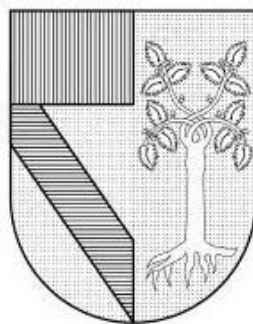


**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA  
Acuerdo No. 975026**



**REVALORACIÓN TOMISTA DEL ACTO DE DOBLE EFECTO**

**TESIS**

**Que para obtener el grado de  
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**Presenta:**

**RODRIGO DE JESÚS VILLASEÑOR ROLDÁN**

**Director de Tesis: DR. HÉCTOR ZAGAL ARREGUÍN**

**México, D.F.**

**2011**

## REVALORACIÓN TOMISTA DEL ACTO DE DOBLE EFECTO

<u>Introducción .....</u>	7
<b><u>Capítulo I: Premisas para la discusión del acto de doble efecto en la <i>Summa Theologiae</i> .....</u></b>	<b>24</b>
A) <u>El acto voluntario.....</u>	26
a) <u>Sobre el acto voluntario en general.....</u>	27
b) <u>Los actos de la voluntad.....</u>	33
i. <u>Los actos hacia el fin.....</u>	34
ii. <u>Los actos hacia lo que es para el fin.....</u>	43
B) <u>El acto voluntario indirecto y voluntario en causa.....</u>	49
a) <u>El acto voluntario indirecto.....</u>	50
b) <u>El acto voluntario en causa.....</u>	52
C) <u>La especie de los actos según su bondad y maldad.....</u>	53
a) <u>Bondad y maldad de los actos en general.....</u>	55
b) <u>Bondad y maldad del acto interior de la voluntad.....</u>	58
c) <u>Bondad y maldad del acto exterior de la voluntad.....</u>	60
d) <u>Lo que sigue al acto bueno o malo.....</u>	62
D) <u>Lo que es <i>per accidens</i>.....</u>	65
E) <u>El fin último: la bienaventuranza.....</u>	68
<b><u>Capítulo II: Licitud del homicidio en defensa propia y explicación del acto de doble efecto.....</u></b>	<b>75</b>
A) <u>Plan general y división de la cuestión 64 de la <i>secunda secundae</i>. .....</u>	76

B) <u>Conclusiones acerca del homicidio en la cuestión 64 de la <i>secunda secundae</i>, previas al artículo 7.....</u>	85
C) <u>Antecedentes al argumento que muestra la licitud del homicidio en defensa propia.....</u>	97
a) <u>Si el homicidio en defensa propia causa irregularidad.....</u>	98
b) <u>Argumentos para mostrar que la especie moral está en lo que se intenta <i>per se</i>, y no <i>per accidens</i>.....</u>	99
c) <u>Escándalo activo. ....</u>	102
D) <u>Argumento para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia. <i>Sum. Th.</i> II-II, q. 64 a.7.....</u>	104
a) <u>Solución.....</u>	105
b) <u>En cambio. ....</u>	110
c) <u>Objeciones y soluciones correspondientes.....</u>	111
E) <u>Sobre el influjo causal en el efecto malo.....</u>	119
F) <u>Enunciación lógica del razonamiento del acto de doble efecto, derivado del análisis que Aquino hace del homicidio en defensa propia.....</u>	150
G) <u>Crítica al argumento que indica la licitud del homicidio en defensa propia.....</u>	155
a) <u>El homicidio como acto intrínsecamente malo.....</u>	150
b) <u>La previsión de una acción implica su intención.....</u>	153
c) <u>El homicidio es el medio para la defensa.....</u>	160
H) <u>De si el acto de doble efecto es un <i>principio</i> para Aquino.....</u>	169
<b><u>Capítulo III: Dos enunciaciones tradicionales del principio de doble efecto.....</u></b>	<b>172</b>
A) <u>El principio de doble efecto según Jean Pierre Gury.....</u>	173
a) <u>Aparición histórica del principio de doble efecto.....</u>	174

i. <u>Hebert Kramer.....</u>	175
ii. <u>Joseph Mangan.....</u>	177
iii. <u>Joseph Ghoo.....</u>	186
b) <u>La enunciación de Gury y otro elenco de reglas afines.....</u>	198
i. <u>Las cuatro reglas de Gury.</u>	
ii. <u>Si el acto de doble efecto, en su enunciación clásica consiste en cuatro reglas.....</u>	207
iii. <u>Lo esencial en la enunciación de Gury y otras propuestas.....</u>	212
c) <u>Comparación con la doctrina tomista.....</u>	215
B) <u>El principio de doble efecto según Peter Knauer.....</u>	219
a) <u>Reinterpretación del principio de doble efecto.....</u>	220
b) <u>¿Qué significa “razón proporcional”?.....</u>	227
c) <u>Elucidación mediante ejemplos.....</u>	237
i. <u>Embarazo ectópico.....</u>	238
ii. <u>Muerte de civiles no combatientes durante la guerra.....</u>	241
iii. <u>La mentira piadosa.....</u>	242
iv. <u>Pena de muerte y una nota sobre los cuidados paliativos.....</u>	246
v. <u>Robo en necesidad extrema.....</u>	251
d) <u>Puntos de contacto entre Tomás de Aquino y Peter Knauer.....</u>	253
i. <u>El objeto como fuente de la moralidad.....</u>	254
ii. <u>La bienaventuranza y la razón moral final.....</u>	260
iii. <u>Sobre la defensa moderada y la razón proporcional.....</u>	264
iv. <u>El doble efecto como un principio ético.....</u>	268
<u>Conclusiones.....</u>	282
<u>Apéndice: Textos latinos íntegros</u>	
A) <u>Tomás de Aquino</u>	
<u>Summa Theologiae II-II q. 64, a. 7, c.....</u>	322

B) <u>Juan Pedro Gury</u> <u><i>Compendium Theologiae Moralis a. II</i>.....</u>	<b>319</b>
C) <u>Juan de Santo Tomás</u> <u><i>Quaestiones disputatas de bonitate et</i></u> <u><i>malitia actuum humanorum XXI – XXVII</i>.....</u>	<b>323</b>
C) <u>Cardinalis Caietani</u> <u><i>Comm. Sum. Th. II-II, Quaest. LXIII, A. VII</i>.....</u>	<b>330</b>
<b><u>Bibliografía</u>.....</b>	<b>342</b>

*I am isolated. For once I can use this term literally. The chemotherapeutic agents eradicating my cancer have also eradicated my immune system. In my present condition, every living thing is a health hazard to me... particularly health-care professionals.*

*I am not in isolation because I have cancer... because I have a tumor the size of a grapefruit. No, I am in isolation because I am being treated for cancer. My treatment imperils my health. Herein lies the paradox.*

*~ Margaret Edson*

## Introducción

### Sobre la conveniencia de una revaloración del acto del doble efecto en el marco de la filosofía de Tomás de Aquino

#### I.

Quizá la más difundida pregunta filosófica sea la que inquiere por lo que se debe hacer. Se podría especular que la cuestión filosófica más trascendental sería más bien ¿quién soy?; pero lo que uno es se relaciona profundamente con lo que uno hace. La sentencia latina *operatur sequitur esse* muestra la preeminencia ontológica del ser frente al hacer; no obstante, en el orden de lo que el ser humano conoce, la evidencia cae en lo segundo.

Sería desafortunado, por otra parte, exigir a la ciencia ética respuestas exactas para toda pregunta sobre una acción precisa. La universalidad de la que participa la ética es un límite para la aplicación concreta y personal. Frente a la pregunta ¿qué debo hacer?, la respuesta universal sería el principio de *sindéresis*: haz el bien y evita el mal. Pero esta respuesta no sería sino frustrante en la aplicación práctica, pues la pregunta que se sigue naturalmente —¿qué es el bien, qué el mal?— tiene el mismo grado de

complicación. Y entre más empujemos a la ética a ofrecernos una respuesta concretísima para una situación dada, será menos universal la solución que se ofrece. Por otra parte, aunque la ética bien llegue a sugerir normas de conducta y reglas para la evaluación moral de los actos, su aplicación a cada caso es ardua tarea.

A veces la concreción de la máxima moral se dificulta por la máxima misma, por dificultades para encontrar el correlato real con la propuesta intelectual. Otras veces, la dificultad se entaña en el conocimiento que el agente tenga de su propia intención. Damos por sentado que toda acción libre parte de una intención; es decir, del agente que intenta algo a través de un acto. La valoración ética de dicha acción comienza entonces desde el origen íntimo del agente. Un segundo momento en la evaluación moral del acto sucede al juzgarse los medios por los que el agente opta para alcanzar aquello que intenta.

Siguiendo este camino, en un tercer momento también podemos atender a lo que se consideraría aquello que es externo a la intención, y que se ve reflejado en las consecuencias del acto una vez realizado. El principio de *sindéresis haz el bien y evita el mal*, habla de *hacer* el bien, no sólo de *intentar* el bien. La realización de un acto tiene consecuencias en al menos dos sentidos. Primero, en tanto que la ejecución de un acto implica la no realización de otro. Segundo, que el acto traiga consecuencias propias.

Hablando del primer caso, lo que pedimos a la ética es un marco de referencia para optar por una acción, teniendo como consecuencia que no se optó por la otra. Esto quiere decir que cada vez que yo elijo realizar un acto, elijo también no realizar cualquier otro que pude hacer en su lugar, y esto es ya una consecuencia primera de la acción. Ponemos esto de relieve porque la ética no sólo actúa entre decisiones buenas y malas, sino en una gama de bondad y maldad. Si la vida se resolviera entre optar por el bien o por el mal, seguramente todo sería más fácil. Sin embargo, en cada decisión buena, hay otras alternativas quizá igual de buenas o con aspectos que bondad que no se eligen. Estimamos que la ética puede ser de utilidad en situaciones de esta índole.

El segundo nivel de consecuencias se da una vez que se ha realizado un acto. Ciertamente atender sólo a las consecuencias de las acciones puede ser criticado por las doctrinas éticas clásicas, en las que el tinte moral aparece ya antes de las consecuencias de la acción realizada. Sin embargo, el elemento consecuencial tampoco es indiferente a la acción pues, aunque llegara a ser circunstancial, también puede modificar la moralidad en el acto. Idealmente, desde luego, querríamos que al actuar con buena intención, nuestras acciones tuvieran buenas consecuencias. Sin embargo, es de experiencia que muchas veces esto no sucede así. Estos casos representan una dificultad especial en materia ética. ¿Qué cualidad tiene un acto con buenas intenciones pero con consecuencias nefandas?

Pero hay otros casos que presentan una nueva complicación a la ciencia de la ética. Uno de ellos es cuando de una acción realizada se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo. Uno quisiera, como he mencionado, que cuando hace cosas buenas se tengan efectos buenos. Sin embargo, hay ocasiones que cuando se intenta hacer algo bueno, surge *también* algo malo del mismo acto. ¿Qué hacer en estos casos? ¿Abstenerse de la acción en absoluto, para no hacer con ella un mal? ¿O considerar que el efecto malo no puede sernos imputado? Y si un acto de tal naturaleza se ejecuta, ¿qué responsabilidad moral tiene la persona ejecutante? ¿Es responsable sólo de lo bueno, o también de lo malo?

En muchas ocasiones las acciones llevan consigo un efecto negativo, pero es tan remoto o pequeño que no reparamos en ello. Pensemos, por ejemplo, en conducir un automóvil para ir a trabajar. ¿Hay algún efecto negativo en ello? Un ecologista podría pensar que conducir un auto tiene como efecto malo la contaminación del aire. Está muy bien ir a trabajar, podría decirnos, pero contaminar es malo. Quizá porque pensemos que la contaminación que nuestro automóvil produce es inocua o mínima, ni siquiera reparamos en ello y manejemos sin considerar este efecto colateral pernicioso.

El ejemplo anterior es algo simple, pero basta para ilustrar un acto bueno (manejar al trabajo) de donde surge un efecto negativo (contaminar). Ahora bien, quizá si no se tratara de un automóvil sino de una fábrica de productos químicos, la valoración ética

sea más evidente. ¿Una fábrica puede producir y contaminar con la misma soltura con la que cualquier conductor maneja su auto?

El ámbito médico nos brinda varios ejemplos para ilustrar un acto del que se siguen dos efectos, uno bueno y otro malo. Pensemos en un galeno que administra un remedio que hace al paciente padecer otros síntomas. ¿Debe administrar dicho tratamiento en todos los casos? La pregunta es si es razonable recetar un fármaco que produce vértigo, con el fin de curar una infección, o si es razonable recetar un remedio que provoca somnolencia además de bajar la fiebre. ¿Y si se tratara de un procedimiento que causara malestares graves, pero redujera un tumor? En estos casos, aunque la gravedad del efecto malo y las bondades del efecto bueno puedan ser diferentes, ¿cabe comparar de manera directa el mayor beneficio contra el mayor daño, en una ecuación simple?

Siguiendo la línea clínica, tenemos algunos ejemplos más intrincados. Pensemos en una mujer en cuyo segundo trimestre de embarazo a quien le descubren un tumor en la matriz cuya extirpación es inminente para poder salvar la vida de la paciente. Hay un procedimiento médico para remover ese tumor, pero hay una enorme probabilidad de aniquilar con ello al bebé que lleva en su seno. ¿Qué es lo que debe hacerse en este caso? ¿Realizar la operación y salvar así a la madre? ¿No operar, dejando que el cáncer siga su fatal curso? Si el doctor realizara la intervención, ¿podría acusársele de

practicar un aborto?; y si no procurara salvar a la mujer, ¿no sería una falta a su deber profesional?

El caso anterior está definido en la ciencia ética como la *doctrina del doble efecto* (también conocido como principio de doble efecto, regla del doble efecto, razonamiento del doble efecto, o equivocadamente como el acto voluntario indirecto), y es el tema de la presente tesis.

## II.

El acto de doble efecto tiene ya una larga historia dentro del discurso moral. Suele ilustrarse con algunos ejemplos clásicos, siendo el del llamado aborto terapéutico, recién mencionado, el de más reciente aparición histórica, dado el avance de la tecnología médica<sup>1</sup>.

Otro ejemplo clásico del acto de doble efecto se propone en circunstancias bélicas. El ejemplo pide imaginar a un bombardero que debe atacar, en una guerra justa, un objetivo militar. Sin embargo, el objetivo militar se encuentra lo suficientemente cerca de una población civil, de modo que es muy probable que muchos civiles inocentes

---

<sup>1</sup> Considérense los ejemplo ofrecidos en LYSAUGHT, M. Therese. "Is it killing?" *The Human Life Review*. Winter, 2001. Pp. 48 – 52, así como en KACZOR, Christopher. "Moral absolutism and ectopic pregnancy." *Journal of Medicine and Philosophy*. Vol. 26, No. 1, 2001. Pp. 61 – 74.

mueran al bombardearlo. Un soldado que combate en una guerra justa tiene la obligación moral de cumplir sus objetivos, y atacar objetivos militares es lícito. Por otra parte, no es lícito atacar poblaciones civiles. ¿Qué debe hacer el bombardero de este ejemplo? ¿Atacar el objetivo militar aún sabiendo que será causa de muerte de civiles inocentes? ¿O debe negarse a cumplir la misión, aunque tenga obligación de defender su país en una guerra justa? En este ejemplo, se ven dos efectos de un mismo acto, que sería bombardear un objetivo militar. Por una parte, el efecto bueno de atacar al enemigo minando puntos estratégicos para que no puedan atacarnos; por otra parte, el efecto malo de sacrificar la vida de civiles del país enemigo<sup>2</sup>.

Otro ejemplo donde se propone un dilema de la naturaleza que tocamos es el del conductor de un tranvía que ha perdido los frenos. El maquinista está por entrar a una bifurcación. Del lado derecho hay un grupo de diez personas; del lado izquierdo, hay sólo una persona. ¿Para qué lado debe ir el maquinista? ¿Estará dentro de su intención la muerte de las personas del carril que eligió<sup>3</sup>?

---

<sup>2</sup> Me parece que esta tipificación del acto voluntario indirecto tuvo su apogeo en la segunda mitad del siglo XX, y está relacionado con el poder de destrucción de las bombas, máximamente con el desarrollo de las armas nucleares, ahora llamadas de destrucción masiva. La muerte de civiles no combatientes como crimen de guerra no tiene su origen ni en los Tratados de La Haya ni Ginebra, sino hasta el Tratado de Nuremberg. Y como respuesta, hay quien considera que algunos países consideraron como táctica instalar bases militares en ciudades. Cf. KAMM, F.M. *Justification for killing noncombats in war*. Midwest Studies in Philosophy. No. 25, 2000. Pp. 219 – 228, y PREDELLI, Stephano. *Bombers: some comments on double effect and harmful involvement*. Journal of Military Ethics. Vol. 3, No. 1, 2004. Pp. 16 – 26.

<sup>3</sup> Cf. FOOT, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford University Press. 2002. P. 19 y ss.

En esta misma línea, se propone el caso de un enfermo que debe recibir una medicina con la que salvará su vida. Sin embargo, antes de administrar la dosis llegan al hospital cinco enfermos con el mismo mal, pero que sólo necesitan la quinta parte de la dosis, que además es la única disponible. ¿Debe el médico elegir salvar al primer paciente, o a los otros cinco? ¿Le es imputable la muerte de cualquiera de los dos grupos?

Otro ejemplo clásico es el del juez que debe enjuiciar a una persona acusada injustamente (a un inocente). Sin embargo, antes del proceso un enemigo de la persona condenada advierte al juez que debe condenar a muerte al acusado. Y lo amenaza diciendo que si lo deja en libertad, su pandilla se encargará de asesinar a diez personas en venganza. ¿Cómo se sopesa la vida de un inocente, contra la vida de otros diez presuntos inocentes que morirían si el juez no los condena?

Como es notorio, estos ejemplos tienen en común tanto el dilema que enfrenta el agente, como la muerte de alguien, ya sea un bebé, civiles no combatientes, pacientes, u otro tipo de inocentes. En general, la casuística se las ha arreglado para que las decisiones sobre las que versan estos ejemplos sean extremas. No es de sorprenderse entonces que el primer ejemplo del acto de doble efecto, que data del siglo XIII, tenga también ese rasgo en común.

El último ejemplo que mencionaremos por ahora propone el caso de una persona que sin justificación es atacada por un asaltante y que, en un acto de legítima defensa, causa la muerte su injusto agresor. Parece evidente que esa persona es culpable de homicidio, pero ¿se podrá le podrá imputar también ser culpable de asesinato?, ¿es posible entonces ser un homicida pero no un asesino? ¿Estaremos ante un caso donde el homicidio se justifica, aunque tradicionalmente se considere un acto intrínsecamente malo? ¿Tenía la persona asaltada obligación de defender su vida aún a costa de la del atacante, o también de preservar la vida de su agresor?

### III.

El ejemplo anterior fue propuesto por Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, en una cuestión donde examina el homicidio, y se pregunta por la licitud del homicidio en defensa propia. Se trata del primer documento filosófico donde se especula sobre el acto de doble efecto de manera formal<sup>4</sup>.

Un antecedente, también de origen tomista, se encuentra en el *Comentario a las Sentencias*<sup>5</sup>, donde el Aquinate afirma que el homicidio en defensa propia no es

---

<sup>4</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 42, y KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 298.

<sup>5</sup> In. Sent. lib. IV, dist. 25, q. 2, a. 2, qc. 2, ad. 3.

culposo, aunque en dicho pasaje no ofrece ninguna argumentación que soporte su afirmación.

Veremos que el ejemplo y explicación que propone Tomás es el primero documentado donde se explique la naturaleza de un acto de doble efecto y qué carácter moral tiene. La teoría de Tomás de Aquino será recogida por sus comentadores, estimada y eventualmente elevada al rango de principio ético: el llamado principio de doble efecto.

#### **IV.**

La doctrina del Angélico fue ampliamente comentada por la escuela tomista, y muchos de sus seguidores abundaron en el análisis que ofrece Tomás del acto de doble efecto. Este razonamiento tan peliagudo podía aplicarse también a algunos otros casos. Además, del razonamiento que muestra Tomás podrían deducirse algunas reglas para poder trasladar su aplicación a otros actos con doble efecto.

Otro dominico, Jean Pierre Gury, retoma el argumento de Tomás de Aquino y propone una formulación formal del principio de doble efecto en su *Compendio de Teología Moral*, cuya primera edición se publicó en 1848 y que en su vida alcanzó diecisiete ediciones. Gury parece conocer los estudios de comentaristas eminentes de Tomás, como Suárez, San Alfonso y Cayetano.

Gury, en un esfuerzo de síntesis, propone cuatro reglas que deben cumplirse para que un acto con dos efectos sea válido. Estas reglas las propone como principio; es decir, como una fórmula que pueda dirigir los actos morales. Todo acto donde se dieran dos efectos, uno bueno y otro malo, si se cumplieran las cuatro reglas propuestas, será moralmente aceptable, según Gury.

Muchos filósofos aceptaron como válido el principio propuesto por Gury, y lo interpretaron como una fórmula confiable para verificar la moralidad de los actos de doble efecto. La manualística recogió su versión del principio de doble efecto, y la ha repetido por más de un siglo. Ciertamente se han revisado las reglas, y algunos autores, como veremos, han propuesto modificaciones menores, pero conservando tanto la relación con la filosofía de Tomás, como lo elemental de las reglas resumidas por Gury.

En su origen el principio del doble efecto se contenía en manuales de teología moral. Particularmente se utilizaba en dilemas con efectos que podrían considerarse como pecados. Los manuales de teología parecían dar herramientas para la solución de este tipo de dilemas, o directamente como guía para confesores. Sin embargo, con el paso del tiempo y el avance de la tecnología, el campo de acción del principio del doble

efecto ha ido abarcando terrenos que no hubieran sido imaginables en los siglos en los que se originó la enunciación de sus reglas.

La medicina es una de las áreas donde se ha esgrimido el principio del doble efecto, particularmente en problemas relacionados con el origen de la vida o el final de la misma. El desarrollo de la genética, los avances en la medicina reproductiva, así como también la capacidad de prolongar la vida y la aparición de nuevas drogas o han incorporado elementos nuevos a la discusión sobre la moralidad de hacer determinada acción, o dejar de hacerla.

Uno de los ejemplos más socorridos consiste en la administración de sedantes en pacientes terminales, con el fin de mitigar sus dolores, pero también con la posibilidad que el sedante acorte la vida del paciente. En un análisis simple parecería una justificación para la eutanasia.

El principio de doble efecto a veces parece como una justificación para acciones que en sí mismas parecerían inmorales; sobre todo en aquellas que tocan con el derecho a la vida, desde sus primeras etapas y también en las últimas. Desde luego, es de llamar la atención que sea precisamente al amparo de la filosofía tomista que se esgriman estos argumentos.

Es de alguna manera comprensible que se utilice el principio de doble efecto como un escudo para las críticas morales (“yo no quería la muerte del paciente, sino que no tuviera dolores; que dejara de respirar fue un evento meramente tolerado...”). Que sea una suerte de aspirina para la cruda moral, si es que la hubiera. Y es que, si se estima el doble efecto como un principio, que es como lo presenta Gury, resulta una fórmula infalible. Sin embargo, para quienes consideramos la doctrina tomista como una fuente certera de la ética, la reducción de su teoría a fórmulas simples resulta incompleta, o al menos no parece corresponder con el ánimo en que se sustenta su teoría ética.

## V.

En esta tesis me propongo examinar el argumento que Tomás de Aquino propone para justificar el homicidio en defensa propia y evaluar si su elevación a principio moral, como hacen sus comentaristas, es consecuente con su propuesta ética. Si la explicación del acto del doble efecto puede legítimamente considerarse como principio, podrá aplicarse a cualquier otro caso bajo la misma razón. De otra forma, para la evaluación de determinadas acciones con más de un efecto, habrá que acudir a un principio ulterior, o incluso a una serie de consideraciones más elaboradas.

El primer capítulo de esta tesis está reservado a exponer los elementos de filosofía moral necesarios para la cabal comprensión del acto de doble efecto según el Aquinate. En la medida de lo posible me he constreñido a la *Summa*. El propósito de dedicar un

capítulo entero a los presupuestos, es para evitar entorpecer con demasiadas citas la discusión propia sobre el acto de doble efecto. El primer capítulo hablará fundamentalmente sobre qué es la voluntad y qué la intención para Tomás, así como cuáles son las fuentes de la moralidad (es decir, qué se necesita para estimar un acto como bueno o malo).

En ese mismo capítulo abordaré dos actos que guardan similitud con el acto del doble efecto, y que en ocasiones pueden confundirse con él: el acto voluntario indirecto, y el acto voluntario en causa. También me detendré un momento en la noción de accidente para Tomás, noción clave para la elucidación del carácter moral del acto de doble efecto.

El segundo capítulo lo dedicaré al análisis del acto de doble efecto tal como lo explicó Tomás en II- II, q. 67, a. 4, cuestión que indaga sobre la licitud del homicidio en defensa propia. Haré una exposición de los antecedentes de dicha argumentación en el *corpus* tomístico, sobre todo en los artículos antecedentes y posteriores. Después desglosaré el texto en forma de un argumento lógico para comprobar su consistencia y posible aplicación a otros casos. También haré mención de otros lugares del *corpus* tomístico donde se encuentran argumentos afines. Dedicaré un apartado al estudio del influjo causal en relación a los dos efectos del acto.

Al final del segundo capítulo presentaré algunas objeciones al argumento ofrecido por Tomás para justificar el homicidio en defensa propia, para terminar revisando los argumentos para que el Aquinate considerara su explicación como un principio ético. La ubicación de este argumento en el panorama general de la *Summa* será destacada.

El tercer capítulo estará dedicado a la exposición del principio de doble efecto según dos comentaristas de Tomás. En primer lugar, veremos la versión que ofrece Jean Pierre Gury. En segundo lugar, analizaremos la propuesta de Peter Knauer.

En el caso del primero, revisaremos el análisis que tres estudiosos del tema (Kramer, Mangan y Ghoo) que señalan la versión de Gury como la más representativa y estiman sus reglas como la formulación moderna del principio del doble efecto. Gury representa el comentarista tomista típico, y el autor más comúnmente citado para referirse a las reglas del doble efecto. En ese camino veremos algunas de las versiones de comentaristas escolásticos (Cayetano, Vázquez y Juan de Santo Tomás) y sus diferencias, salvadas todas por la versión de Gury. Su nomenclatura de cuatro reglas recoge lo más importante de las versiones anteriores, y es por ello que se le considera el autor final del principio de doble efecto.

En la segunda parte de ese capítulo, veremos la interpretación que hace Peter Knauer del principio de doble efecto, cuya clave principal será la noción de razón proporcional.

Analizaremos los razonamientos que ofrece para el caso del embarazo ectópico, la mentira piadosa, la pena de muerte, y el robo por necesidad, para compararlos con los argumentos de Tomás de Aquino. La elección de Knauer entre los filósofos contemporáneos, se debe a que se trata del autor proporcionalista que lleva el doble efecto a la postura más radical. Además de ser un estandarte entre los proporcionalistas, es también un teólogo moral que elabora sobre la mayoría de los ejemplos propuestos por los filósofos de la escuela consecuencialista.

En este último capítulo se ofrece una comparación entre ambos autores, Gury y Knauer, respecto de la postura de Tomás de Aquino, resaltando las coincidencias y las divergencias. Algunas objeciones son también consideradas.

Aunque hay otros autores que podrían estimarse como interlocutores interesantes en esta tesis, dialogaré con las dos propuestas modernas que considero más relevantes frente a la teoría ética de Tomás. Sin duda la corriente consecuencialista, que también toca el acto de dos efectos, merece un análisis profundo, mas está fuera de los límites de esta tesis.

En mi opinión parte de problema para interpretar el acto de doble efecto parte de una interpretación limitada de las fuentes tomistas. Sin embargo, si en la discusión incluimos otros argumentos ofrecidos por Tomás, éstos arrojan luz sobre el

enjuiciamiento de actos con dos efectos. Es mi intención mostrar a lo largo de esta investigación el uso racional que puede hacerse con la argumentación de doble efecto, de manera que sea consecuente con la doctrina filosófica del primer escritor que reparó en ella.

## Capítulo I:

### Premisas para la discusión del acto de doble efecto

#### en la *Summa Theologiae*

- A) El acto voluntario.
  - a. Sobre el acto voluntario en general.
  - b. Los actos de la voluntad.
    - i. Actos hacia el fin.
      - 1. Querer – La voluntad.
      - 2. Disfrutar – La fruición.
      - 3. Tender – La intención.
    - ii. Actos hacia lo que es para el fin.
      - 1. Elegir – La elección.
      - 2. Consentir – El consentimiento.
      - 3. Usar – El uso.
- B) El acto voluntario indirecto y voluntario en causa.
  - a. El acto voluntario indirecto.
  - b. El acto voluntario en causa.
- C) La especie de los actos según su bondad y maldad.
  - a. Bondad y maldad de los actos en general.
  - b. Bondad y maldad del acto interior de la voluntad.
  - c. Bondad y maldad del acto exterior de la voluntad.
  - d. Lo que sigue al acto bueno o malo.
- D) Lo que es *per accidens*.
- E) El fin último: la bienaventuranza.

El estudio de Tomás de Aquino sobre los actos voluntarios lo hace en el marco de la bienaventuranza. El objetivo de la *prima secundae* es determinar qué actos conducen a la bienaventuranza; es decir, al fin último, y cuáles nos alejan de ella. Santo Tomás centrará su estudio sobre los actos para la bienaventuranza primero en las cuestiones generales, y llegará al estudio de las particularidades de dichos actos en la *secunda secundae*. Las primeras cuestiones las dedicará al estudio del acto humano en general (incluso deteniéndose en aquello que es común al acto humano y los actos de los seres no racionales), a su constitución y división; posteriormente estudiará sus principios.

En este primer capítulo trataré de mostrar las premisas que intervienen para el estudio del acto de dos efectos. En primer lugar, analizaremos qué es el acto voluntario en la doctrina de Tomás. Posteriormente, veremos un tipo de acto que puede confundirse con el acto de doble efecto; el fin de esto es no caer en equívocos cuando lleguemos a nuestra discusión principal. En tercer lugar, veremos la especificidad moral del acto voluntario; es decir, qué hace que un acto sea moralmente bueno o malo. En cuarto lugar, veremos la doctrina de Tomás respecto del *ens per accidens*, también necesaria para la especulación del acto de doble efecto. Finalmente, enunciaré la doctrina del fin último de los seres humanos; es decir, la bienaventuranza.

Insistimos en que lo que expondremos a continuación será lo que consideramos como antecedentes necesarios para la comprensión cabal del acto de doble efecto. No pretende de ninguna manera ser una exposición exhaustiva de los temas que se tratan, sino que se ordenan a nuestro estudio principal. Trataré de hacer mi tarea expositiva lo más sucinta y apegada a la obra de Tomás, omitiendo los aspectos de su doctrina que no tienen relevancia para el tema central de esta tesis, que es el acto de doble efecto.

### **A) El acto voluntario.**

El acto voluntario fue objeto de estudio para Aquino, estudio en el que en buena medida sigue a Agustín de Hipona, Gregorio de Niseno y el Damasceno; en alguna medida a Pedro Lombardo y a Alberto Magno; y en gran medida se alinea con la especulación ética de Aristóteles de Estagira<sup>6</sup>.

A continuación expondré la doctrina tomista acerca del acto voluntario, el acto propiamente humano, enseñanzas contenidas en su Tratado de los Actos Humanos,

---

<sup>6</sup> Muchos detalles de la elección, el consejo y la intención proceden de Aristóteles. Un ejemplo notado por Brock: “An action is an action of heating because it brings about heat. Yes this, the heat brought about, exists in the patient, the thing heated, not the agent. So if an action gets its species from something in the patient, and if not all of its species belong to it by reason of things extrinsic to it, and if in particular it is specified by its term of completion, then the result is the Aristotelian formula ‘the actuality (or completion) of the agent (*qua* agent or initiating principle of this action) is in the patient’.” BROCK, Stephen L. *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh. T&T Clark. 1998. P. 58.

comprendido de las cuestiones seis a veintiuno de la *prima secundae*. En primer lugar, veremos al acto voluntario en general, las definiciones preliminares, así como la delimitación de su objeto. En un segundo momento, expondremos los actos de la voluntad, que son respecto del fin y respecto de los medios.

### **a) Sobre lo voluntario en general.**

Para el Angélico, la voluntad es el apetito racional propio del hombre. Los actos humanos serán, propiamente, los actos voluntarios<sup>7</sup>. El análisis en la *Summa* procederá primero discurrendo sobre lo voluntario y lo involuntario en general, y posteriormente analizará las circunstancias en las que se dan los actos voluntarios<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Tomás distingue entre actos del hombre y actos humanos, siendo éstos últimos los que la persona hace en tanto que persona. En sus palabras: *Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini convenient, possunt dici quidem hominis actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis inquantum est homo.* I-II, q. 1, a. 3, co.

<sup>8</sup> Ralph McInerny hace, en nuestra opinión, un análisis prístino de la teoría de la acción del Aquinate en su *Suma*. En el análisis del itinerario intelectual de Tomás, McInerny expone que primero se define en qué consiste un acto libre y por lo tanto moral, y posteriormente elucidará las razones para cometer determinados tipos de actos libres: “*Now that we have some idea of what counts as a human act and what does not, it is clear that all human acts are moral acts and all moral acts are human acts. A sign that an act is human or moral is that it is relevant to ask of the agent why he did it. He must answer for it. That is, we hold him responsible. If we cannot hold him responsible, if the question ‘Why’ is inappropriate for one reason or another, we will not count the activity in question a human or moral act*”. McINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. Washington, D.C. The Catholic University of America Press. 1992. P. 9.

Un primer indicio para estudiar al acto voluntario es que se trata de un principio de movimiento o acto que se encuentra en el agente; es decir, un principio intrínseco<sup>9</sup>. Para Tomás “se dice que se mueven a sí mismas las cosas que tienen conocimiento del fin, porque está en ellas el principio no sólo para obrar, sino para obrar para un fin<sup>10</sup>.”

Los actos voluntarios pues, serán inclinaciones que mueven a la acción y a la acción por un fin, originadas por un principio intrínseco. Tomás acepta la definición de Aristóteles, Gregorio de Niceno y del Damasceno: lo voluntario no es sólo aquello cuyo principio está dentro, sino que incluye el añadido de conocimiento.

Tomás añade un calificativo al conocimiento del fin, que será crucial en el análisis del acto de doble efecto: “en los actos del hombre se encuentra plenamente lo voluntario, por que él conoce máximamente el fin de su obrar y se mueve a sí mismo<sup>11</sup>”. Quiero recalcar este máximo grado de conocimiento (una perfección, podría pensarse) en el conocimiento del fin para el acto voluntario. Ahora bien, sobre el conocimiento del fin, Tomás afirma que puede ser perfecto e imperfecto. El conocimiento imperfecto del fin se da cuando se aprehende el fin sin conocer la razón de fin y la proporción del acto

---

<sup>9</sup> I-II, q. 6, a. 1. co.

<sup>10</sup> *Quae vero habent notitiam finis dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.* I-II, q. 6, a. 1. co.

<sup>11</sup> *Unde, cum homo maxime cognoscat finem sui operis et moveat seipsum, in eius actibus maxime voluntarium invenitur.* I-II, q. 6, a. 1. co.

respecto del fin. El conocimiento perfecto del fin, en cambio, incluye tanto la aprehensión del fin como la razón del mismo y la proporción del acto respecto del fin<sup>12</sup>. Esta distinción la hace Tomás para distinguir el tipo de acto voluntario que pueden tener los animales irracionales, en contraste con el propiamente humano, racional.

Respecto de la procedencia del acto voluntario de un principio intrínseco, Tomás considera como su opuesto la violencia; la violencia contraría la voluntad. Lo voluntario y lo natural están relacionados precisamente porque ambos proceden de un principio intrínseco (lo violento, en cambio, proviene de un principio extrínseco)<sup>13</sup>. Sobre la relación de lo voluntario con lo natural, Tomás propone otra analogía: “Del mismo modo que se llama natural a lo que es de acuerdo con la inclinación de la naturaleza, se llama voluntario a lo que es acorde con la inclinación de la voluntad<sup>14</sup>.”

El Aquinate describe que, una vez aprehendido el fin, se delibera acerca de las cosas que se ordenan al fin; esto es, sobre los medios. El acto irracional o de conocimiento imperfecto del fin, sería la tendencia inmediata hacia el fin.

---

<sup>12</sup> I-II, q. 6, a. 2. co.

<sup>13</sup> Sobre la violencia, considérese lo manifestado por McInerny: “*St. Thomas distinguishes two senses of an act of the will. In a first sense, there is what he calls the elicited act of the will: to want or wish something. In another sense, there are acts which are commanded by will and which involve the exercise of some capacity other than willing, acts like walking, speaking, raising my hand, and so forth. Only acts of will in the second sense can admit of violence*”. MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. P. 64.

<sup>14</sup> *Sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturae, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis*. I-II, q. 6, a. 5. ad. 2.

Ahora bien, la voluntad es una facultad, pero no puede por sí sola conseguir el fin. Por eso Tomás distingue un doble acto de la facultad: una operación inmediata, y otra mediata: “El acto de la voluntad es doble: uno, el que es de la voluntad inmediatamente, como extraído (*elicitus*) de ella; es decir, el querer. El otro es el acto de la voluntad mandado (*imperatus*) por ella y realizado mediante otra potencia, como andar y hablar, que los manda la voluntad mediante la potencia motriz<sup>15</sup>.”

Aquí se han señalado ya dos de los actos de la voluntad para Santo Tomás: el acto elícito, y el imperio. El elícito será el acto inmediato de la voluntad, y será también llamado el *simple querer*, analogándolo con la *simple aprehensión* de la razón.

Hay otra distinción entre los actos de la voluntad: según la acción y la pasión. Algo es voluntario según la acción cuando se quiere hacer algo. El acto voluntario por pasión es aquel en el que se quiere recibir la acción de otro<sup>16</sup>. Este tipo de acto voluntario lo ejerce quien, al recibir una acción externa, “contribuye queriendo padecer” (*confert tamen volendo pati*).

---

<sup>15</sup> *Duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva.* I-II, q. 6, a. 4. co.

<sup>16</sup> I-II, q. 6, a. 5. ad. 2.

Tomás de Aquino se pregunta, continuando su estudio del acto voluntario, si el miedo es una pasión que altera la voluntariedad de un acto. Siguiendo nuevamente al Estagirita<sup>17</sup> y a Gregorio de Niceno<sup>18</sup>, dirá que los actos que se hacen por miedo tienen mezcla de voluntario e involuntario (*mixta sunt ex voluntario et involuntario*)<sup>19</sup>. Esta consideración será también relevante cuando se discuta la validez del acto de doble efecto<sup>20</sup>. Para el Aquinate, el temor es una pasión del alma cuyo objeto es el mal futuro difícil, al que no se puede resistir (*timoris est malum futurum difficile cui resisti non potest*)<sup>21</sup>. Y afirma que los actos realizados por miedo son en sí mismos involuntarios, pero se hacen voluntarios *casualmente*, al pretender evitarse el mal que se teme<sup>22</sup>. Sin embargo, “estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente” (*magis sunt huiusmodi voluntaria quam involuntaria, sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid*)<sup>23</sup>.

---

<sup>17</sup> *Eth. Nic.* 1110a.

<sup>18</sup> *De Nat. Hom.* XXX.

<sup>19</sup> I-II, q. 6, a. 6. co.

<sup>20</sup> En este momento exponemos la cuestión 6 de la I-II, pero las cuestiones referentes a la pasión del temor serán expuestas por Tomás hasta las cuestiones 41 a 45. La consistencia en el manejo de los conceptos del autor es palpable y muestra su genialidad en la concepción de esta vasta obra.

<sup>21</sup> I-II, q. 41, a. 2. co.

<sup>22</sup> *Sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideo quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur.* I-II, q. 6, a. 6. ad. 1.

<sup>23</sup> I-II, q. 6, a. 6. co.

A continuación, Tomás de Aquino se pregunta si acaso la ignorancia al cometer un acto puede hacer que se considere dicho acto como involuntario<sup>24</sup>. La respuesta será que en algunas ocasiones la ignorancia causa involuntario, pero no siempre, y es una de estas ocasiones la que nos interesa exponer. Para el Angélico, la ignorancia puede darse de tres maneras diferentes en el acto humano: concomitantemente, consiguientemente o antecedentemente. Concomitantemente es cuando hay ignorancia, pero aunque de no haberla se obraría de igual modo. Consiguientemente es cuando la ignorancia que se tiene es voluntaria, ya sea queriendo no saber, o ignorando lo que se puede y debe saber. Antecedentemente es cuando la ignorancia no es voluntaria y es causa de querer lo que de otro modo no se querría. La ignorancia antecedente será la única causa de involuntario y el ejemplo es cuando alguien, prestada debida atención, lanza una flecha y mata a un transeúnte, sin saber (y sin querer ignorar) que éste venía.

La ignorancia concomitante es la que nos interesa recalcar, y curiosamente el ejemplo es parecido al de la ignorancia antecedente (que recordemos sería causa de involuntario para Tomás), y trata, al igual que en el ejemplo del acto de doble efecto, sobre un homicidio. El ejemplo propuesto es un tirador que mata a un enemigo al que deseaba matar, pensando que a quien se disparaba era a un ciervo. Para Tomás, este acto es

---

<sup>24</sup> I-II, q. 6, a. 8.

voluntario pese a haber obrado con ignorancia, pues “no causa algo que sea contrario a la voluntad” (*quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati*)<sup>25</sup>.

En lo aquí expuesto se abarca la doctrina de Santo Tomás de Aquino acerca del acto voluntario e involuntario en general, comprendido en las seis primeras cuestiones de la *prima secundae* de su *Suma Theologiae*.

### **b) Los actos de la voluntad.**

Veremos a continuación la doctrina del Santo Doctor sobre los actos de la voluntad. La voluntad, como hemos visto, puede referirse al fin, pero también incluye lo que es para el fin; es decir, los medios. A la voluntad corresponden seis actos diferentes, tres serán los actos del fin y tres los actos sobre los medios para llegar al fin<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> I-II, q. 6, a. 8. co. Conviene retomar, de Aristóteles, la distinción que hace entre las acciones voluntarias, involuntarias y no voluntarias (*Eth. Nic.* 1110b 18-25). Si una acción se hace por ignorancia (no pudiendo ser voluntaria, en ese caso) y se siente pesar o dolor al percatarse de dicha acción, se dice que es involuntaria. Por ejemplo, si al doblar por un pasillo golpeo a alguien sin querer, y siento pesar por haberlo hecho, esa sería una acción involuntaria para Aristóteles. En efecto, el que por ignorancia hace algo sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no sabía lo que hacía, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar.

<sup>26</sup> McNerny pone de manifiesto la distinción entre lo voluntario y lo involuntario apelando a la coerción, que impide la responsabilidad ética: “*It is force or coercion that renders them involuntary and then they escape the moral order: we cannot be asked to give an account of why we perform them because it is not we who explain their occurrence. This comes down to saying that neither kind of voluntary act can be forced, but the difference remains that the elicited act of the will is such that it can never be coerced while acts which when commanded by will are voluntary become involuntary when*

## **i. Los actos hacia el fin.**

En la introducción a la cuestión 8 de la *prima secundae*, Tomás distingue tres actos de la voluntad con los que se mueve hacia el fin y los denomina querer (*velle*), disfrutar (*frui*) y tender (*intendere*).

La voluntad mira al fin absolutamente, descansando en él, o como término de algo que se ordena a ese fin<sup>27</sup>. Cuando se mira al fin absolutamente, el acto es el querer (la voluntad); cuando mira al fin descansando en él el acto será el disfrute (la fruición); y cuando la voluntad considera el fin como término de algo que se ordena al fin, su acto será tender (la intención)<sup>28</sup>.

### **1. Querer – Voluntad.**

---

*they are explained by an outside agency*". MCINERNEY, Ralph. *Ethica Thomistica: the moral philosophy of Thomas Aquinas*. P. 67.

<sup>27</sup> I-II, q. 11, a. 3, ad. 4.

<sup>28</sup> Adelantándonos un poco hacia la tendencia final, podemos considerar el comentario de McInerney: "That the goodness of the human will depends on conformity with divine will is proved in this way. The goodness of will depends on intending the end, and the ultimate end of the human will is the highest good, that is, God. *Requiritur ergo ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum quod est Deus*: the goodness of the human will requires that it be ordered to the highest good who is God. (IaIIae, q.19, a.9). But the object of the divine will is God Himself". MCINERNEY, Ralph. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. P. 95.

El objeto de la voluntad es el bien, lo apetecible en cuanto tal<sup>29</sup>.

Tomás sigue a su maestro Alberto y sostiene que el objeto de la voluntad tiene que ser un bien aprehendido; es decir, no necesariamente un bien objetivo, sino algo aprehendido en su razón de bien<sup>30</sup>. La voluntad, al igual que el entendimiento, es una fuerza inmaterial (*vis immaterialis*) a la que le corresponde naturalmente una unidad común. Dicha unidad es el bien, para la voluntad, así como la unidad del entendimiento es la verdad o el ente<sup>31</sup>.

Lo voluntario puede decirse según la potencia del alma, pero también según el acto. Esta distinción surge frente a la cuestión de si lo voluntario es sólo del fin, o también de lo que es para el fin; es decir, los medios y lo que se ordena al fin. Respecto de la voluntad como potencia “se extiende tanto al fin como a lo que es para el fin, pues cada potencia se extiende hasta todo aquello en lo que puede encontrarse razón de su objeto<sup>32</sup>.” Será el caso contrario en la consideración de la voluntad como acto; propiamente lo voluntario es sólo del fin y no de los medios: “el acto simple de una

---

<sup>29</sup> En cuanto a lo apetecible de las cosas en su razón de bien, considérese a McInerny: “*Among the important objects of command are our emotions, our fears and desires, which can come under the sway of reason. Indeed, as we shall see, bringing our emotions under the sway of reason is precisely the aim of temperance and courage*”. MCINERNY, Ralph. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*. P. 76.

<sup>30</sup> I-II, q. 8, a. 1. co.

<sup>31</sup> I-II, q. 10, a. 1, ad. 3.

<sup>32</sup> *Si ergo loquamur de voluntate secundum quod nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quae sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquaque potentia, in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui obiecti*. I-II, q. 8, a. 2. co.

potencia se refiere a lo que es de suyo el objeto de la potencia, y lo que es por sí mismo bien y querido es el fin. En cambio, lo que es para el fin no es bien ni querido por sí mismo, sino por orden al fin. Por tanto, la voluntad sólo se dirige a ello en la medida que se dirige al fin; por eso precisamente lo que quiere en esto es el fin<sup>33</sup>.”

A continuación, Tomás de Aquino se plantea qué es aquello que mueve a la voluntad. Por una parte, hemos visto que, al ser el bien aprehendido objeto de la voluntad, podemos considerar que el entendimiento (que es la facultad que presenta el bien apetecible a la voluntad), mueve a la voluntad<sup>34</sup>. También podemos estimar que el apetito sensitivo y las pasiones mueven a la voluntad. Para Tomás “el hombre se inclina a una disposición determinada siguiendo la pasión del apetito sensitivo<sup>35</sup>”. También hay que contar a la voluntad misma como causa de lo voluntario. En efecto, cuando la voluntad apetece un bien ofrecido por el intelecto, lo desea como fin, mas se mueve a sí misma a querer lo que es para el fin (*movet seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem*)<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> *Simplex autem actus potentiae est in id quod est secundum se obiectum potentiae. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis. Unde voluntas proprie est ipsius finis. Ea vero quae sunt ad finem, non sunt bona vel volita propter seipsa, sed ex ordine ad finem. Unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem, unde hoc ipsum quod in eis vult, est finis.* I-II, q. 8, a. 2. co.

<sup>34</sup> I-II, q. 9, a. 1. co.

<sup>35</sup> *Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem.* I-II, q. 9, a. 2. co.

<sup>36</sup> I-II, q. 9, a. 3. co.

Finalmente, podemos considerar que algún principio exterior puede mover a la voluntad. La primera forma evidente en que lo exterior mueve a la voluntad es el objeto mismo apetecible. Pero también hay cosas externas que pueden mover a la voluntad a querer algo que no quería, como es el caso del consejo, por ejemplo.

El artículo que corona la cuestión 9 de la I-II, que pregunta por lo que mueve a la voluntad, inquiere si Dios mueve a la voluntad como principio externo. Este punto es fundamental para la comprensión auténtica de la doctrina de Santo Tomás, y en esa medida para la especulación tomista sobre el acto de doble efecto. Para el Angélico “la causa de la voluntad sólo puede ser Dios” (*Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus*)<sup>37</sup>. Ofrece dos razones, una respecto de la causalidad eficiente, y otra respecto de la causalidad formal. Por la eficiencia, Dios es causa de la potencia de la voluntad como creador. Respecto de la causa formal, Dios es causa de la voluntad pues ésta está ordenada al bien universal, que es Dios mismo. “Todo lo demás se llama bien por participación y es un bien particular, pero una cosa particular no produce una inclinación universal<sup>38</sup>.” Lo relevante de esta cuestión es que refuerza la noción de que todo el estudio que Tomás hace, lo hace siempre con referencia a la bienaventuranza y

---

<sup>37</sup> I-II, q. 9, a. 6. co.

<sup>38</sup> *Omne autem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum, particularis autem causa non dat inclinationem universalem.* I-II, q. 9, a. 6. co.

el conocimiento de Dios. Aunque siga a Aristóteles o a pensadores orientales como Avicena, una diferencia fundamental es precisamente esta relación con Dios<sup>39</sup>.

## 2. Disfrutar – Fruición.

Siguiendo la especulación sobre los actos de la voluntad, el Angélico estudia el acto del disfrute del acto voluntario. De acuerdo al acto humano particular y temporal, este sería el último momento.

El tan poco común nombre de fruición, explica Tomás, corresponde al acto de disfrutar; esto es, recoger los frutos<sup>40</sup>. Afirma que “la fruición pertenece al amor o delectación que uno experimenta de lo último que espera, que es el fin. Pero el bien y el fin son objeto de la potencia apetitiva. Luego, es claro que la fruición es acto de la potencia apetitiva” (*Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est obiectum appetitivae potentiae. Unde manifestum est quod fruitio est actus appetitivae*

---

<sup>39</sup> Un poco más adelante Aquino afirmará: “porque el defecto de cualquier bien tiene razón de no bien, sólo el bien que es perfecto y no le falta nada, es el bien que la voluntad no puede no querer, y éste es la bienaventuranza. Todos los demás bienes particulares, por cuanto les falta algo de bien, pueden ser considerados como no bienes y, desde esta perspectiva, pueden ser rechazados...” I-II, q. 10, a. 2. co.

<sup>40</sup> I-II, q. 11, a. 1, ad. 1.

*potentiae*)<sup>41</sup>. Este disfrute será perfecto en el caso de los seres racionales, e imperfecto en los irracionales (pues ellos son guiados por el instinto)<sup>42</sup>.

A continuación nuestro autor inquiere si la fruición es sólo del fin último; es decir, si el disfrute sólo será en la consecución de la bienaventuranza<sup>43</sup>. La respuesta será que la fruición perfecta será respecto del fin último absoluto, aunque pueda darse de manera imperfecta respecto de aquello que es para el fin. Ahora bien, si nos concentramos en los actos particulares, la respuesta es convertible. Este pasaje tendrá su importancia en la consideración del acto de doble efecto, y por ello vale la pena citarlo completo:

*A la razón de fruto pertenecen dos cosas: que sea último, y que calme el apetito con cierta dulzura o delectación. Ahora bien, lo último es absoluta y relativamente: es absolutamente último lo que no se refiere a ninguna otra cosa; en cambio, lo es relativamente lo que es último de algunas cosas. Por consiguiente, lo que es último absolutamente, en lo que uno se deleita como último fin, recibe con toda propiedad el nombre de fruto, y de él se dice propiamente que alguien disfruta. Pero lo que no es deleitable en*

---

<sup>41</sup> I-II, q. 11, a. 1, co.

<sup>42</sup> I-II, q. 11, a. 2, co.

<sup>43</sup> Conviene recordar que la bienaventuranza o felicidad puede darse, según Tomás de manera imperfecta, en esta vida, o de manera perfecta, en la contemplación de Dios, en la otra: *Duplex est beatitudo, una imperfecta, quae habetur in hac vita; et alia perfecta, quae in Dei visione consistit.* I-II, q. 4, a. 5, co.

*sí mismo, sino que se apetece sólo en orden a otra cosa, como una bebida amarga para la salud, de ningún modo puede llamarse fruto. En cambio, lo que tiene en sí alguna delectación, a la que se refieren ciertas cosas previas, puede llamarse fruto de algún modo, pero no se dice que disfrutemos de ello propiamente y según la completa razón de fruto<sup>44</sup>.*”

Queremos notar el ejemplo de la bebida amarga, que para Tomás de ningún modo puede llamarse fruto. Para que esto tenga sentido, sólo puede tratarse de la consecución no del fin último absoluto (la contemplación de Dios), sino de actos humanos ordenados a la bienaventuranza. De otro modo, ningún bien podría ser considerado como “deleitabile en sí mismo”, sino Dios. De manera que Tomás está considerando los medios para los fines de los actos cuando habla de cosas disfrutables. Y considera que sea posible que alguien acuda a un medio que no sea deleitable en sí mismo (como beber una medicina amarga), del que no disfrute, para la consecución de un fin que estima como bueno.

---

<sup>44</sup> *Ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum; et quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter, et secundum quid, simpliciter quidem, quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum. Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquid delectatur sicut in ultimo fine, hoc proprie dicitur fructus, et eo proprie dicitur aliquis frui. Quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem; nullo modo fructus dici potest. Quod autem in se habet quandam delectationem, ad quam quaedam praecedentia referuntur, potest quidem aliquo modo dici fructus, sed non proprie, et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. I-II, q. 11, a. 3, co.*

Esto tendrá relevancia cuando hablemos del acto de doble efecto, pues podría ser una manera de estimar la elección del efecto negativo.

### **3. Tender – Intención.**

Procederemos a revisar ahora el último de los tres actos de la voluntad que conciernen al fin: querer, disfrutar y tender. La intención es un momento crucial para determinar la moralidad de un acto humano.

La intención, explica Tomás, implica tender hacia algo. “La intención en primer lugar y principalmente pertenece a lo que mueve hacia el fin; por eso decimos que el arquitecto, y todo el que da órdenes, mueve a los demás con sus determinaciones hacia lo que él mismo tiende” (*Unde intentio primo et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem, unde dicimus architectorem, et omnem praecipientem, movere suo imperio alios ad id quod ipse intendit*)<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> I-II, q. 12, a. 1, co.

Para fray Tomás la intención “es clara para quien la tiene” (*manifesta est intendenti*), y señala que tal claridad no se tiene respecto de lo que se siga de una obra “... el hombre sabe que intenta, pero no sabe qué se sigue de una obra...”<sup>46</sup>.

La intención tiende hacia algo según el orden de la razón<sup>47</sup>. Y dice que ésta designa el acto de la voluntad después de presuponer la ordenación de la razón que ordena algo al fin<sup>48</sup>. De esta forma, la intención será del fin, pero no exclusiva del fin último, sino también de los movimientos previos al fin<sup>49</sup>.

El Santo de Aquino se pregunta si es posible tender a múltiples cosas a la vez, o sólo corresponde una sola intención a cada acto. La respuesta que ofrece es que la razón puede ordenar a la vez una sola cosa a dos fines: “uno puede tender a la vez a muchas

---

<sup>46</sup> *Unde et opera dicuntur tenebrae, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit.* I-II, q. 12, a. 1, ad. 2.

<sup>47</sup> McInerny lo plantea en términos de la pregunta que interroga por el motivo de una acción: “*Human acts proceed from deliberate will. Will is that faculty whereby we seek the end or good. Human acts, proceeding from deliberate will, are for the sake or an end. By and large, when we ask someone or ourselves, “Why are you doing that?” it is the aim or purpose of the act we want to know –that for the sake of which something is done. The end is what the act aims to achieve, what will complete or fulfill it. Thomas maintains that an act is the kind or type of act it is because of the end which it is undertaken*”. McINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice.* P. 13

<sup>48</sup> I-II, q. 12, a. 1, ad. 3.

<sup>49</sup> Y propone el ejemplo de un movimiento que va de A hacia C, teniendo que pasar por B. C es el fin último, pero B es fin también, aunque no último. I-II, q. 12, a. 2, co.

cosas” (*homo potest simul multa intendere*)<sup>50</sup>. Esto permitirá, como veremos en la manifestación del acto de doble efecto, la posibilidad que también exista un acto con doble intención, lo que se aleja del llamado principio de doble efecto.

Hasta aquí lo dicho a los actos de la voluntad dirigidos al fin del acto humano.

## **ii. Los actos hacia lo que es para el fin.**

En la introducción a la cuestión 13 de la *prima secundae*, Tomás distingue tres actos de la voluntad con los que se mueve hacia lo que es para el fin y los llama elegir (*eligere*), consentir (*consentire*) y usar (*uti*).

### **1. Elegir – Elección.**

Para Tomás “el acto por el que la voluntad tiende a algo que se propone como bueno, por estar ordenado al fin por la razón, es materialmente un acto de la voluntad ciertamente, pero formalmente es de la razón. Pero en estos casos, la

---

<sup>50</sup> I-II, q. 12, a. 3, co. Si recordamos el ejemplo del arquero que, sin poder saber que alguien venía lanza una flecha y mata al súbito transeúnte, podemos preguntarnos por la intención de nuestro arquero. Podía ser que lanzara la flecha para mejorar su calidad de arquero, podía ser que quisiera impresionar a sus amigos, o que lanzara la flecha con la intención de probar la calidad del arco, o quizá estaba en una competencia buscando un trofeo. Algunas de estas respuestas no son excluyentes una de otra, y así podría ser que quisiera probar la calidad del arco y mejorar su habilidad como arquero, o que quisiera ganar un trofeo y también impresionar a sus amigos.

sustancia del acto se comporta materialmente con respecto al orden que le impone la sustancia superior y, en consecuencia, la elección no es sustancialmente un acto de la razón, sino de la voluntad, pues la elección se termina de realizar en el movimiento del alma hacia el bien que se elige<sup>51</sup>.”

La elección es de los medios<sup>52</sup>; es decir, de aquello que está ordenado al fin. Sin embargo, así como hay un fin último absoluto, hay fines intermedios y unos pueden subordinarse a otros. De este modo, aunque la elección es de lo que es para el fin, si este fin está ordenado a otro superior, la elección se dirá que es de alguna manera de los fines, siendo sólo imposible que la elección como acto de la voluntad sea del fin último absoluto<sup>53</sup>. Por eso también afirma: “la elección es siempre de actos humanos” (*electio semper est humanorum actuum*)<sup>54</sup>.

---

<sup>51</sup> *Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur.* I-II, q. 13, a. 1, co.

<sup>52</sup> McInerny propone un ejemplo más cotidiano de esta ordenación de los medios al fin: “*You Can’t Want What You Don’t Know*”. *The human act is one that proceeds from deliberate will; it is a knowing wanting. That in us which seeks or desires is specified as this desire or that by its object. I want to go home. I want a girl just like the girl who married dear old dad. Give me land, lots of land, under starry skies above. And so on. For Thomas, as for Aristotle, the nature of a thing is the built-in basis for its activity, because it is an appetite for what is good for the agent whose nature it is*”. MCINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. P. 53.

<sup>53</sup> I-II, q. 13, a. 3, co.

<sup>54</sup> I-II, q. 13, a. 4, co.

Dos características más tiene la elección: posibilidad y libertad<sup>55</sup>. Esto quiere decir que sólo lo posible es sujeto de elección (por ejemplo, puedo elegir una medicina amarga o una lavativa; pero no puedo elegir algo imposible, como cambiar de estómago). Por otra parte, la elección también es hecha con libertad, en sentido de que no hay elección hecha con necesidad, pues la elección es de los medios, que son todos no necesarios (sólo al fin último se tiende con necesidad)<sup>56</sup>.

## 2. Consentir – Consentimiento.

El consentimiento es un acto de la voluntad previo a la elección. Consiste en la adhesión de la voluntad a aquello que es para el fin. Es un acto de aceptación de aquello que conviene a los fines<sup>57</sup>. “Se llama consentimiento a la aplicación del movimiento apetitivo a algo que está previamente en potestad de quien

---

<sup>55</sup> Una explicación sensorial es ofrecida por McInerny: “A power or capacity of the soul is, as the name suggests, in potency, potential, not yet actually engaged in the act of which it is the capacity. It is in potency in two ways: to act or not to act; to do this as opposed to that. Thomas illustrates this with sight. Sometimes we are not actually seeing, sometimes we are. When we aren’t, we can, and when we do, we have actualized the potency, but sometimes we see red, sometimes we see black. Sight needs a cause, first that it should see, and then that it should see this rather than that. That is, it needs a cause of its use or exercise and it needs something to specify or determine its act. It is the will that uses or exercises the other powers, those that come under the dominion of man. If will thus ranges over the other powers as moving or efficient cause, it nonetheless depends upon intellect as its formal cause”. McINERNY, Ralph. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*. P. 58.

<sup>56</sup> I-II, q. 13, a. 4 -5.

<sup>57</sup> I-II, q. 15, a. 1.

lo aplica” (*consensus nominat applicationem appetitivi motus ad aliquid praeexistens in potestate applicantis*).<sup>58</sup>

El consentimiento es un acto de la voluntad que sigue al consejo, operación del entendimiento práctico que presenta alternativas para alcanzar el fin. Si queremos la salud, podría presentárenos como buena una medicina amarga, o una lavativa. Ambos objetos podrían ser mostrados como buenos por el consejo, y el consentimiento sería el acto de la voluntad que aprobara la ordenación al fin; esto es, que consienta que alguna de ellas o ambas sean medios para alcanzar la salud<sup>59</sup>.

### **3. Usar – Uso.**

El uso es el último de los actos de la voluntad referente a aquello que es para el fin. “Es claro que el usar pertenece en primer lugar y principalmente a la voluntad, como a lo primero que mueve; pertenece a la razón como a lo que dirige, y, como a lo que ejecuta, a las demás potencias que se relacionan con la voluntad, que las aplica al obrar, como instrumentos con el agente principal” (*manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam*

---

<sup>58</sup> I-II, q. 15, a. 3, co.

<sup>59</sup> I-II, q. 15, a. 3, co.

*dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens).*<sup>60</sup>

Cuando se acude a una brebaje amargo buscando la salud, se dice que se *usa* ese brebaje. Esa es la acepción del uso en este momento de la voluntad. El uso, para Tomás, sigue al imperio, que es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad (*imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis*)<sup>61</sup>. El imperio es la dirección de la razón para acceder al medio ordenado al fin. Imperar es un acto de la razón que presupone un acto de la voluntad, “en virtud del cual mueve mediante su imperio al ejercicio del acto” (*in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actus*)<sup>62</sup>.

En este punto, si no se ha percibido ya, se muestra lo intrincado del esquema del acto humano propuesto por Tomás, y se ve lo difícil que sería tratar de aislar las facultades mismas, sean superiores o inferiores, o sus operaciones<sup>63</sup>.

---

<sup>60</sup> I-II, q. 16, a. 1, co.

<sup>61</sup> I-II, q. 17, a. 1, co.

<sup>62</sup> I-II, q. 17, a. 1, co.

<sup>63</sup> En este estudio nos concentramos en los actos de la voluntad, como facultad superior, mencionando la contribución necesaria de otra facultad superior, el entendimiento práctico o inteligencia aunque no con precisión. Aunque el Aquinate no ofreció un esquema como tal del acto humano, es posible ensamblar lo que se conoce como los doce actos o doce momentos del acto voluntario. Cf. KRAMSKY, C. *Antropología Filosófica*. México, 1997. Pp. 239 -254.

Hemos abarcado las cuestiones donde Tomás estudia la constitución de los actos humanos. A continuación la *Summa* estudia la división de los mismos, que no es otra cosa que la bondad y malicia de los actos humanos. Pero en este momento nosotros nos desviaremos momentáneamente para considerar un tipo de acto humano que, al tener elementos similares al acto de doble efecto, puede inducir a considerarlo como tal. Se trata del acto voluntario indirecto<sup>64</sup>.

Dicho esquema muestra los momentos alternantes entre inteligencia y voluntad en el acto humano, correspondiendo seis actos o pasos a cada facultad. Además, el acto puede dividirse en tres etapas: referente al fin, referente a los medios y referente a la consecución del fin. Ofrezco aquí una versión del esquema:

**Acto Humano**

*Momentos de la Inteligencia*

*Momentos de la Voluntad*

**SOBRE EL FIN**

- 1. Concepción del bien
- 3. Juicio de posibilidad

- 2. Querer - Voluntad
- 4. Tender - Intención

**SOBRE LOS MEDIOS**

- 5. Consejo
- 7. Deliberación
- 9. Imperio

- 6. Consentir
- 8. Elegir
- 10. Usar

**CONSECUCIÓN DEL FIN**

- 11. Ejecución

- 12. Fruición

En este esquema las potencias inferiores (la vista o la locomoción, por ejemplo) se suponen, y también actúan simultáneamente. Debe entenderse este esquema como un instrumento para comprender mejor el acto humano, pero siempre recordando que la intención de fray Tomás no es el estudio fenomenológico del acto humano en sí mismo, sino la relación que éste tiene con la bondad o maldad en orden a la felicidad.

<sup>64</sup> Brock lo explica en estos términos: There are, then, two very different senses of ‘indirectly intended’. One refers to a foreseen and non-casual accompaniment of what someone intends. Such accompaniments may be good or bad, and the good ones do not necessarily make the action good, nor do the bad ones necessarily make it bad. The other refers to what someone fails to intend to prevent when he could and should. This is necessarily something bad, and saying that it is indirectly intentional of someone, in this way, is blaming him for it. BROCK, Stephen L. *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh. T&T Clark. 1998. P. 223.

## **B) El acto voluntario indirecto y voluntario en causa.**

En el estudio del tema del acto voluntario, hay un tipo de acto que, por equívocos en la terminología, ha llegado a estimarse inadecuadamente como si se tratase del acto de doble efecto: el acto voluntario indirecto.

En la lengua hispana, al menos, podría tener sentido utilizar los términos “voluntario indirecto” para referirse a un acto que se cometió, queriendo hacer otro (por ejemplo, matar al agresor, cuando lo que se quería era defender la propia vida). Este equívoco ha sido especialmente repetido por los manuales de teología moral y ética, en donde mayoritariamente no hablan del acto voluntario indirecto, sino del acto de doble efecto<sup>65</sup>. Parece, además no ser una confusión exclusiva del español<sup>66</sup>. A continuación definiremos, cada uno de estos actos tal como los utiliza Tomás de Aquino.

---

<sup>65</sup> Este equívoco puede encontrarse en libros de teología moral, manuales de ética, documentos de ética médica o ética empresarial, y de diversos aspectos de derechos humanos. A continuación, algunas muestras de cada segmento. Cf. CUERVO, Fernando. *Principios morales de uso más frecuente*. RIALP. Madrid. 1995. Pp. 52 – 53. RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética General*. EUNSA. Pamplona, 1993. Pp. 133 y ss. GAY BOCHACA, José. *Curso básico de ética cristiana*. RIALP. Madrid, 1998. Pp. 78 – 80. COLOM, Enrique, et. al. *Elegidos en Cristo para ser santos*. Ed. Palabra. Madrid, 2000. Pp. 185 – 188. BOTERO, José S. *Los principios éticos evolucionan*. Ediciones San Pablo. Bogotá, 2007. Pp. 129 – 130. SANTAMARÍA GARAI, Mikel. *Un bicho que busca a Dios*. Custom Book Publishing. 2008. Pp. 84 – 86. STRAKA, Tomás. *Las alas de Ícaro: investigación sobre ética y ciudadanía en Venezuela*. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas, 2005. P. 175. GOÑI ZUBIETA, Carlos. *Recuerda que eres hombre*. RIALP. Madrid, 2003. Pp. 141 – 143. HERRERA, Francisco J. *El derecho a la vida y el aborto*. Centro editorial Universidad del Rosario. Bogotá, 1999. Pp. 249 – 255. LÓPEZ GUZMÁN, José. *La píldora del día siguiente*. En *Cuestiones controvertidas del cristianismo*. Ed. Palabra. Madrid, 2002. Pp. 339 – 344. AGUILERA, Pablo. *En la frontera entre la vida/muerte: problemas bioéticos*. Ed. Universitaria.

### a) El acto voluntario indirecto.

El acto voluntario indirecto, está estudiado por Santo Tomás en la *prima secundae*, cuestión 6, artículo 3, donde se pregunta si puede haber voluntario sin acto alguno. Ahí, propone que un acto puede ser voluntario (es decir, proceder de la voluntad) de dos formas: directa e indirectamente. La voluntad directa es agente del acto voluntario. En cambio, la voluntad indirecta es cuando la voluntad no actúa cuando puede y debe actuar. Entonces, siguiendo a Aristóteles, propone el ejemplo del piloto que deja de pilotar la nave (su voluntad no está puesta en gobernar el barco, sino en otra cosa, como jugar baraja con los pasajeros), yéndose esta a pique. Tomás afirma:

---

Santiago de Chile, 1992. Pp. 95 – 96. SONNENFELD, Alfredo R. *Reflexiones sobre la calidad ética del médico*, en *Veinte claves para la nueva era*. RIALP. Madrid, 1992. Pp. 196 – 201. FERNANDEZ ARDAVÍN, Bernardo. *Ética de la dirección*. Ediciones Ruz. México, 2006. Pp. 171 y ss. GÓMEZ PÉREZ, Rafael, *Ética empresarial: teorías y casos*. RIALP. Madrid, 1999. P. 26. OSUNA FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio. *Los derechos humanos: ámbitos y desarrollo*. Editorial San Esteban. Madrid, 2002. Pp. 107 – 108.

Cabe señalar que no es extraño esta equivocación, que estimamos fruto del fin meramente divulgativo, y que suele tener como consecuencia la reducción excesiva de las verdades filosóficas propuestas por diversos autores. Me parece que el mismo hecho de hablar del acto del doble efecto, repitiendo o parafraseando las reglas propuestas por Gury, es una muestra más de la reducción del acto de doble efecto como una receta *simple* para la resolución de dilemas morales.

<sup>66</sup> Herbert Kramer, por ejemplo, escribió en inglés una disertación sobre el acto de doble efecto, denominándole “voluntario indirecto”, o *voluntario in causa*. Sorprendentemente, en su disertación también utiliza la terminología del doble efecto, pero sólo como “regla del doble efecto”. Es decir, Kramer estudia al acto de doble efecto llamándole “voluntario indirecto”, y sólo habla propiamente del doble efecto como una “regla”, que sería la elevación de lo que él llama “voluntario indirecto” a principio moral. Cf. KRAMER, H. *The indirect voluntary or voluntarium in causa*. The Catholic University of America, Washington, 1935.

“...porque la voluntad, queriendo y actuando, puede impedir el no querer y el no actuar, y algunas veces debe hacerlo, el no querer y el no actuar se le imputan, porque los causa ella. Y así puede haber voluntario sin acto: unas veces sin acto exterior, aunque con acto interior, como cuando quiere no actuar; otras, incluso, sin acto interior, como cuando no quiere<sup>67</sup>.”

Ese es, siguiendo la terminología tomista, el acto voluntario indirecto, y del que se desprende responsabilidad moral. Se trata de un acto de omisión, cuando la voluntad no está puesta en algo que se debe (pilotar un buque), sino en otra cosa que no se debe (jugar baraja); se estiman como voluntarias las consecuencias del acto omitido<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> *Quia igitur voluntas, volendo et agendo, potest impedire hoc quod est non velle et non agere, et aliquando debet; hoc quod est non velle et non agere, imputatur ei, quasi ab ipsa existens. Et sic voluntarium potest esse absque actu, quandoque quidem absque actu exteriori, cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem et absque actu interiori, sicut cum non vult.* I-II, q. 6, a. 3. co.

<sup>68</sup> El. Sto. Doctor, comentando a Aristóteles, especula también la existencia de actos voluntarios mixtos, que serán los actos donde se procede con violencia. Los actos voluntarios mixtos son voluntarios formalmente, pero involuntarios por la influencia de un principio externo (violento). Los ejemplos propuestos por el Estagirita y comentados por Tomás manifiestan el principio violento en lo que se hace por temor a mayores males: por ejemplo, alguien a quien ordenan hacer algo deshonesto bajo amenaza de matar a sus padres e hijos en caso de no obedecer; o quien en medio de una tempestad arroja al mar todas sus posesiones para que el barco no se hunda. En estos ejemplos, se alega que, sin la amenaza de matar a los padres, la persona del ejemplo no accedería a hacer algo deshonesto; y si la tempestad no amenazara con hundir el barco y a todos los navegantes, la persona del segundo ejemplo no se desharía voluntariamente de sus pertenencias. Tomás afirma que los actos descritos en sus ejemplos se acercan más a lo voluntario que a lo involuntario. Afirma además que pueden considerarse las acciones de dos modos: universalmente y en sí mismas, o según las circunstancias particulares. Según esta distinción, tomados los actos descritos en los ejemplos en sí mismos y universalmente, tales acciones son involuntarias. Si se consideran las circunstancias en que fueron hechas, los actos planteados serían voluntarios.

“Por eso, debe decirse propiamente que algo es voluntario o involuntario según la consideración del momento preciso en que alguien opera. Es manifiesto que entonces se obra queriendo. Pues, es claro que en tales acciones [arrojar bienes al mar para salvar la vida, cometer algo deshonesto para que no maten a los padres], el principio que mueve las partes del organismo, que aplica los miembros del cuerpo para operar, está en el hombre mismo. De otra manera sería si él mismo no moviera sus

## **b) El acto voluntario en causa.**

Hay un acto más con elementos voluntarios e involuntarios, distinto al acto voluntario indirecto, llamado voluntario en causa. Este acto también puede confundirse con el acto de doble efecto, pero sólo en apariencia.

Tomás afirma: “algo puede ser voluntario en sí mismo, v. gr., cuando la voluntad tiende a ello directamente; o [algo puede ser voluntario] en su causa: cuando la voluntad tiende a la causa y no al efecto, como es claro en el que se embriaga voluntariamente –pues por eso se le imputa como si fuese voluntario lo que comete estando ebrio–.<sup>69</sup>”

Podemos entonces ver que el acto voluntario en causa es diferente al acto voluntario indirecto, que suele ser más bien por omisión; es decir, cuando la voluntad pudo y debió impedir algo y no lo hizo.

---

miembros, sino que fueran movidos por otro más fuerte. Pero lo que se hace por un principio intrínseco está en la potestad del hombre, como obrar o no obrar, lo cual pertenece a la razón de lo voluntario. Por eso, es claro que tales operaciones son propias y verdaderamente voluntarias. Sin embargo, en sentido estricto, considerándolas en universal, son involuntarias. Pues, en cuanto está en uno, nadie elegiría realizar esas acciones sino por temor, como se ha dicho.” Los corchetes son míos. *In. Eth. Lec. I, 244. 1110 al – 20.*

<sup>69</sup> *Primo quidem, quod aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur, vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum, ut patet in eo qui voluntarie inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. I-II. q. 77, a. 7, co.*

Los actos que hemos visto tienen elementos comunes al acto de doble efecto. Los ejemplos propuestos por Tomás sirven para mostrar sus diferencias, que serán cruciales para su evaluación moral:

- El acto voluntario indirecto sucede cuando la voluntad elige un bien X cuando debió elegir un bien Y, y al omitirse X sucede Z. El agente es responsable de Z.
- El acto voluntario en causa sucede cuando la voluntad elige un bien X que es necesariamente causa de Y; luego, se dice que el agente es responsable de Y.
- El acto de doble efecto sucede cuando la voluntad elige un bien X que accidentalmente es causa de Y. En este caso, el agente no es culpable de Y.

Aunque el análisis del acto de doble efecto es mucho más intrincado de como ahora lo ilustramos, baste ahora esa descripción para distinguirlo de esos dos actos donde aparece cierta involuntariedad y evitar confundirlos.

### **C) La especie de los actos según su bondad y maldad.**

A continuación veremos la doctrina de Santo Tomás de Aquino referente a la bondad y malicia de los actos humanos, que es el tema que él estudia en la *Summa*

después de indagar sobre la constitución de los actos humanos. La bondad y malicia corresponde a su división. Este tema lo abordamos pues es crucial para la determinación de la bondad o maldad del acto de doble efecto. El debate sobre el acto de doble efecto gira en torno a su especie; si es bueno, legítimo o permisible, o lo contrario. Para determinar la especie del acto de doble efecto, es necesario tomar en cuenta lo que afirma el Aquinate respecto de la bondad o maldad de los actos<sup>70</sup>.

Sobre la bondad y malicia de los actos, Tomás estudia primero los aspectos generales, después los particulares referentes al acto interior de la voluntad, y después al acto exterior. Finalmente, estudia las consecuencias de la bondad o malicia de los actos. Seguiremos ese esquema viendo únicamente los puntos que nos interesan.

Hay que recordar, también en este punto, que toda la doctrina de las fuentes de la moralidad, tan importante en la teología moral, se desarrolla respecto del fin último del hombre. Los actos buenos serán los que se ordenen a la bienaventuranza, y los malos los que se alejen de ella.

---

<sup>70</sup> La relevancia de la voluntad en el carácter moral del acto está puesta de relieve por Brock: “*Now to be sure, a Thomistic theory of action will have to make room for spiritual events, in particular for those which are called acts of will. Indeed, for Aquinas, the principal element in any human action is an act of will; and if someone performs an act of will, then even if nothing else results, even if there is only the pure ‘impulse’, he can already be said to have exercised agency or to have performed an action. But this is not to say that what any human action essentially consists in is always merely an act of will, as though anything else were at most only an extrinsic result*”. BROCK, Stephen L. *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. T&T Clark. Edinburgh, 1998. P. 64.

### **a) Bondad y maldad de los actos en general.**

En primer lugar, Tomás estudiará los rasgos generales de la bondad y maldad de los actos humanos. Y muestra que hay cierta bondad de todo acto humano en cuanto tiene de ser (*tantum habet de bono, quantum habet de esse*), y cierta maldad respecto de lo que carece del ser debido<sup>71</sup>.

Para Tomás, las acciones humanas serán buenas o malas por su objeto, por sus circunstancias, y por su fin. Respecto del objeto, dice: “del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da a la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente” (*Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto convenienti*)<sup>72</sup>. Y añade que al ser el objeto de los actos efecto de una potencia activa (al ser apetecido y procurado), es término de su acción, lo cual le da forma y especie.

De aquí se sigue que haya acciones objetivamente buenas u objetivamente malas. Esto estará determinado por la recta razón<sup>73</sup>. Por otra parte, puede ser que el objeto de un

---

<sup>71</sup> I-II, q. 18, a. 1, co.

<sup>72</sup> I-II, q. 18, a. 2, co.

<sup>73</sup> I-II, q. 18, a. 5, co.

acto “no incluya nada perteneciente al orden de la razón” (*non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis*), y en ese caso el objeto del acto será indiferente<sup>74</sup>. Esto no hace que el acto individual con un objeto indiferente haga de la acción indiferente, pues intervendrán las otras fuentes de la moralidad<sup>75</sup>.

Sobre la bondad o maldad del acto por las circunstancias, Tomás las considera como un elemento indispensable para estimar la cualidad moral del acto. Afirma que: “la plenitud de la bondad [de una acción] no reside toda en su especie, sino que se añade algo con las cosas que sobrevienen como accidentes; y así con las circunstancias debidas. Por consiguiente, si falta algo de lo que se requiere para las debidas circunstancias, la acción será mala” (*Nam plenitudo bonitatis eius non tota consistit in sua specie, sed aliquid additur ex his quae adveniunt tanquam accidentia quaedam. Et huiusmodi sunt circumstantiae debitae. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala*)<sup>76</sup>. Las circunstancias del acto moral pueden también contribuir a aumentar o disminuir la bondad o maldad de los actos morales<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> Tomás propone que dar limosna es objetivamente bueno, mientras que robar es objetivamente malo; esto es según el orden de la razón. Sin embargo, levantar una brizna del suelo, por ejemplo, es indiferente según su especie. I-II, q. 18, a. 8, co.

<sup>75</sup> I-II, q. 18, a. 9, co.

<sup>76</sup> Los corchetes son míos. I-II, q. 18, a. 3, co.

<sup>77</sup> I-II, q. 18, a. 11, co.

El fin es parte fundamental para determinar la bondad o maldad de los actos humanos.

El fin será la forma del acto moral: “las acciones humanas, y las otras cosas cuya bondad depende de otra, tienen razón de bondad que procede del fin del que dependen”

*(Actiones autem humanae, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine a quo dependent, praeter bonitatem absolutam quae in eis existit)*<sup>78</sup>.

Los actos voluntarios, explica Tomás, se desenvuelven en actos interiores y exteriores de la voluntad. El acto exterior recibe su especie del objeto, como hemos visto. De igual forma, el acto interior será la tendencia a un fin, y la bondad o maldad vendrá de dicho fin<sup>79</sup>.

Tomás nos ofrece una síntesis de esta postura cuando dice: “Así por consiguiente, en una acción humana puede considerarse la bondad en cuatro niveles: 1) por el género, cuanto que es acción, pues tiene tanta bondad como acción y entidad, según se dijo; 2) por la especie, que se recibe según el objeto conveniente; 3) por las circunstancias, como accidentes que son; 4) por el fin, según su relación con la causa de la bondad<sup>80</sup>.”

Y líneas más adelante mencionará que se necesita una consonancia en estas fuentes de

---

<sup>78</sup> I-II, q. 18, a. 4, co.

<sup>79</sup> I-II, q. 18, a. 6, co.

<sup>80</sup> *Sic igitur in actione humana bonitas quadruplex considerari potest. Una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum habet de bonitate, ut dictum est. Alia vero secundum speciem, quae accipitur secundum obiectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quaedam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.* I-II, q. 18, a. 4, co.

la moralidad para que el acto humano en cuestión sea juzgado bueno o malo. “No hay una acción completamente buena si no concurren todas las bondades, pues cualquier defecto singular causa un mal; en cambio, el bien nace de una causa íntegra<sup>81</sup>.”

Hasta aquí lo pertinente a los aspectos generales de la bondad y maldad del acto humano. Lo que sigue será ver la bondad y maldad primero del acto interno, y después del acto externo. Ahora bien, es conveniente recordar que se trata de un único acto<sup>82</sup>.

#### **b) Bondad y maldad del acto interior de la voluntad.**

Lo primero que el Santo se pregunta es si el objeto de la voluntad hace al acto interior de la voluntad bueno o malo; es decir, que si la bondad de la voluntad radique en querer el bien, y la maldad de querer el mal. Siguiendo lo establecido en el estudio de la bondad del acto humano en general, dirá que, en efecto, “el bien y el mal en los actos de la voluntad se aprecian propiamente por los objetos” (*bonum et malum in*

---

<sup>81</sup> *Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia quilibet singularis defectus causat malum, bonum autem causatur ex integra causa.* I-II, q. 18, a. 4, ad. 3.

<sup>82</sup> *Imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus, sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.* I-II, q. 17, a. 4, co.

*actibus voluntatis proprie attenditur secundum obiecta*)<sup>83</sup>. Más aún: la bondad de la voluntad dependerá simplemente de su objeto, y no de los accidentes al acto<sup>84</sup>.

Ahora bien, para el Angélico, la razón presenta a la voluntad el objeto, y en esa medida depende de ella la bondad del acto<sup>85</sup>. Pero la razón humana es la regla de la voluntad humana por la ley eterna, por la razón divina. Por ello, afirma: “es claro que la bondad de la voluntad humana depende mucho más de la ley eterna que de la razón humana, y, cuando falla la razón humana, se debe recurrir a la ley eterna” (*manifestum est quod multo magis dependet bonitas voluntatis humanae a lege aeterna, quam a ratione humana, et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem aeternam recurrere*)<sup>86</sup>. De ahí que la bondad de la voluntad dependa también de la voluntad divina<sup>87</sup>.

Hasta aquí lo relevante de la doctrina tomista sobre la bondad de los actos internos de la voluntad.

---

<sup>83</sup> I-II, q. 19, a. 1, co.

<sup>84</sup> I-II, q. 19, a. 2, co.

<sup>85</sup> *Bonitas voluntatis dependet a ratione, eo modo quo dependet ab obiecto.* I-II, q. 19, a. 3, co.

<sup>86</sup> I-II, q. 19, a. 4, co. De aquí se desprende que toda acción moral que vaya en contra de lo que dicta la razón, es mala. Ahora bien, cabe preguntarse qué sucede cuando la razón yerra. Tomás es contundente al afirmar: “Hay que decir sin reservas que toda voluntad que está en desacuerdo con la razón, sea ésta recta o errónea, siempre es mala” (*est simpliciter quod omnis voluntas discordans a ratione, sive recta sive errante, semper est mala*). I-II, q. 19, a. 5, co.

<sup>87</sup> I-II, q. 19, a. 9, co.

### c) Bondad y maldad del acto exterior de la voluntad.

Para Tomás el acto exterior de la voluntad tendrá bondad o malicia según su materia y circunstancias; es decir, deriva de la razón. La bondad del acto exterior es anterior a la bondad del acto interno de la voluntad en tanto ordenado a la aprehensión de la razón. Mas puede considerarse también en tanto ejecución, y entonces sigue a la voluntad, que es su principio; de ese modo la bondad o maldad del acto exterior seguirá a la bondad o maldad del acto interior<sup>88</sup>. Así, la bondad o maldad del acto exterior puede verse desde dos perspectivas: por la materia o circunstancias, o por el fin que persigue.

Siguiendo su análisis, fray Tomás plantea una pregunta importante en nuestro estudio: ¿un acontecimiento subsiguiente aumenta la bondad o malicia del acto exterior? Y afirma entonces que el acontecimiento subsiguiente puede ser premeditado, o no. Cuando el acontecimiento es premeditado, efectivamente añadirá bondad o malicia<sup>89</sup>.

En caso de que el acontecimiento subsiguiente no sea premeditado, cabe una distinción entre una consecuencia necesaria o que suceda en la mayoría de los casos, y una

---

<sup>88</sup> I-II, q. 20, a. 1, co.

<sup>89</sup> “Pues cuando uno piensa que de su obra pueden seguirse muchos males, y no por eso desiste, su voluntad se muestra mucho más desordenada” (*Cum enim aliquis cogitans quod ex opere suo multa mala possunt sequi, nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas eius esse magis inordinata*). I-II, q. 20, a. 5, co.

consecuencia excepcional, que casi nunca suceda. Y dice: “Si se sigue de por sí o en la mayoría de los casos, ese acontecimiento aumenta la bondad o malicia del acto, pues es claro que es mejor por su género el acto del que pueden seguirse muchos bienes, y peor aquel del que derivan naturalmente muchos males. Pero si el acontecimiento subsiguiente es accidental y excepcional, entonces no incrementa la bondad o la malicia del acto, pues no se juzga una cosa por lo que es por accidente, sino por lo que es de por sí” (*Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se*)<sup>90</sup>.

A continuación, y para finalizar la cuestión 20 de la *prima secundae*, el Angélico se pregunta si acaso un acto exterior puede ser bueno y malo. La respuesta que ofrece es que, desde el punto de vista moral, un acto exterior no puede ser simultáneamente bueno y malo<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> I-II, q. 20, a. 5, co.

<sup>91</sup> *Si ergo accipiatur unus actus prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitia morali.* I-II, q. 20, a. 6, co.

**d) Lo que sigue al acto bueno o malo.**

Para el Aquinate los actos tienen razón de pecado en tanto se apartan de la rectitud, subordinada a la ley eterna. En esa medida, el acto malo tiene razón de culpa; es decir, quien comete un pecado es culpable de ello, pues un acto se imputa al agente que tiene potestad sobre su acto (*actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius, ita quod habeat dominium sui actus*)<sup>92</sup>. Del mismo modo, un acto humano bueno es loable a quien lo realiza.

Para Tomás, la moral humana no puede comprenderse completamente sin el referente de la ley eterna, ni sin la repercusión en la ley humana, o en la sociedad. Este será un aspecto muy importante para la correcta interpretación de su filosofía moral.

Así como se habla de lo laudable o culpable del acto, referido a Dios, de igual forma se habla de mérito o demérito respecto de los hombres. Este será un aspecto relevante para el tratamiento de la justicia: “El mérito y demérito se dicen por orden a la retribución que se hace según justicia. Pero se le hace a uno retribución según justicia porque obra en provecho o en perjuicio de otro. Ahora bien, hay que tener en cuenta que cualquiera que viva en una sociedad es, en cierta medida parte y miembro de toda la sociedad.

---

<sup>92</sup> I-II, q. 21, a. 2, co.

Luego quienquiera que hace algo para bien o para mal de alguien que vive en sociedad, esto redundará en toda la sociedad; como quien hiere una mano, consiguientemente hiere al hombre<sup>93</sup>”.

Tomás habla de dos modos en que corresponde retribución por mérito o demérito en las acciones contra una persona singular: individual y colectivamente. Individualmente porque la acción meritoria o demeritoria cae sobre esa persona, pero también colectivamente. Aquino añade: “Además, cuando uno ordena su acto directamente para bien o para mal de todo el colectivo, le debe retribución primero y principalmente a todo el colectivo, pero secundariamente a todas las partes del colectivo. Pero también se debe retribución a uno cuando hace algo que revierte su propio bien o mal, pues también esto revierte en el común, porque él mismo es parte de la colectividad<sup>94</sup>”.

En estos pasajes se muestra claramente que la propuesta filosófica de Tomás de Aquino sobre los actos humanos no puede desvincularse de Dios, ni de la razón, ni de la sociedad, sino que está integrada en esas realidades. Más adelante, cuando valoremos la

---

<sup>93</sup> *Meritum et demeritum dicuntur in ordine ad retributionem quae fit secundum iustitiam. Retributio autem secundum iustitiam fit alicui ex eo quod agit in profectum vel nocumentum alterius. Est autem considerandum quod unusquisque in aliqua societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum vel malum alicuius in societate existentis, hoc redundat in totam societatem sicut qui laedit manum, per consequens laedit hominem.* I-II, q. 21, a. 3, co.

<sup>94</sup> *Quando vero aliquis ordinat actum suum directe in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primo quidem et principaliter a toto collegio, secundario vero, ab omnibus collegii partibus. Cum vero aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune secundum quod ipse est pars collegii.* I-II, q. 21, a. 3, co.

elevación del acto de doble efecto como principio moral, volveremos sobre este tema en concreto.

Finalizando este tema, Tomás nos obsequia una síntesis de las consecuencias de los actos humanos: “Queda claro, por tanto, que el acto bueno o malo tiene razón de laudable o de culpable en la medida que están en la potestad de la voluntad; tienen razón de rectitud y de pecado, según su orden al fin; y razón de mérito y de demérito, según la retribución de justicia para con otro” (*Sic igitur patet quod actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quod est in potestate voluntatis; rationem vero rectitudinis et peccati, secundum ordinem ad finem; rationem vero meriti et demeriti, secundum retributionem iustitiae ad alterum*)<sup>95</sup>.

Con esto terminamos lo relacionado a la bondad o malicia de los actos humanos, premisas indispensables para la valoración del acto de doble efecto.

---

<sup>95</sup> I-II, q. 21, a. 3, co.

#### **D) Lo que es *per accidens*.**

En el acto de doble efecto se da un efecto negativo, que parece ser accidental al acto que se intenta (es decir, el acto al que tiende la intención)<sup>96</sup>. Es por ello que creemos conveniente aclarar el significado de accidental, o del *ens per accidens* en el pensamiento de Tomás.

Lamentablemente, en la *Summa* el tema del *ens per accidens* no es tratado directamente, sino que Tomás lo supone, de igual forma que da por sentados varios axiomas aristotélicos. Sin embargo, el uso común que Tomás le da es como lo opuesto a lo que es por sí mismo, a lo *per se*. Así, afirma: “Pero las formas y los accidentes y cosas parecidas no se dicen que sean seres en sí mismos, sino en cuanto que otra cosa es tal cosa por ellos, como se dice que la blancura existe en cuanto que algún sujeto es blanco por ella. Por eso, según el Filósofo, el accidente más que ser en sí mismo es llamado ser de otro ser<sup>97</sup>”. De aquí que un primer sentido de lo que es accidental es aquello que es en otro; es decir, que no es en sí mismo.

---

<sup>96</sup> Brock abunda sobre la acción del agente sobre sí mismo: “*To say that action always involves activity in the agent, however, is not to say that it is identical with that activity. It hardly could be, if the action comes to completion in the patient, and if the agent is not necessarily the patient; for two acts can hardly be identical if they do not have the same termini*”. BROCK, Stephen L. *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. Edinburgh. T&T Clark. 1998. P. 54.

<sup>97</sup> I, q. 45, a. 5, co. Cf. I, q. 90, a. 2, co. y In Methapys. 6, c. 1, n. 3 (BK 1028a 18).

Ahora bien, *accidente* también se dice de lo que se predica de la sustancia. Siguiendo esa línea, Tomás estima que los accidentes del acto humano serán las llamadas *circunstancias*. Así como los accidentes se predicán de diversos modos de la sustancia, así las circunstancias están *alrededor* del acto. Tomás explica: “Por eso, se llaman circunstancias las condiciones extrínsecas a la sustancia del acto, que afectan de algún modo al acto humano. Pero se llama accidente de una cosa a lo que, siendo exterior a su sustancia, le afecta realmente. Por consiguiente, a las circunstancias de los actos humanos hay que llamarlas accidentes de los mismos<sup>98</sup>.”

Ontológicamente, lo que es por accidente es inferior a lo que es por sí. De manera que la sustancia tiene preponderancia sobre el accidente<sup>99</sup>. Esto explica por qué, en los actos humanos, “nada que sea por accidente constituye la especie, sino sólo lo que es por sí” (*Quia nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per*

---

<sup>98</sup> I-II, q. 7, a. 1, co.

<sup>99</sup> En palabras de Tomás: “Todo accidente, considerado en su ser, es inferior a la sustancia, ya que ésta es un ser que existe por sí mismo, mientras que el accidente no existe sino en otro. Más, por razón de su especie: el accidente causado por los principios del sujeto es menos noble que el sujeto, como el efecto respecto de la causa” (*omne accidens secundum suum esse est inferius substantia, quia substantia est ens per se, accidens autem in alio. Sed secundum rationem suae speciei, accidens quidem quod causatur ex principiis subiecti est indignius subiecto, sicut effectus causa*). II-II, q. 23, a.3, ad. 3.

Esto va en consonancia con lo dicho en la primera parte de la Summa: “El accidente es posterior a la sustancia en el tiempo y en el conocimiento, como se dice en VIII Methapys. Por lo tanto, en la materia no se puede concebir ninguna forma accidental anterior al alma, que es la forma sustancial”. I, q. 76, a. 6, *sed contra*. Cf. Methapys. 6, c. 1, n. 6 (BK 1028a 32).

se)<sup>100</sup>. Éste será uno de los puntos medulares para la distinción de la causa moral en el acto de doble efecto.

Un último sentido de considerar lo accidental es como algo azaroso, que casi nunca sucede, o aquello en lo que una cantidad de causalidades intervienen para que resulte un fenómeno. Esta noción es también importante para considerar lo que Tomás llamará *praeter intentionem* en su especulación sobre el doble efecto. Uno de los sentidos como se puede interpretar que algo esté fuera de la intención es que se encuentre de manera fortuita ahí. Pero entonces habría que considerar que: “Como se demuestra en el Libro IV de la Metafísica, el ser accidental no tiene causa, y mucho menos causa natural... Así, el que un terremoto se produzca en el preciso momento en que cae una piedra, o el que un hombre, al cavar un sepulcro, encuentre un tesoro, lo mismo que con otros sucesos por el estilo, son algo que propiamente carece de unidad, son pura coincidencia de hechos múltiples” (*Quia, ut probatur in VI Metaphys., ens per accidens non habet causam, et praecipue naturalem, cuiusmodi est virtus caelestium corporum. Quia quod per accidens fit neque est ens proprie neque unum, sicut quod, lapide cadente, fiat terraemotus, vel quod, homine fodiente sepulcrum, inveniatur thesaurus; haec enim, et huiusmodi, non sunt unum, sed simpliciter multa*)<sup>101</sup>.

---

<sup>100</sup> I-II, q. 18, a. 5, co.

<sup>101</sup> II-II, q. 95, a. 5, co. Cf. *In Methapys.* 4, c. 5, n. 3 (BK 1027a 29).

Así pues, tenemos que Tomás utiliza en la *Summa* al menos tres significados para referirse a lo que es por accidente. En primer lugar, como aquello que no es en sí mismo sino en otro. En segundo lugar, dirá que lo accidental del acto humano son las circunstancias que le rodean<sup>102</sup>. Y en tercer lugar, también considerará lo accidental como lo fortuito, como aquel evento que consista en una mera coincidencia de eventos múltiples.

### **E) El fin último: la bienaventuranza.**

Ya hemos mencionado en este capítulo que Tomás enmarca su doctrina ética con los referentes de la ley eterna y Dios. Aunque este punto de la doctrina del Aquinate pudo ser el inicial, lo colocamos al final de este capítulo para hacer mayor énfasis en que la bienaventuranza es el fin último del ser humano, sugiriendo con ello una de las tesis de este trabajo, que es la incorporación de ese fin último a la evaluación del acto de doble efecto.

La *Summa Theologiae* es, muy probablemente, la contribución más grande que fray Tomás hizo a la teología. Es una obra consistente de la que no se pueden separar temas “puros” sin hacer referencia necesaria a otras partes de la obra misma. La *Summa*

---

<sup>102</sup> I-II, q. 7, a. 3, co.

consiste en tres libros el primero de los cuales está dedicado a Dios, su naturaleza, y la procedencia de las criaturas a partir de Dios. El segundo libro, dividido en dos partes, trata del movimiento del hombre hacia Dios; es decir, el *reditus*. El tercer libro trata de la persona de Cristo, que debe ser modelo de vida para alcanzar la vida eterna<sup>103</sup>.

La exposición de la doctrina de los actos voluntarios que hemos hecho, y el análisis que vendrá en el capítulo siguiente, se ubican en el segundo libro dedicado al movimiento de los hombres hacia Dios; es decir, lo que el hombre debe hacer para llegar a la contemplación de Dios. El segundo libro de la *Summa* se divide en dos partes; en la primera se estudian los actos humanos en general, y en la segunda parte los actos particulares. Lo primero que hace Tomás en este segundo libro, es establecer cuál es el fin último del hombre.

Como hemos visto, para el Angélico es propio del ser humano obrar por un fin, que será lo que dé sentido a cualquier movimiento. Esto hace que el ser humano, a diferencia de las bestias, sea dueño de sus actos (*suorum actuum dominus*)<sup>104</sup>. El fin por el que obra será la primera de todas las demás causas (*prima autem inter omnes causas*

---

<sup>103</sup> Cf. WEISHEIPL, James. *Tomás de Aquino, vida, obras y doctrina*. EUNSA, Pp. 258 y ss.

<sup>104</sup> I-II, q. 1, a. 1, co.

*est causa finalis*)<sup>105</sup>; es decir, el fin es el principio de los actos humanos en tanto que son humanos (*principium humanorum actuum, inquantum sunt humani, est finis*)<sup>106</sup>.

Pero Tomás además postula que la vida humana tiene un fin en ella misma. Esto querría decir que la vida no es la unión de varios actos cada uno con un fin independiente del otro, sino que habría entre ellos un fin último. Proponiendo un argumento análogo al usado en la argumentación para demostrar la existencia de Dios (I, q. 2. a. 3, co.) Tomás dice que “hablando con rigor, es imposible proceder hasta el infinito en los fines, bajo cualquier concepto. Porque entre todas las cosas que dependen entre sí por naturaleza, si se quita la primera desaparecen las demás relacionadas con ella<sup>107</sup>.” Con esto propone una ética teleológica, pero no sólo actual, sino total. No sólo cada acto se ejecutará en razón de un fin, sino que el conjunto de acciones libres estarán también ordenadas a un fin último. Y se tratará de un solo fin último y no de varios, pues lo perfecto, que será aquello que satisfaga perfectamente a la voluntad, no admite pluralidad<sup>108</sup>. Tomás postula una analogía y dice que así como el

---

<sup>105</sup> I-II, q. 1, a. 2, co.

<sup>106</sup> I-II, q. 1, a. 3, co.

<sup>107</sup> *Per se loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum, ex quacumque parte. In omnibus enim quae per se habent ordinem ad invicem, oportet quod, remoto primo, removeantur ea quae sunt ad primum.* I-II, q. 1, a. 4, co.

<sup>108</sup> I-II, q. 1, a. 5, co.

fin último de un hombre particular involucra todo su ser, así hay un fin último del género humano que involucra a cada individuo particular<sup>109</sup>.

Tomás, siguiendo al Obispo de Hipona, habiendo argumentado que existe un fin último para la vida humana, le llama bienaventuranza o beatitud (*beatitudine*). La segunda cuestión de la *prima secundae* la dedica a estudiar negativamente en qué consiste la bienaventuranza; es decir, estudia lo que la bienaventuranza no es<sup>110</sup>. Tomás de Aquino ofrece cuatro argumentos para demostrar que la bienaventuranza no consiste en bienes externos, de los que nos interesan dos. Primero: “por ser la bienaventuranza el bien sumo del hombre, no es compatible con algún mal; y todos esos bienes [riquezas, honores, fama o gloria y poder] los encontramos tanto en los buenos como en los malos<sup>111</sup>. Quiero subrayar la incompatibilidad de la bienaventuranza con “algún mal”. El segundo argumento que nos interesa propone que “la bienaventuranza no puede ocasionar a nadie ningún mal, porque es un bien perfecto<sup>112</sup>”. Estos dos argumentos separan completamente la bienaventuranza humana del mal, tanto de personas malas,

---

<sup>109</sup> Ídem.

<sup>110</sup> No es relevante para nuestro trabajo el contenido de esta cuestión, pero diremos que Tomás, siguiendo al Estagirita, dará argumentos para mostrar que la bienaventuranza no consiste en las riquezas, ni en los honores, no en la fama, ni en el poder, ni el bienestar corporal, ni en el placer, ni un bien exclusivo del alma, ni ningún bien creado en sí mismo.

<sup>111</sup> *Cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum. Omnia autem praedicta possunt inveniri et in bonis et in malis.* Los corchetes son míos. I-II, q. 2, a. 4, co.

<sup>112</sup> *Cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire.* I-II, q. 2, a. 4, co.

como de ocasiones malas. Cuando hagamos el análisis del acto de doble efecto volveremos a este punto.

Y habiendo descartado aquello donde no se encuentra el fin de la vida humana, procede en la tercera cuestión de la *prima secundae* a establecer en qué consiste la bienaventuranza propiamente. Si se considera el fin como la cosa misma que se pretende alcanzar, Tomás dirá que “el fin último del hombre es el bien increado, es decir, Dios, el único que con su bondad infinita puede llenar perfectamente la voluntad del hombre<sup>113</sup>.”

La bienaventuranza puede ser perfecta e imperfecta; la primera será en la otra vida y la segunda en esta. Fray Tomás afirma que “la bienaventuranza última y perfecta, que se espera en la vida futura, consiste toda ella en la contemplación. Pero la bienaventuranza imperfecta, como puede tenerse aquí, consiste en primer lugar y principalmente en la contemplación; en segundo lugar, en la operación del entendimiento práctico que ordena las acciones y pasiones humanas<sup>114</sup>.” Y complementa diciendo que “La

---

<sup>113</sup> *Ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bonitate potest voluntatem hominis perfecte implere.* I-II, q. 3, a. 1, co.

<sup>114</sup> *Et ideo ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hic haberi potest, primo quidem et principaliter consistit in contemplatione, secundario vero in operatione practici intellectus ordinantis actiones et passiones humanas.* I-II, q. 3, a. 5, co.

bienaventuranza última y perfecta sólo puede estar en la visión de la esencia divina”  
(*ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae*)<sup>115</sup>.

Una noción más nos interesa sobre el tema de la bienaventuranza, y está relacionado a lo que se exige para la beatitud. El punto que nos interesa está en el artículo cuarto de la cuarta cuestión de la *prima secundae*, donde Aquino se pregunta si la bienaventuranza requiere de recta voluntad. Y afirmará que se requiere en dos sentidos: antecedente y concomitantemente. Respecto del requisito de benevolencia antecedente, dirá que así como la forma ordena la materia, la buena voluntad existe ordenada por el fin último<sup>116</sup>. En efecto, la materia debe estar dispuesta para recibir la forma. Tomás concluye que “nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad” (*nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis*). Respecto de la buena voluntad concomitante dirá que, puesto que el fin último del hombre consiste en la visión de la esencia divina, la voluntad de quien la contemple no puede sino amarla en la razón del bien sumo. “Y esto es lo que hace recta la voluntad” (*Et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam*)<sup>117</sup>. Y por eso afirma que no puede haber bienaventuranza sin voluntad recta (*beatitudo non potest esse sine recta voluntate*).

---

<sup>115</sup> I-II, q. 3, a. 8, co.

<sup>116</sup> I-II, q. 4, a. 4, co.

<sup>117</sup> I-II, q. 4, a. 4, co.

Con esto damos por terminado este primer capítulo en el que hemos expuesto los temas que se relacionan con el acto de doble efecto, que suelen darse por supuesto en la discusión del mismo. Hasta aquí mi presentación ha sido meramente expositiva, tratando de apegarme lo más fielmente a los textos de Tomás, y sin hacer interpretaciones. En el siguiente capítulo, cuando hagamos propiamente el análisis del acto de doble efecto, habrá que hacer algunas interpretaciones de cuyo resultado podría depender el tinte moral del doble efecto.

## Capítulo II:

### Licitud del homicidio en defensa propia y explicación del acto de doble efecto

- A) Plan general y división de la cuestión 64 de la *secunda secundae*.
- B) Conclusiones acerca del homicidio en la cuestión 64 de la *secunda secundae*, previas al artículo 7.
- C) Antecedentes al argumento que muestra la licitud del homicidio en defensa propia.
  - a. Si el homicidio en defensa propia causa irregularidad.
  - b. Argumentos para mostrar que la especie moral está en lo que se intenta *per se*, y no *per accidens*.
  - c. Escándalo activo y pasivo.
- D) Argumento para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia. *Sum. Th.* II-II, q. 64 a.7.
  - a. Solución.
  - b. En cambio.
  - c. En contra y respuesta a las dificultades.
- E) Sobre el influjo causal en el efecto malo.
- F) Enunciación lógica del razonamiento del acto de doble efecto, derivado del análisis que Aquino hace del homicidio en defensa propia.
- G) Crítica al argumento que indica la licitud del homicidio en defensa propia.
- H) De si el acto de doble efecto es un *principio* para Aquino.

### **A) Plan general y división de la cuestión 64 de la *secunda secundae*.**

El presente capítulo tratará sobre el argumento que Tomás de Aquino ofrece para demostrar la licitud del homicidio en defensa propia, texto al que se le atribuye el origen histórico del principio del doble efecto. Comentaremos también lo certero de esta atribución.

El artículo 64 de la *Secunda secundae* está dedicado al acto de dar muerte (*occidere*). Se encuentra inserto en el tratado de la justicia, que se divide en justicia distributiva y justicia conmutativa. La justicia distributiva es la que ejerce el soberano (o quien tenga potestad) sobre la comunidad; mientras la justicia conmutativa es la que se da en las relaciones entre particulares. Tomás estudia los vicios opuestos a la justicia, y entre ellos toca el tema del mal que se puede hacer al prójimo contra su voluntad ya sea de obra, ya de palabra. Entre los males de obra, se distingue el hacer daño (*laeditur nocetur*) a la propia persona, hacer daño a los allegados, o hacerlo a las propias cosas (*laeditur vel in persona propria; vel in persona coniuncta; vel in propriis rebus*).

Entre esos daños, el Gran Sintetizador considera el homicidio el máximo daño que se puede hacer a la persona (*per quod maxime nocetur proximo*).

La cuestión 64 consta de ocho artículos en los que Tomás pregunta por la licitud de dar muerte en diferentes casos y circunstancias. El primer artículo sobresale de los demás por el tipo de vida contra el que se atenta en el acto de dar muerte; en él, el Santo se pregunta por la licitud de dar muerte a los animales y plantas (*utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas sit peccatum*)<sup>118</sup>. En este artículo, Tomás propondrá algunos fundamentos de los que echará mano en el resto de la cuestión. En el resto de los siete artículos, se habla propiamente ya de homicidio, entendido como el acto de provocar la muerte a un ser humano.

Después del artículo primero, suceden cinco artículos que tienen en común actos donde la muerte de un ser humano está en la intención del agente (*in intentionem*). Tres artículos de los cinco están enfocados a la muerte del pecador. En primer lugar, estudia si es lícito matar al pecador (*utrum occidere peccatorem sit licitum*). Después, si ello es lícito a un particular, o solamente a una persona pública (*utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae*). En el cuarto artículo, Tomás discurre si es lícito a un clérigo matar (*utrum hoc liceat clerico*). Los dos artículos restantes de los que están

---

<sup>118</sup> Vicente Alonso señala una discordancia entre el título del artículo y la conclusión del mismo: “El título del primer artículo como en general en toda la *Suma Teológica*, está tomado del comienzo de la primera dificultad; sin embargo él no expresa exactamente lo que quiere probar el Santo en el cuerpo del artículo. No trata ‘*utrum sit licitum occidere quaecumque viventia*’, sino más bien conforme a la división que se propone al principio de la cuestión: ‘*Utrum occidere animalia bruta et plantas sit peccatum*’. Para nada trata del hombre. Aparentemente puede llamar la atención, pero nada tiene de extraño si se considera el plan interno del Santo y su modo de proceder en la exposición de diversas cuestiones”. ALONSO, Vicente. *Explicación del derecho de defensa según Tomás de Aquino*. P. 215. Alonso se refiere a la división que presenta Tomás en la introducción de su cuestión.

dedicados al homicidio intencional, no hablan ya de la muerte de un pecador en cuanto tal. El artículo quinto estudia la licitud del suicidio (*utrum liceat alicui occidere seipsum*). Y finalmente, en el sexto artículo, el santo de Aquino se pregunta si es lícito matar al hombre justo, al inocente (*utrum liceat occidere hominem iustum*). Esos son los cinco artículos donde Tomás estudia los casos donde el homicidio es un acto intencionado.

Pero la cuestión 64 tiene dos artículos más. En ambos también se discute sobre actos donde la muerte es provocada a un ser humano. En el artículo séptimo se estudia si es lícito cometer un homicidio en defensa de sí mismo (*utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo*). Y en el artículo octavo Tomás se pregunta si el homicidio casual es pecado mortal (*utrum homicidium casuale sit peccatum mortale*).

El análisis de los artículos que componen la cuestión 64 es ya revelador para el tema del acto de doble efecto, pues encontramos el artículo clave para su resolución agrupado entre los artículos donde el homicidio no es un acto intencionado. Sin embargo, esta distinción no es tan clara, ni la hace explícita el Santo al introducir la cuestión.

Podría pensarse que el artículo séptimo debería estar comprendido entre los artículos que tratan sobre la muerte del pecador, pues al explicar el homicidio en defensa propia

se apela al derecho de justa defensa, lo que supone que la agresión original es injusta. Si esto fuera así y debiéramos colocar este artículo en el segundo grupo (que habla de la muerte intencional del pecador) y no en el tercero (que incluye los artículos donde la muerte no es intencional), tendríamos que reordenar los artículos de la cuestión que tratamos para que tuvieran el sentido tan claro y organizado que el Angel de la Escuela imprimió en sus textos<sup>119</sup>.

Pero si tratar el homicidio en defensa propia fuera un caso que gira en torno a la muerte del pecador, entonces el artículo 8 quedaría deslindado de los dos grupos principales (muerte del pecador, por una parte, y muerte del inocente por otra). Esto ya haría sospechosa la división por la naturaleza del humano a quien se da muerte (pecador o justo), y señala más bien que la división obedece a otras causas, superiores en ese sentido a la materia del acto. Esto valida de alguna manera apelar a un criterio distinto, que vaya más allá de la materia, por decirlo de algún modo, y pone a la intención del acto como alternativa conveniente. Sin embargo, no es esto la única razón para suponer que la ordenación de los artículos de esta cuestión tiene mayor sentido si se hace en el orden de la intención.

---

<sup>119</sup> Los artículos, según ese esquema, quedarían de este modo:

1 – Muerte de animales y plantas (artículo 1).

2 – Muerte del pecador (artículos 2, 3, 4, 7).

3 – Muerte de un inocente (artículo 5, 6).

4 – Muerte no intencional (artículo 8).

Esta agrupación no es del todo errónea. Sin embargo, muestra un salto precisamente del artículo 7, lo cual sería atípico en el pensamiento de Aquino.

Tomás de Aquino ya había echado mano de una división como la propuesta en un artículo previo en la Suma, lo cual nos da la pauta para estimarla como una división acertada. Esta otra división es ciertamente anterior, incluso se encuentra en otra parte de la Suma, pero explica de forma contundente la división de la cuestión 64, y muestra el orden y consistencia del pensamiento de Santo Tomás. En el artículo 8 de la cuestión 73 de la *prima secundae*, Tomás se pregunta si la gravedad del pecado depende de la magnitud del daño (*nocumentum*). Respondiendo, divide el daño que deviene del pecado en tres tipos: previsto e intentado, previsto pero no intentado, y ni previsto ni intentado. El texto al que nos referimos reza:

*Respondo diciendo que el daño puede relacionarse de tres modos con el pecado. Algunas veces el daño que proviene del pecado es previsto e intentado, como cuando uno hace algo con ánimo de dañar a otro, como el homicida y el ladrón (...)*

*Otras veces el daño es previsto pero no se intenta, como si alguien, tomando un atajo por un campo para ir a fornicar, infiere un daño a lo sembrado en el campo, conscientemente, aunque no con ánimo de dañarlo (...)*

*Sin embargo, otras veces el daño ni se prevé ni se intenta*<sup>120</sup>.

De manera que para Tomás el daño que puede seguir al pecado se da de tres modos. Puede ser previsto y pretendido (*praevisum et intentum*), o puede ser previsto pero no pretendido (*praevisum sed non intentum*), o ni previsto ni pretendido (*nec est praevisum nec intentum*).

En el primer caso (*praevisum et intentum*), la acción que se realiza tiene como finalidad causar daño. El ejemplo propuesto por Tomás es el caso del ladrón, quien pretende robar, es decir, lo intenta, y además prevé que causará un daño al sustraer lo que robe<sup>121</sup>. El segundo caso (*praevisum sed non intentum*), el daño es ciertamente previsto pero no está en la intención del agente. Según el ejemplo de Tomás, lo que el presuroso fornicario que atraviesa el campo intenta es eso, fornicar. Al estropear lo sembrado en el campo causa un daño que prevé, pero que está fuera de lo que intenta<sup>122</sup>. En el tercer

---

<sup>120</sup> *Respondeo dicendum quod nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est praevisum et intentum, sicut cum aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur (...) Quandoque autem nocumentum est praevisum, sed non intentum, sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi (...) Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. I-II q. 73. a. 8. co.*

<sup>121</sup> Es cierto que también propone como ejemplo al homicida. Debemos señalar que el homicida al que se refiere es un injusto agresor, y será el tratado en los artículos tercero, cuarto y sexto de la cuestión 64 de la *secunda secundae*.

<sup>122</sup> ¿Y cómo saber que no lo intenta? Podemos echar mano de lo mencionado anteriormente sobre el sentimiento que viene tras cometer un acto. *Vide Supra* p. 28. Si el fornicario, tras estropear lo sembrado sintiera pesar por haberlo hecho, mostraría que no estaba en su intención. Otra versión: si el

caso (*nec praevisum nec intentum*) el daño que sigue al pecado no se prevé ni se intenta<sup>123</sup>. El ejemplo que propone es que de quien fornicara públicamente se seguiría el escándalo de muchos aunque ello ni lo intente (su intención es fornicar, no escandalizar), ni lo prevea (por ejemplo, si no supiera que hay testigos de su fornicio).

Si consideramos esta división, entonces tiene sentido la agrupación por orden de mención de los artículos de la cuestión 64 de la *secunda secundae*, como la hemos sugerido. El primer artículo seguiría distinguiéndose por la materia del daño, pues a lo que se da muerte es a animales o plantas, mientras que en los demás artículos a quien se da muerte es a un ser humano. Después, los artículos 2, 3, 4, 5, y 6, tendrían en común el homicidio como un acto previsto e intentado (*praevisum et intentum*). El artículo 7 correspondería al caso donde el homicidio es previsto pero no se intenta (*praevisum sed non intentum*). Y finalmente, el artículo 8 cumpliría el criterio donde el daño ni se prevé ni se intenta (*nec praevisum nec intentum*).

---

fornicario va a fornicar y aunque pasa por el prado no lo estropea, y al darse cuenta siente pesar, entonces sí estaba en su intención. Este mismo criterio podría aplicarse en el acto de doble efecto, como una suerte de prueba ácida. Es decir, el pesar que causa o la alegría que causa el efecto negativo del acto intentado. Cf. QUEVEDO, Amalia. *Ens per acciden*. EUNSA. 1989. P. 421.

<sup>123</sup> Esta distinción entre el daño que se sigue a un acto es más sofisticada que la propuesta por Aristóteles, quien reflexiona sobre la equivocación y el infortunio, y la previsibilidad del daño. Esto pone la discusión ética de Tomás en un grado diferente al tratamiento del Estagirita. Cf. QUEVEDO, Amalia. *Ens per accedns*. EUNSA. 1989. Pp. 430 - 431.

Veamos si, tal como afirmamos, los artículos 2, 3, 4, 5 y 6 de la cuestión 64 tratan de casos donde la muerte se prevé e intenta. El artículo 2 de la cuestión 64 se pregunta por la validez de dar muerte al pecador. Se refiere a ejecutarlos a causa del pecado, como personas peligrosas para el bien común a causa de sus acciones. Es claro que el homicidio en una ejecución justificada por esta razón es un acto previsto e intentado. Los dos artículos siguientes (3 y 4) tratan sobre quién o quiénes tienen potestad para dar muerte a alguien por sus pecados, y por la misma razón se trata también de actos que se prevén y se intentan. El artículo 5 indaga sobre la validez del suicidio, acto también considerado como previsto e intentado. Esto queda claro por los ejemplos que refuta, como es el caso del ejemplo de Sansón, quien se quitó la vida con previsión e intención (“*Moriatur anima mea cum Philisthim!*” Iud. 16, 31.). Finalmente, también el artículo 6 trata del homicidio intencionado y previsto, en concreto cuando la víctima es un inocente.

En comparación, el artículo 7 de la cuestión 64 no trata de un homicidio previsto e intentado<sup>124</sup>. Podría emparentarse con la licitud del pecador, pues tratamos de un injusto agresor (*iniustum invadientis*), pero eso no es lo definitorio del acto. Sí lo es, en cambio, que la muerte sobrevenga siendo prevista pero no intentada, y es por esta razón

---

<sup>124</sup> Nótese la conjunción que plantea el primer grupo: previsión e intención, las dos juntas. En este caso no se trata de una conjunción, sino de una disyunción simple donde se da la primera pero no la segunda.

que se escribe un artículo por separado<sup>125</sup>. Con esto queremos decir que, si el objeto de la división de los artículos de la cuestión 64 fuera la naturaleza de la persona a quien se mata, el caso ilustrado en el artículo 7 estaría incluido en los anteriores; por ejemplo, donde se pregunta por la licitud de dar muerte al pecador simplemente.

Finalmente, el artículo 8 correspondería al tercer modo de causar daño, que es cuando no se prevé ni se intenta (*nec praevisum nec intentum*). En efecto, el homicidio casual es azaroso o fortuito, como consta por los ejemplos que trata en las dificultades, así como en lo visto en la I-II, q. 6. a. 8 co. En este artículo no se habla tampoco de la naturaleza de la persona a quien se da muerte, si es pecador o inocente, sino las circunstancias en las que se le da muerte<sup>126</sup>.

Hasta aquí hemos tratado de la división de artículos en la cuestión 64 de la *secunda secundae*, mostrando que la división principal se emparenta con un artículo anterior en el que Tomás divide el daño que viene al pecado entre previsto e intentado, previsto pero no intentado, y ni previsto ni intentado. De igual forma, parece sensato dividir de

---

<sup>125</sup> Todo el problema de la previsibilidad e intención del efecto malo en la problemática del doble efecto serán tratadas abundantemente más adelante. Por ahora baste notar que la razón para separar el homicidio en defensa propia de los casos del homicidio del pecador, no es por la materia del acto, sino por la intencionalidad del mismo (por su forma).

<sup>126</sup> La distinción entre el artículo 7 y el 8 apunta a la raíz de lo voluntario: el principio de movimiento intrínseco y el conocimiento. Si en el homicidio en defensa propia está prevista la muerte del otro, esa previsión implica conocimiento. Al menos conocimiento de lo posible. En cambio, en el artículo 8 no habrá conocimiento de la posibilidad de dar muerte a alguien. La respuesta del artículo 8 seguirá esa explicación, que resultará mucho más sencilla que la respuesta en el artículo que le precede.

igual forma los artículos de la cuestión que nos ocupa, con la salvedad de que el primer artículo se trata de un acto en el que se da muerte a seres diferentes del resto de los artículos.

Antes de analizar los argumentos que el Aquinate ofrecerá para justificar el homicidio en defensa propia, veremos las conclusiones que propone en los artículos anteriores, que nos servirán como premisas.

**B) Conclusiones acerca del homicidio en la cuestión 64 de la *secunda secundae*, previas al artículo 7.**

El artículo primero, como hemos dicho, no trata del acto de dar muerte a un ser humano, sino que inquiriere por la licitud de matar animales y plantas (*utrum occidere animalia bruta, vel etiam plantas, sit peccatum*). La solución que ofrece apela a la subordinación natural entre criaturas, por una parte; y a la subordinación de la parte al todo, por otra. En palabras de Tomás:

*Respondo diciendo que nadie peca por valerse de cosa alguna para el fin al que está destinada. En el orden de las cosas, las imperfectas existen para las perfectas, así como en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto a lo perfecto. Y de aquí resulta que, así como en*

*la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego lo animal y, por último, el hombre, así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para todos los animales, y los animales para el hombre. Por consiguiente, si el hombre usa las plantas en provecho de los animales, y usa los animales en su propia utilidad, no es ilícito, como también consta por el Filósofo en I Polit<sup>127</sup>.*

El tema de la subordinación será un elemento clave que encontraremos en los artículos siguientes<sup>128</sup>. Tomás finca la licitud al disponer de la vida de animales y plantas en la perfección humana: lo imperfecto se ordena lo perfecto. Cabe notar que la licitud no está en la materia misma (dar muerte a una vida inferior), sino en la finalidad del acto. De este modo, la materia del acto no es en sí misma ilícita, y la finalidad del acto puede hacerlo lícito; como cuando se dispone de animales y plantas para la alimentación<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> *Respondeo dicendum quod nullus peccat ex hoc quod utitur re aliqua ad hoc ad quod est. In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etiam ea quae tantum vivunt, ut plantae, sunt communiter propter omnia animalia, et animalia sunt propter hominem. Et ideo si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum, ut etiam per philosophum patet, in I Polit. II-II q. 64, a. 1, co.*

<sup>128</sup> Para Alonso, la comprensión del artículo primero es fundamental para la correcta interpretación de los artículos que tratan de los actos donde la muerte sobreviene no a animales o plantas, sino a seres humanos. “El artículo primero estudia los fundamentos y asienta una serie de nociones previas, que le servirán de clave para la solución de los demás problemas que expondrá en el decurso de la cuestión que estudiamos [64], y aún para algunas de las siguientes”. Cf. ALONSO, Vicente. *Explicación del derecho de defensa según Tomás de Aquino*. P. 215.

<sup>129</sup> Es el ejemplo que Tomás propone en la resolución de este artículo. “Entre otros usos, parece ser lo más necesario que los animales utilicen de las plantas para su alimentación, y los hombres de los

Como dijimos, el primer artículo se distingue del resto por el tipo de vida a que se da muerte, siendo animales o plantas. En los demás artículos será una vida humana la que se extinga con el acto de muerte. Hasta aquí, Tomás ha propuesto dos razones que justifican dar muerte, independientes de la víctima del acto: por una parte la subordinación de lo imperfecto a lo perfecto; y por otra, la intención del acto<sup>130</sup>.

También es momento de recordar que los artículos que siguen (del 2 al 6), son artículos donde la occisión es un acto previsto e intentado. Esto quiere decir que los homicidios que se consideran son intencionados, y se espera del acto de occisión la muerte del otro.

El artículo 2 de la cuestión 64 de la *secunda secundae*, inquiriere sobre la licitud de matar a los pecadores. El argumento principal parte del expuesto en el artículo 1, pues hemos señalado que la subordinación natural juega un papel preponderante en el tema del homicidio. El Angélico afirma:

---

animales, lo cual no puede tener lugar sin matarlos” (*Inter alios autem usus maxime necessarius esse videtur ut animalia plantis utantur in cibum, et homines animalibus, quod sine mortificatione eorum fieri non potest.*). II-II q. 64, a. 1, co.

<sup>130</sup> John Bowling, comentando a Jean Porter parece reducir la subordinación de lo perfecto a lo imperfecto a la tendencia natural del respeto a la vida, pero en nuestra opinión es una interpretación incompleta, o al menos no toma en cuenta el primer artículo de la cuestión que nos ocupa. Cf. BOWLING, John, *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*. P. 111.

*Como se ha dicho, es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural para el uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto. Y toda parte existe naturalmente para el todo. Por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede corromper a los demás, es amputado laudable y saludable. Cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, se le quita la vida laudable y saludablemente para la conservación del bien común; pues, como se dice en 1 Cor 5,6, 'un poco de levadura corrompe a toda la masa'<sup>131</sup>.*

El argumento que Tomás hace puede verse en la siguiente concatenación de proposiciones:

---

<sup>131</sup> *Sicut dictum est, licitum est occidere animalia bruta inquantum ordinantur naturaliter ad hominum usum, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Omnis autem pars ordinatur ad totum ut imperfectum ad perfectum. Et ideo omnis pars naturaliter est propter totum. Et propter hoc videmus quod si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V. II-II q. 64, a. 2, co.*

1. Es lícito que el hombre disponga de la vida de los animales brutos.
2. Esto es así porque lo imperfecto se ordena a lo perfecto.
3. Por tanto, es lícito que lo perfecto dé muerte a aquello que se le subordina.
4. Por otra parte, así como lo imperfecto se ordena a lo perfecto, la parte se ordena al todo.
5. Y esto es así porque la parte existe por causa del todo.
6. Por lo tanto, es conveniente amputar un miembro cuando la mala salud de éste pone en riesgo la vida del cuerpo entero.
7. Cada individuo es a la comunidad, lo que los miembros son al cuerpo.
8. Por lo tanto, si la vida de un individuo pone en peligro a la comunidad entera, puede disponerse de su vida (por ejemplo, ejecutándole)<sup>132</sup>.

Una vez que ha sentado que es no es ilícita la muerte del pecador *simpliciter*, Tomás examinará dos casos donde no es lícito matarle. Como hemos visto, no se tratará de un acto malo por el objeto mismo del acto, sino por alguna circunstancia, que en este caso se tratará de quién comete el homicidio<sup>133</sup>.

---

<sup>132</sup> En la respuesta la primera objeción (que señala el peligro de matar a un pecador, fray Tomás concluye que cuando la muerte de los malos da seguridad y protección, puede lícitamente quitárseles la vida (*Quando vero ex occisione malorum non imminet periculum bonis, sed magis tutela et salus, tunc licite possunt mali occidi.*) II-II q. 64, a. 2, ad. 1.

<sup>133</sup> Para Alonso, “los artículos tercero y cuarto [de la II-II, q. 64] son una aclaración del segundo, en el tercero prueba que no es lícito a una persona privada matar a un criminal. Lo mismo prueba en el cuarto respecto de los eclesiásticos...” Cf. ALONSO, Vicente. *Explicación del derecho de defensa según Tomás de Aquino*. Pp. 215 - 216.

El artículo tercero de la cuestión 64 de la *secunda secundae* está dedicado a dilucidar si es lícito a una persona privada matar a un pecador (*utrum hoc liceat privatae personae, vel solum publicae*). Como el argumento central para la licitud del homicidio del pecador está en el orden del bien común, Tomás mostrará que estos homicidios sólo serán justos si quien los comete es quien está a cargo de velar por el bien común de la sociedad:

*Y por lo tanto sólo corresponde a quien está confiado el cuidado de conservarla [la salud de la comunidad], como al médico le correspondería cortar el miembro podrido cuando le fuera encargada la salud de todo el cuerpo. Pero el cuidado el bien común está encomendado a los príncipes, quienes tienen pública autoridad. Y por esto solamente a ellos es lícito matar a los malhechores, y no [les es lícito] a las personas privadas<sup>134</sup>.*

Esta conclusión es fundamental también para la comprensión del acto de doble efecto, y en la respuesta que Tomás da en el artículo correspondiente, volverá sobre el tema. Esto también corrobora que la distinción que Tomás hace de los artículos segundo al

---

<sup>134</sup> *Et ideo ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis. II-II q. 64, a. 3, co.*

octavo de la cuestión sesenta y cuatro, no la hace respecto de la materia del acto (si a quien se da muerte es al inocente o al pecador)<sup>135</sup>.

El artículo cuarto de la cuestión 64 de la *secunda secundae* trata sobre la licitud de los clérigos para matar al pecador (*utrum hoc liceat clerico*). El argumento es una ligera variante del artículo anterior, con la diferencia de que, aunque ciertamente al clérigo le compete cierto aspecto del bien común, no tiene potestad para matar pecadores, pues el bien que le compete es el espiritual<sup>136</sup>.

En el quinto artículo de la cuestión 64 de la *secunda secundae*, Tomás discute sobre la licitud del suicidio. Y propone tres razones por las que éste resulta ilícito:

*Primero, naturalmente cada ser se ama a sí mismo, y a esto pertenece el que todo ser se conserve naturalmente en la existencia y resista, cuanto pueda, a lo que podría destruirle. Por tal motivo, el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo; de ahí que el suicidarse sea siempre pecado mortal por ir contra la ley natural y contra la caridad.*

---

<sup>135</sup> