucificado —según el cristianismo— sino a que cada tragedia en el mundo hace posible la mayor expansión del ser evolutivo de Dios. La aventura del universo está dirigida a la producción de esta belleza divina.

Por tanto, lo que se requiere para el avance de la belleza en el universo no sería “abandonar la partida” ante la tragedia, sino mantenerse abierto al descubrimiento mediante un espíritu de aventura (“aventura o decadencia son las únicas opciones ofrecidas a la humanidad” (Whitehead, 1933, 354)). Pero este espíritu de belleza basado en la aventura es sólo viable cuando sobrepasamos la estética agustiniana de la armonía, que al igual que la belleza puramente matemática, está basado en el mantenimiento de una armonía estática, algo metafísicamente imposible según Whitehead a partir de su creencia en un Dios procesual de tipo evolutivo para el cual los males del hombre siguen siendo “instrumentos” al servicio del bien estético del conjunto.

E) Tesis de Rowan Williams

Comparte con algunos de los autores anteriores como Lovejoy y Hick el hecho de que el modelo estético propuesto por Agustín para explicar el mal no puede resolverse apelando únicamente a la perspectiva que Dios pueda tener acerca de su creación, es decir, a la satisfacción que el cosmos le produce a su creador desde un punto de vista holístico-cósmico, sin la menor conexión con la subjetividad de los seres creados.

Quizás lo más destacado sea su afirmación de que al hablar del mal en Agustín debemos evitar cualquier afirmación que relacione al mal con lo que está sujeto a un espacio. Y así dice que:

Si no podemos pensar en Dios —que es la más importante forma de actividad que existe— como ocupando un espacio, y si la mente humana refleja esa misma actividad primaria por su propia condición no-espacial, si, en suma, la relación entre Dios y la mente humana está correctamente expresada en términos de tiempo, y no en términos de espacio, entonces el mal, como eso que interrumpe la relación entre creador y creatura, pertenece

al mismo marco de referencia. Sus orígenes deben buscarse en las interacciones de la historia del mundo, y no en una clasificación de sustancias dentro de un espacio concreto dotado de extensión. (Williams, 2000, 110)

En otras palabras, así como Dios carece de espacio, así también debe buscarse en esta misma de-espacialización el verdadero carácter del mal: porque el mal no ocupa un espacio en el universo como tampoco Dios, sino que hablar acerca de mal es siempre hablar acerca de procesos temporales, de procesos que aprendemos a identificar como una pérdida o corrupción, y que entendemos mejor a medida que crece nuestro conocimiento de quien es el modelo de actividad del Universo.

II) Valoración de las distintas propuestas críticas

A) Respecto a la tesis de Harnack, su postura descansa en la idea de que Agustín jamás abandonó por completo el sistema maniqueo en el que la materia es mala de suyo, por lo que sólo Dios es bueno y lo único realmente existente. Pero todo hace indicar que Agustín renunció a este esquema definitivamente, y al hacerlo llegó a reconocer que no existe el mal sino cosas malas, y estas cosas malas no son ilusorias (enfermedad, ignorancia, pobreza), más bien son reales, si bien es cierto que no se las puede considerar sustancias. Tan buenas son las cosas parciales y los males individuales (la enfermedad es salud imperfecta, la ignorancia es conocimiento insuficiente, la pobreza es riqueza incompleta) como el conjunto de las cosas existentes.

De manera que una cosa es decir que todo lo que existe es bueno (algo que pensamos Agustín juzga efectivamente como verdadero) y otra muy distinta que sólo exista Dios (algo que no parece haber tenido cabida en la mente de Agustín). Ello constituiría panteísmo filosóficamente y la visión cristiana de Agustín no le permitiría decir que entre Dios y sus obras no existe ninguna diferencia al grado de que formaran una sola cosa realidad.

B) En cuanto a la tesis de Lovejoy, quien percibe que la bondad de Dios procede más del cuidado particular que ejerce por cada una de sus creaturas, que de la diversidad de ellas y de su armonización final en el conjunto, no parece haber dificultad en afirmar que para Agustín, Dios puede ejecutar ambas cosas, no a la vez, sino sucesivamente. Como dice un

autor: “los males de este mundo estarán eternamente tendiendo a cero y los bienes a infinito. No es lo mismo un mes de dolor en diez años de vida que en cien años de vida, que en un millón de años: el dolor va tendiendo a cero”(Pedraz, 1975, 45). Lo que hoy nos parece un mal, podría suceder que en el futuro descubramos que no lo era en toda su perspectiva.

