

SANTO TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el mal*, traducción de Ezequiel Téllez, EUNSA, Pamplona, 1998, 716 pp.

Considerado como uno de los textos medievales más completos que sobre el mal se hayan escrito, la presente obra, como bien la define Mauricio Beuchot en su introducción a la misma, constituye un estupendo “*mapa del mal*” en que prácticamente aborda los principales problemas que se podrían desear de una buena exposición acerca del mal y sus distintas especies.

Aunque algunos verán en él un texto de teología moral, esta obra, que valga decir de paso, posee una presentación y calidad estimables, gracias al magnífico esfuerzo editorial de EUNSA, descansa en toda una ontología de cuño aristotélico (sobre todo en lo tocante a conceptos como privación y negación), perfectamente conciliable con San Agustín (en lo que al mal metafísico se refiere), y en la que se percibe esa extraordinaria labor de sistematización escrupulosa que en casi todos los medievales está presente, pero principalmente en Santo Tomás; tan lograda y

competente como es su estilo cuando habla de cuestiones morales.

Como ya es costumbre, Santo Tomás comienza por tratar las cuestiones más generales y universales que sobre el mal se presentan, como la definición de la naturaleza del mal, los principios generales del acto humano —y con ello del acto malo o pecado— la causa del mal y las penas que el hombre sufre en esta vida como resultado del pecado original, hasta concluir con una exposición concreta del estatuto moral de los vicios morales, que tienen a la libertad como causa de todos ellos. Si la cuestión disputada *Sobre las virtudes* es un magnífico tratado sobre la vida de perfección, el *De malo* resulta ser para Santo Tomás una descripción de lo que caracteriza a cada uno de los vicios capitales (en los que estarían contenidos *in nuce* casi todos los demás): soberbia, envidia, acedia, ira, avaricia, gula y lujuria.

Así, por ejemplo, por lo que hace al mal en general (*cuestión I*), Santo Tomás se pregunta si el mal en sí mismo es algo, a lo cual responde siguiendo muy de cerca la doctrina agustiniana al

respecto, que no puede ser algo positivo, sino que, al ser privación, es algo negativo; es decir, necesita un sujeto en el cual darse, pero no puede darse por sí mismo. En efecto, el mal es la privación de un bien que se debería tener; y al ser una privación, no puede tener ser real -pues por lo mismo tendría un bien-, sino que vive de otra cosa a la que priva de ese bien. El Aquinate explica, siguiendo a Aristóteles, que el bien es lo que todos apetecen, y el mal, por ser su opuesto, es lo que todos rehuyen. Y todo lo que existe, al tener bien junto con el ser, tiene razón de apetecible; pero el mal no la tiene, por lo cual no es algo que exista de suyo. Más aún, en cuanto opuesto al bien, es opuesto al ser: *"por lo cual digo que el ser malo no es algo, sino que es malo aquello a lo que le acaece ser malo, en cuanto el mal priva de algún bien particular; como el ser ciego no es algo, sino sólo aquello a lo cual le acaece ser ciego"* (p. 9).

Esto lo lleva a hablar de los dos tipos de males que se presentan en las criaturas racionales (v.g. hombres y ángeles): *mal de culpa* y *mal de pena*, porque además de dirigirse al bien parti-

cular, sólo ellas pueden dirigirse al bien universal; y así, es de la razón de la culpa el que sea por voluntad, y de la pena el que sea contra la voluntad. Pues el bien puede ser de forma (o hábito) y de operación, y por ende el mal tiene que privar de una forma (o hábito) o de lo necesario para obrar. Lo primero sucede por el mal de culpa, y lo segundo por el de pena. Y como el primero es un mal activo, mientras que el segundo es pasivo, debido a ello, la culpa es mayor que la pena; no en balde el mal de culpa hace al sujeto malo (así como la voluntad buena hace al hombre bueno) en tanto que el de pena no lo hace tal. El mal de culpa, fruto de una voluntad mala, hace al hombre tener intención no recta, y aparta de la caridad de Dios y del prójimo. Por eso *"Dios puede ser actor de pena, pero no puede ser actor de culpa"* (p. 39). Y cuando induce a pena, lo hace para evitar la culpa; por lo cual se ve que la culpa es peor que la pena (con lo que, diríamos nosotros, Santo Tomás se adhiere tácitamente a la vieja tesis griega prevista en el *Gorgias*, de que es preferible sufrir una injusticia que cometerla).

En estrecha conexión con la

culpa, habla después del pecado, del cual afirma que no consiste sólo en el acto de la voluntad, sino que propiamente parece consistir en el acto de la voluntad y además en el acto exterior. En efecto, la culpa es la que puede consistir en la sola voluntad, pero el pecado es más que la culpa. Lo que sí puede decirse es que el pecado consiste *principalmente* en el acto de la voluntad, pues hay pecados en los que el acto exterior no cuenta como malo, v. gr. dar limosna por pura vanagloria (p. 72).

Después de concluir que no todos los actos humanos son indiferentes (porque algunos son buenos o malos en sí mismos, es decir, si se dirigen o se apartan del bien del hombre) sino sólo algunos (como v.gr. rascarse la barba o levantar una rama de la tierra), arremete contra la *stoa* en una de las tesis memorables y más importantes de esta escuela: a saber, la de que todos los pecados son iguales, porque todos los pecados son igualmente desviación de la razón (o porque así se desprendía para algunos, de las palabras de Lucas XVI, 10: "*quien es malo en lo poco, también es inicuo en lo mucho*"). Pero Santo Tomás los

considera diferentes: porque unos son sólo privación (los de omisión) y otros son oposición (los de comisión), y en unos y otros difiere la fuerza del mandamiento o la de la autoridad (p. 112).

Contra el pelagianismo, Santo Tomás defiende la transmisión seminal del pecado de Adán a todo el género humano, por el cual, si bien ello disminuyó el bien de la naturaleza humana (p. 119), no logró corromper todo el bien de la naturaleza (como pretenderá más tarde Lutero) que es la aptitud para recibir la gracia (p. 128). Con todo, la naturaleza quedó vulnerada por males como la *ignorancia*, que es causa de pecado, pero también puede ser pecado ella misma (aunque no pueden serlo la *nesciencia* ni el *error*). y aun puede excusar de un pecado, o disminuirlo, en la medida en que haya sido involuntaria. En efecto, con Santo Tomás aparece ya la clásica distinción entre lo no voluntario y lo involuntario (tan importante en ética y jurisprudencia). Lo primero es lo que no incluye el acto de la voluntad, lo segundo es lo que contraría a la voluntad. Así, hay una ignorancia voluntaria del bien (*ignorancia afectada*, en

moral), otra que es voluntaria indirectamente, porque no se quería ser ignorante pero tampoco se echó mano de aquello que era necesario para hacernos del conocimiento (*ignorancia negligente*), e ignorancia voluntaria por accidente, cuando se quiere lo que se sigue del mismo ignorar (p. 174).

Contra el intelectualismo ético de Sócrates, Santo Tomás considera que no sólo es posible pecar por ignorancia, sino además por malicia, esto es, por ciencia cierta, como se hace por costumbre, la cual se ha elegido voluntariamente. Y como era de esperarse, el que peca por malicia peca más gravemente que el que peca por debilidad, porque en el primero hay mayor voluntariedad (p. 193). Esta debilidad es una consecuencia del pecado original, *"pues por éste, las facultades inferiores, que debían ser elevadas hacia lo racional, ya no se someten a la inteligencia, sino que se dirigen según su movimiento propio hacia lo inferior"* (p. 230).

Santo Tomás niega que los padres puedan transmitir sus pecados a los hijos, porque tales pecados pertenecen al alma, y sólo se transmiten los accidentes del

cuerpo. Por lo mismo, tampoco se trasmite la ciencia de padres a hijos (p. 265). En cambio el pecado original sí es transmitido, porque es una privación de la gracia que se dio en el origen de la raza humana, y desde entonces se viene transmitiendo. Además, contra la herejía de Orígenes (y en cierto modo contra algunos argumentos reencarnacionistas) es verdad que la muerte y otros defectos de esta vida nos advienen como penas del pecado original, pero no nos vienen debido a faltas cometidas antes de nacer. Así, el que nació ciego no nació así porque haya hecho algo malo antes de llegar a este mundo (p. 288). En cambio, Santo Tomás admite la posibilidad de que un hijo pueda ser castigado por pecados de sus padres en el cuerpo, v.g., con la ceguera, pero no en el alma (p. 288), o simplemente que ello fue permitido por Dios para evitar más pecados, o sencillamente para acrecentar la virtud del que lo padece o de otro, según la lectura de *Juan IX*, 3.

En la cuestión VI *Sobre la elección humana*, habla en un único artículo, pero muy importante y extenso, sobre la libertad o libre albedrío, en que Santo

Tomás se pregunta si el hombre tiene elección de sus actos o actúa por necesidad. Responde que hay libertad, pues si no, no tendría sentido decir que hay méritos o deméritos. Puede moverse la voluntad en cuanto a su determinación o en cuanto a su ejercicio. En cuanto a su determinación, que se da por el objeto, lo subyuga el bien en general, que es querido por necesidad, pero no el bien particular, que deja libre el ejercicio del acto. De esta manera, *“si la disposición por la cual a alguien le parece algo bueno y conveniente es natural y no sujeta a la voluntad, por necesidad natural la voluntad elige eso, como todos los hombres desean naturalmente ser, vivir y entender. Pero si es una disposición tal que no sea natural, sino sujeta a la voluntad, como cuando algo se dispone por el hábito o la pasión para que le parezca algo bueno o malo en esto particular, no se mueve la voluntad por necesidad; porque podría remover esta disposición, para que no le parezca ese algo así; a saber, como cuando alguien se aquieta de su ira, para que no juzgue airado sobre algo. Sin embargo, más fácilmente se*

remueve la pasión que el hábito. Luego así en cuanto a alguna voluntad, por necesidad se mueve por parte del objeto, pero no en cuanto a todo, sino que, por parte del ejercicio del acto, no se mueve por necesidad” (p. 314).

Pasa el Aquinate al estudio sistemático de los vicios capitales (del latín *capitis* = cabeza, por ser cabeza de otros pecados). Sobre ellos se pregunta primeramente si sólo son siete. Responde que así es, y que de ellos surgen muchos otros pecados. Se pueden distinguir según el bien y el mal humanos. Y el bien atrae según diversas razones; por ello los pecados capitales pueden clasificarse según esas razones; pero el bien humano es del alma, del cuerpo y de las cosas exteriores: *“luego el bien del alma que es un bien imaginado, a saber, la excelencia del honor y la gloria, se ordenan a la soberbia o a la vanagloria. Mas al bien del cuerpo que pertenece a la conservación del individuo, que es la comida, se ordena la gula; al bien del cuerpo que pertenece a la conservación de la especie, como se da en lo venéreo, pertenece a la lujuria; y al bien de las cosas exteriores pertenece la*

avaricia. *Pero el que uno rehuya un bien, ello acontece en cuanto que éste es a su vez impediende de algún bien deseado desordenadamente; bien hacia el que, según que es impediende, el apetito tiene un doble movimiento, a saber, un movimiento de fuga, y un movimiento de insurrección contra el mismo. Luego, en cuanto al movimiento de fuga se toman dos vicios capitales, en cuanto el bien impediende del bien deseado se considera en sí mismo o en otro. En sí mismo, como el bien espiritual impide el descanso o el deleite corporal; y así es la acedia, que no es otra cosa sino la tristeza de algún bien espiritual, en cuanto es impediende de un bien del cuerpo; en el otro, empero, según que el bien del otro impide la propia excelencia; y así es la envidia, que es el dolor por el bien ajeno, pero la insurrección contra el bien comporta la ira” (pp. 404-405).*

Se comienza con la *soberbia* (del latín *super*= sobre otro), que más que un pecado común y corriente es, según San Gregorio Magno, el origen y fuente de todos los pecados (con la *vanagloria* comenzará *strictu sensu* el tratamiento de los pecados). Es

un hecho de experiencia que el hombre apetece su propia excelencia. La humildad no es falsa modestia. Implica posesión de la propia excelencia según la razón iluminada por Dios. En cambio al pusilánime le falta, y al soberbio le sobra. De esta última dice que es el amor desordenado de sí mismo, y por ello es contraria a la caridad. Además, radica en el apetito irascible y en la voluntad: a la primera, porque primero tiene por objeto la excelencia sensible e imaginable; pero en cuanto tiende a la excelencia inteligible, también puede estar en la voluntad, y así puede darse en los seres inmateriales, esto es, en los demonios. Ejemplos de soberbia serían: jactarse de un bien que no se tiene por sí mismo sino por otro; jactarse de haber merecido algo que no se ha merecido, jactarse de tener lo que no se tiene y desear aparecer por encima de los demás (pp. 436-437).

Mientras la soberbia es sólo el apetito desordenado de la excelencia propia, la *vanagloria* es el apetito desordenado de manifestar la propia excelencia. De ella dice Santo Tomás que se da cuando alguien se gloria falsamente de un bien que no tiene, o

cuando se gloria de algo que pasa y perece fácilmente (ambos no pasan de ser tonterías pero no pecados mortales), o cuando la gloria no se ordena al fin debido, es decir, cuando la gloria no se ordena a Dios, y hay un desorden contra su ley (lo cual sí es un pecado grave). Pero también son signos de vanagloria la *jactancia* (manifestar directamente la propia excelencia en vez de la de Dios, por palabras), la *presunción de novedades* (por hechos verdaderos que producen la admiración de quien los hace y no la de Dios), la *hipocresía* (por hechos falsos, fingidos), la *pertinacia* (cuando con su intelecto, el hombre se apoya en la propia opinión, y no en una opinión mejor), la *discordia* (cuando su propia voluntad no la ajusta a la voluntad de mejores hombres), la *disputa* (cuando el hombre no quiere ser superado por las palabras del otro), y la *desobediencia* (cuando no quiere sujetar sus hechos al precepto de un superior) (p. 446).

La *envidia* (del lat. *in-videre*: no-ver, hacia el otro) también es pecado, y dice que es la tristeza ante el bien ajeno. A pesar de ser pecado grave por su objeto (porque contraría a la caridad

que implica que nos alegremos del bien del prójimo) puede ser venial por parte del agente, cuando falta la deliberación de la razón, o cuando el objeto envidiado es tan deleznable o infimo que no alcanza gravedad, como v.g. envidiar la habilidad de otro en deporte. Con el fin de salir de la tristeza que conlleva, la envidia puede llevar al hombre a disminuir el bien ajeno, ya tácitamente (esto es la *murmuración*), ya abiertamente (esto es la *detracción* o *difamación*). La envidia casi siempre tiene por desenlace el *odio* (cuando no sólo se entristece uno por la excelencia del otro sino quiere además su mal), o alcanza su propósito de hacer que disminuya la gloria de su prójimo (*regocijo por la adversidad*) (p. 463).

La *acedia* (que normalmente se asocia con la *pereza*, en tanto contraría los deseos de la carne) es un pecado especial porque es cuando un sujeto se entristece del bien espiritual y divino. Aunque es grave por contrariar la caridad, no respecto del prójimo como la envidia, pero sí respecto de Dios, es venial cuando en virtud de ella no se hayan omitido obligaciones graves. Por

evitar la tristeza que le producen las cosas divinas y espirituales, que se juzgan como malas por el perezoso, éste se dirige a los bienes corporales (de conformidad con lo que afirma Aristóteles en el libro XI de la *Ethica Nichomachea*) y de ahí se sigue la divagación de la mente en cosas malas (*distracción de la mente*), se aparta del bien divino esperado (*desesperación*), o del bien espiritual que debe cumplir, ya sea de aquellos mandatos que tienen que ver con su salvación (*torpeza*), o las cosas que le cuesta cumplir y tienen que ver con la pobreza, castidad y obediencia propias de todo cristiano (*pusilanimidad*). Santo Tomás no descarta que los acidiosos conciban además una indignación hacia clérigos, prelados o cualesquiera otras personas que se detienen ante ellos (*rencor*), o que simplemente contraigan odio e indignación hacia los bienes espirituales mismos (*malicia*) (p. 479).

Al hablar de la *ira*, Santo Tomás confirma lo que los tratadistas morales han sostenido: que no puede ser lícita de no ser justa en objeto, moderada en ejecución y caritativa en intención. Por esto no siempre es mala

(pues siendo *un deseo de venganza*, ésta a veces puede ser justa y entrañar prosecución del bien). Pero corre el riesgo de ser pecado cuando no se busca la justicia sino la venganza injusta en el prójimo. De ella dice además que es siempre más leve que el odio, la *envidia* y la *lujuria*: “*porque el odio busca el mal del prójimo bajo la razón de mal, y la envidia contraría el bien del prójimo bajo la razón de bien; en cambio, la ira no busca el mal del prójimo ni impide su bien sino bajo la razón del bien que es justo vindicativo (...). De modo semejante, la concupiscencia tiende al bien deleitable al sentido, en cambio la ira tiende desordenadamente al bien que es aparentemente justo, el cual es según la razón. Y como el bien de la razón es mejor que el bien del sentido, la ira está más próxima a la virtud que la concupiscencia*” (p. 502). La ira es un vicio capital porque es causa final de otros vicios en que se incurre con el fin de vengarnos: como la *indignación* cuando el irritado siente el deseo interno de vengarse, e indignado, reflexiona, maquina y cavila sobre las diversas vías que empleará para vengarse (*hinchazón*

de la mente). Si llega a hablar contra Dios porque permitió que le fuera causada una injuria, la ira es causa de *blasfemia*; y cuando el irritado atenta de palabra contra el prójimo, puede ser con locución desordenada y confusa (*clamor o griterío*) o con locución injuriosa (*contumelia o insulto*). Si del hablar se pasa al actuar, entonces surge la *riña*, con todos los pecados que de ello se desprenden, tales como las *lesiones, el homicidio, etc.*

Por otra parte, la *gula* siempre es pecado, porque el pecado es apartarse del orden de la regla de la razón, y ello sin duda alcanza a algo tan necesario como el comer y el beber. Destaca este lugar donde trata sobre el vicio que se opone a la templanza y la sobriedad, porque aquí Santo Tomás nos regala el criterio general que nos indica cuándo un pecado es mortal o venial: *“cuando uno se pregunta si un pecado sea cual fuere es mortal, significa si es o no mortal por su género; porque, como ya se ha dicho muchas veces, en cualquier género de pecado mortal, como v.g. el homicidio o el adulterio, también es posible encontrar algún movimiento que es pecado venial; y de modo*

semejante, en cualquier género de pecado venial puede encontrarse algún acto que es pecado mortal, como en el género del pecar por hablar de más, cuando ello tiene como fin un pecado mortal. Pero la especie del acto moral se toma del objeto; de donde, si el objeto de algún pecado contraría la caridad, en la cual consiste la vida espiritual, es necesario que ese pecado sea mortal por su género o por su especie; como la blasfemia por su objeto contraría la caridad como amor a Dios, y el homicidio como amor al prójimo; de donde ambos son pecados” (p. 541). Por eso es que la gula, siendo el deseo desordenado de alimentos y bebidas, en sí misma no contraría la caridad ni contra Dios ni contra el prójimo. Pero puede convertirse en un fin y con ello apartarnos del fin último, lo cual sí va contra el amor a Dios. No es, entonces, pecado mortal por su género (por su género es venial), pero puede ser mortal por el desorden que cause respecto del fin (las más de las veces parece ser que es venial, porque no siempre rompe ese orden al bien supremo).

La *lujuria* es otro pecado,

opuesto a la templanza, pero no como la gula, en cuanto a la comida y el gusto, sino en cuanto al placer venéreo del tacto. Puede darse en las pasiones interiores o en los actos exteriores, cuando no se ordena al fin de la genitalidad, que es la procreación y la educación de los hijos. Por eso se excluyen los apareamientos que no son entre hombre y mujer, y de entre éstos, los que no están dentro del matrimonio, y de entre éstos, los que son desordenados. Además, todo acto de lujuria es pecado mortal por su género mismo. Puede darse o por el desorden de la concupiscencia o por el desorden del mismo acto. Lo primero puede ser o excluyendo el orden al fin último, y así es pecado mortal, o sin quitar ese orden, y entonces es venial; lo segundo, es decir, el desorden del acto mismo, se da cuando no se busca como fin la procreación de la prole, y entonces es pecado mortal, porque el semen humano se ordena de manera próxima a la vida humana, pues en él de da el hombre en potencia, y así la emisión del semen desordenadamente, esto es, sin el orden a ese fin, es pecado mortal. “*La lujuria perfecta es siempre pecado mortal, y sólo puede darse en*

ella pecado venial por la imperfección del acto (falta de advertencia o consentimiento perfecto), pero no por parvedad de materia.”

Por otra parte, la lujuria tiene especies, que se toman del acto mismo, en cuanto es de suyo desordenado, o en cuanto del acto no puede seguirse generación de la prole, y entonces es el *vicio contra la naturaleza o masturbación*, o no puede seguirse la adecuada educación de los hijos, ya porque la mujer no está determinada hacia el varón de modo que haya de ser suya, y es *fornicación*, ya porque no puede ser determinable, sea por el parentesco, y es *incesto*, sea por algún tipo de pureza, y es *estupro*; o porque la mujer es ajena, por la ley del matrimonio, y entonces es *adulterio*; o por otra ley, y es *rapto*. Y es un vicio capital, que da paso a otros varios: en cuanto debilita las potencias superiores, esto es, el intelecto, es la *ceguera de la mente o del espíritu*, o el consejo sobre lo que se ha de hacer, y es la *desconsideración*, o el juicio sobre lo que se ha de hacer, y es la *precipitación*, o el precepto de lo que se ha de hacer, y es la *inconstancia*; y en cuanto desor-

dena el afecto, lo hace o en el apetito del deleite, y es el *amor de sí mismo*, y como aledaño lleva el odio de Dios; o lo hace en el apetito de lo que conduce a un fin, y se da el *afecto del siglo presente* y, por oposición, la *desesperación de la vida futura*.

Como última parte de estas cuestiones sobre el mal, el Aquinate trata acerca de los *demonios*. En primer lugar, establece que los demonios carecen de cuerpo, son espíritus. No eran malos por naturaleza, sino que lo fueron por decisión de la voluntad; no lo fueron ni siquiera por inclinación natural al mal, porque no tenían apetitos corpóreos. Así el mal sólo puede venirles por la voluntad, al rechazar una regla superior, que para ellos era la sabiduría o ley divina. Transgredieron esa regla y pecaron al apetecer la igualdad con Dios; aunque no pudieron apetecerla de manera absoluta, ya que eso era imposible, por ser contrario a la esencia de Dios el tener igual: Él es el Ser Subsistente y todo lo que no es Él tendrá que serlo por participación; lo cual no podía ignorar el demonio, pues a la substancia separada le es natural conocer su propia esencia, y nadie tiende a lo imposible para

él. Dentro de su perfección natural, en la que el demonio tenía en acto todo lo que pertenecía a su naturaleza, lo que se le quedaba en potencia eran los bienes sobrenaturales, que sólo podía alcanzar por la gracia de Dios; por eso el pecado del diablo tuvo que ser el pretender un bien sobrenatural que no podía alcanzar por sí mismo. "*Luego el primer pecado del diablo estuvo en que para conseguir la bienaventuranza sobrenatural, que consiste en la plena visión de Dios, no se erigió en Dios, como deseando la perfección final por su gracia con los ángeles santos; sino que la quiso conseguir por virtud de su naturaleza; pero no sin Dios operando en la naturaleza, sino sin Dios confiriendo la gracia*" (p. 674a). Y por eso también apeteció una cualidad de Dios, que es tener la bienaventuranza final por su propia naturaleza, y también apeteció no estar sujeto a Dios. No deseó un mal el diablo, sino un bien, pero desordenadamente, sin esperararlo de la gracia de Dios.

Tras una lectura concienzuda de esta inmensa obra, podrá comprobarse que uno de los diversos motivos que pudo tener Aquino para elaborar sus *Cues-*

tiones disputadas acerca del mal, fue su entrañable amor a la vida religiosa, a esa vida de perfección que él mismo vivió y amó como miembro de una de las órdenes mendicantes más famosas de su tiempo. El celo por la salvación de las almas, así como el deseo de enseñar a distinguir el bien del mal, son móviles del pensamiento a los que el hombre de hoy bien podría retornar.

El *De malo* encierra además un retrato de los actos y las costumbres medievales, en que se constata que el hombre con vicios y defectos, es el hombre de todos los tiempos y épocas. *De malo* no es sólo un tratado sobre el mal metafísico al más fino estilo argumentativo de la *disputatio*. También constituye un tratado sobre la precariedad moral del hombre y de la indigencia óptica en la cual descansa aquélla, a raíz del pecado que ha afectado su naturaleza. Pero como gusta decir Santo Tomás: *no todo lo malo es completamente malo*. En el fondo de su pensamiento, y de la misma negatividad óptica del mal, por la que siempre depende del bien, late el optimismo y esperanza que encierran sus palabras: *bueno es, todo lo que es*. En este

sentido, el *De malo* constituye en realidad un *De bono* visto por detrás.

Mauricio Beuchot Puente
 Instituto de Invesatigaciones
 Filológicas (U.N.A.M.)

Copyright of *Tópicos. Revista de Filosofía* is the property of Universidad Panamericana and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.