Tema distinto es tratar de resolver filosóficamente ¿por qué motivo es que Dios no libera a sus creaturas del sufrimiento pudiendo hacerlo? Dios no es infinitamente bueno porque puede crear un mundo infinitamente bueno. Sino que lo es porque puede hacer todo lo que sea bueno, pero no tiene que hacerlo. Ésa es su decisión soberana.

Si Dios tuviera que estar interviniendo continuamente en el mundo para evitar esos resultados perjudiciales, ello equivaldría a tener que estar impidiendo a las cosas ser lo que son, lo cual es absurdo porque Dios no pudo haber creado el mundo a condición de no dejarlo ser lo que es. Que el fuego cocine, pero que no queme; mantener la ley de la gravitación universal, pero evitar que se rompa una pierna quien salta de un edificio. Si contar con que ello haría de los hombres unos seres irresponsables, pues de todos modos, haga lo que haga, no va a pasar nada malo.

C) En torno a la postura de Hick, debe considerarse que para el pensamiento cristiano, no puede haber relación más personal que la que hay entre padre e hijo. Y ésta es justamente la auténtica relación en la que está pensando Agustín en todo momento, precisamente una relación moral y no puramente estética entre dos seres que se aman y por la que cada uno de ellos tiene por objetivo tratar de hacer feliz al otro, como se desprende de la esencia de todo amor. Por eso, la analogía entre creador-obra de arte aunque pedagógica, sigue siendo incompleta e insuficiente porque sólo da cuenta de la belleza que hay en la obra (hombre) debido a que su creador es un artista (Dios), pero no ayuda a entender la cercanía de la relación con que Dios sale al encuentro del hombre para hacerlo su propio hijo.

Acerca de la tesis de Hick sobre el infierno como la antítesis de un universo hermoso, nos parece correcta la crítica que sobre ella realiza Sohn. La justificación del infierno en Agustín es válida y sigue estando asociada a una idea de orden y en cierto modo de belleza. Naturalmente que no se trata de una belleza susceptible de medirse bajo patrones estéticos de tipo griego. Pues desde una perspectiva estética en que los cánones están dados por la armonía apolínea, tampoco cabría hablar de belleza en un hombre inocente crucificado — algo que más bien sería una cruel tortura— cuando resulta que desde una perspectiva superior también en el rostro de Jesucristo crucificado aparece otro tipo de belleza como es la del amor, que no todos perciben. Pero aun desde la perspectiva de la belleza física, en la que la proporción en sentido aristotélico y agustiniano siempre juega un papel fundamental, cabe hablar de cierta belleza en el infierno, en la medida en que quienes están en él, reciben según Agustín el premio proporcional por sus obras.

En cambio, la negación que hace Sohn acerca de la eternidad del infierno basado en que la pena no debería ser superior a la falta cometida, sino equivalente a ella está debidamente respondida por el mismo Agustín en *De civitate Dei* (XXI, 2) afirmando el Hiponense que la duración de la pena no tiene por qué estar acorde con la duración de la culpa, y pone el caso del adulterio, que se perpetra en un instante y sin embargo no se castiga con pena momentánea sino duradera.

También Tomás de Aquino sigue en esto la doctrina de Agustín, al señalar que: “la pena no tiene por qué ser necesariamente equivalente a la falta en cuanto a la duración, algo que también sucede tratándose de las leyes humanas” (*Summa Theologiae*, Supplementum, c99, ad1). Por eso, aunque un asesino haya cometido asesinato por un momento de pasión, puede ir a parar a prisión por el resto de su vida con toda justicia, porque la pena debe ser proporcional al delito en términos morales, no necesariamente en un sentido físico. Por otra parte, si se afirma —como hace Sohn— que tiempo y eternidad pertenecen a órdenes diferentes, “hay que responder, como afirma Gregorio, que aunque el pecado es temporal en cuanto al acto, es eterno en cuanto a la voluntad” (c99, ad1) porque los que están en el infierno no se arrepienten, así que su voluntad es mala eternamente.

D) Acerca de la postura de Whitehead, una observación antropológica y otra de tipo histórico.

1) Como sucede en todos los autores vinculados a un planteamiento de tipo dialéctico, es Dios mismo el que evoluciona y avanza en la historia, por medio de la aventura y la intensidad que Whitehead propone a la humanidad para que esa belleza divina pueda avanzar y no decaer. Esto deja al hombre individualmente considerado como un “instrumento” al servicio de Dios, y no como un ser dotado de dignidad y concebido por sí mismo como fin.

2) La estética de Agustín se basó en una “estética pitagórica de la armonía” porque tanto Platón como la matemática, eran el paradigma de la belleza natural en ese preciso período de la historia cultural que fue el Medioevo temprano. Ello obedeció a que el camino más seguro para entender la belleza en áreas como la arquitectura, la poesía y la retórica en el siglo V, era el estudio en las distintas escuelas medievales de artes matemáticas (Quadrivium) como la aritmética, la geometría, la astronomía y la música. Quizás aún hoy sea posible decir que la captación de la belleza y del placer estético sigue estando asociada con cierta percepción de orden matemático, lo que no significa que este último sea el criterio básico ni único de belleza (suponiendo que pueda hablarse de criterios en esta materia tan “elástica”).

A pesar de esto, la pregunta que resta por responder —y que merecería un estudio más amplio que el que permite estas páginas— sería determinar si los valores estéticos como la aventura y la intensidad de lo divino, propuestos por Whitehead en el siglo XX, pudieron

haber formado parte de la filosofía contemporánea entre autores de inspiración agustiniana como Kierkegaard, Marcel o Dostoievski. Me atrevo a pensar que sin haber renunciado a su cristianismo, encontraron ellos en el pensamiento trágico-divino, un buen vehículo de expresión de los valores propuestos por Whitehead como propios de su “estética naturalista de la aventura”, algo que lejos de contribuir a la superación de la estética agustiniana, equivale a decir que contribuyeron a una revalorización de sus principios, pues al igual que el Hiponense, nos ofrecieron elementos sumamente valiosos para explicar el sentido del hombre y la posibilidad de una coexistencia entre Dios y el mal en el universo.

E) La interpretación realizada por Williams acerca del mal y sus implicaciones (más ontológicas, y secundariamente estéticas) se basa sobre todo en un análisis de Confesiones, 7, en el que analiza principalmente el mal en sus aspectos morales y trágicos, poniendo incluso ejemplos tomados de la historia mundial. Sus afirmaciones merecen una respuesta análoga a la que aquí se ha hecho con relación a las posturas de Lovejoy y Hick.

Por otra parte, tomando como base una ontología aristotélica es difícil concebir una realidad que pueda estar sujeta al tiempo y al mismo tiempo carezca de un ámbito espacial. Por eso, afirmar que el mal posee un tiempo pero no un espacio resultaría contradictorio desde una perspectiva cosmológica aristotélica, pues el antes y el después se dan siempre con relación a algo que se mueve en un determinado espacio (“el tiempo es la medida del movimiento”). Así, comparar el mal con Dios al afirmar que en ambos casos se trata de realidades des-espacializadas carecería de todo sentido para san Agustín, porque lo propio de Dios no es el tiempo sino la eternidad, y el mal no puede pertenecer al ámbito de lo eterno. El mal es la privación de un bien debido, y esa privación sigue dándose en el ámbito del tiempo.

Conclusión

La solución estética agustiniana al problema del mal es en gran medida consistente y hasta cierto punto satisfactoria. Las observaciones críticas que ha recibido san Agustín sobre este tema, procedentes de algunos autores que han hecho filosofía del mal e incluso han propuesto explicaciones alternativas, no logran resolver las dificultades del todo, éstas tan sólo se reducen, y en algunos casos, en cierto modo se complican. Por este motivo, y a reserva de madurar cada vez más en torno a este tema, debemos advertir que no existe una solución definitiva a la justificación del mal en general desde la perspectiva puramente

filosófica, de modo que siempre quedará amplio espacio al misterio ante lo que la razón natural pueda decir, abriéndose con ello la posibilidad de dar una respuesta más apropiada a esta materia desde la teología revelada.

Por lo pronto, Agustín de Hipona, como el propio Tomás de Aquino lo hará después, considera que la existencia de males concretos en el universo es plenamente compatible con la existencia de un universo hermoso. No hay absoluto desorden o desarmonía en el universo dependiente de la providencia divina porque ésta abraza precisamente tanto lo bueno como lo malo. La diferencia más acentuada que vemos entre ambos planteamientos radica en que para el Aquinate, lo que concurre a la belleza del universo no es el mal mismo sino los bienes particulares que el mal ocasiona (Dios permite la existencia de males porque de ello se siguen bienes). Con ello, Tomás corregirá en cierto sentido a san Agustín, quien en cambio, busca integrar el mal como tal en la belleza universal.

La consecuencia de este optimismo “metafísico” de Agustín (Cf. Burt, 1990), como también está presente en Tomás de Aquino, es que no puede haber fealdad absoluta en el universo porque mientras haya ser, habrá belleza: “la fealdad, que difiere de la belleza por su grado pero no por su especie, es sencillamente la privación de la belleza o de la forma que una cosa debería tener, y nada puede estar completamente privado de belleza porque de otro modo no existiría” (Chapman, 1941, 48).

Agustín nunca abandonó la posibilidad de ofrecer una respuesta estética para la presencia de los males: el que las creaturas tengan que morir, la desigualdad entre los seres —que unos sean más hermosos o inteligentes que otros— o que seamos capaces de concebir realidades mejores que las que experimentamos y que todo ello sea concebido como una falla del mundo obedece finalmente a nuestra “miopía intelectual”, a una incapacidad de ver las cosas desde la perspectiva global para la cual fueron creadas, en la que cada ser encuentra su lugar propio, pues los males desde la perspectiva divina aparecen integrados armoniosamente en el conjunto global del cosmos.

Por ello, lo que desde una perspectiva limitada y egoísta, centrada exclusivamente en nuestros intereses inmediatos es experimentado como un sinsentido, podría verse desde una perspectiva teísta como un motivo: (a) para alabar al creador; (b) para preguntarse si no habrá que rectificar la propia vida ante una determinada situación-límite; o (c) para afrontar de manera más creativa el mandato de vivir la aventura ante el fracaso, por usar el lenguaje de Whitehead. Pero cualquier que sea el caso, la presencia de mal en el mundo es un motivo en Agustín para acercarse al Ser que tiene la visual de todo el panorama, respecto del cual no somos simples espectadores pasivos sino seres con cuya libertad cuenta el autor de esa obra maestra y ordenada que es el Universo.

En suma, más que criticable puede resultar consolador saber que el sufrimiento que un sujeto concreto pudiese juzgar en determinado momento como malo, para el orden

universal, que no escapa a Dios, es bueno, pero también para ese mismo sujeto al final de todo (la verdad está al final). Y así, ante la muerte de judíos en Auschwitz mencionada al comienzo del presente trabajo, en vez de exclamar —como lo hizo en 1966 el rabino estadounidense Richard Rubinstein— que no vale la pena seguir hablando de Dios, para Agustín sería mejor tener presente lo que Pablo había sostenido en una de sus célebres epístolas: Para los que aman a Dios todas las cosas que les suceden contribuyen a su bien (Romanos, 8, 28).

Bibliografía

Agustín de Hipona. (2010). Confesiones. Madrid: B.A.C.

— (1969). Obras: vol. 1, Del orden. Madrid: B.A.C.

— (1968). Obras: vol. 16, La ciudad de Dios. Madrid: B.A.C.

— (1963). Obras: vol. 3, Contra los académicos-Del libre albedrío-De la cantidad del alma-Del maestro-Del alma y su origen-De la naturaleza del bien: contra los maniqueos. Madrid: B.A.C.

— (1956). Obras: vol. 4, De la verdadera religión, De las costumbres de la Iglesia-Enquiridión-De la fe en lo que no se ve-De la utilidad de creer. Madrid: B.A.C.

— (1953). Obras: vol. 11, Cartas (2º). Madrid: B.A.C.

Aquino, T. (2015). Cuestiones disputadas sobre el mal. Pamplona: EUNSA.

— (2001). Suma de Teología, vol. 1: Parte I. Madrid: B.A.C.

— (1995). *Suma de Teología*, vol. 3: Parte II-II (a). Madrid: B.A.C.

— (1994). *Suma de Teología*, vol. 4: Parte II-II (b). Madrid: B.A.C.

— (1953). *Expositio super epistolam Pauli ad Corinthios*, Roma-Taurini: Marietti.

Brachtendorf, J. (2000). The Goodness of Creation and the Reality of Evil: Suffering as a Problem in Augustine's Theodicy. *Augustinian Studies*, 31, 79-92.

Burt, D. X. (1990). Courageous Optimism: Augustine on the Good of Creation. *Augustinian Studies*, 21, 55-66.

Bychkov, O. (1996). The Reflection of Some Traditional Stoic Ideas in the Thirteenth-Century Scholastic Theories of Beauty. *Vivarium*, 34, 141-160.

Chapman, E. (1941). Some Aspects of St. Augustine's Philosophy of Beauty. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, I, 46-51.

Clark, S. R. L. (2004). Progress and the Argument from Evil. *Religious Studies*, 40 (2), 181-192.

Griffin, D. (1976). *God, Power and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster.

Harnack, A. (1958). *History of Dogma*, vol. 5, Nueva York: Rusell & Rusell.

Hick, J. (1977). *Evil and the God of Love*, Nueva York: Harper and Row.

Latzer, M. (1993). The Nature of Evil: Leibniz and His Medieval Background. *Modern Schoolman*, 71, 59-69.

Lovejoy, A. (1939). *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge MA.: Harvard University Press.

Matthews, W. (1982). El neoplatonismo como solución agustiniana al problema del mal. *Augustinus*, 27 (192), 339-356.

— (1994). Did St. Augustine abandon Neoplatonism as a Solution for the Problem of Evil? *Journal of Neoplatonic Studies*, 3, 3-47.

Neumann de Paulo, Craig J.- Conroy de Paulo, C. (2004). Reflexiones sobre la postura agustiniana respecto a la prostitución. *Augustinus*, 49, 27-34.

Nicolás de Cusa. (1980). *Apología de la docta ignorancia: Escoto Eriugena-Nicolás de Cusa*. En *Los filósofos medievales*. Vol. II. Fernández, C. (Ed.) Madrid: B.A.C.

Nunes Costa, M. R. (2008). Ordem, Harmonia e Perfeicao do Universo na Filosofia da Natureza de Santo Agostinho. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, 195-207.

Pedraz, J. (1975). *Cristianos en busca de respuestas*, Santander: Sal Terrae.

Ratzinger. (2002). *The Feeling of Things, the Contemplation of Beauty*. Meeting de Rimini por la amistad entre los pueblos. Rimini: Congregación para la doctrina de la fe.

Schäfer, C. (2000). Augustine on Mode, Form, and Natural Order. *Augustinian Studies*, 31, 59-77.

Sohn, H. (2007). The Beauty of Hell? Augustine's Aesthetic Theodicy and Its Critics. *Theology Today* 64, 47–57.

— (2009). God in Aesthetic Evolution: Whitehead's Aesthetic Theodicy of Adventure. *The Heythrop Journal*, 50, 819-832.

Steel, C. (1994). Does Evil Have a Cause? Augustine's Perplexity and Thomas' Answer. *Review of Metaphysics*, 48 (2), 251-273.

Thompson, S. E. (2012). What Goodness Is: Order as Imitation of Unity in Augustine. *Review of Metaphysics*, 65 (3), 525-553.

Williams, R. (2000). Insubstantial Evil. En Augustine and his Critics. R. Dodaro & G. Lawless (Eds.) (105-122). London: Routledge.

Whitehead, A. N. (1933). *Adventures of Ideas*. Nueva York: Macmillan.

— (1925). *Science and the Modern World*. Nueva York: Macmillan.

Whitney, B. (1994). An Aesthetic Solution to the Problem of Evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, 35, 21-37.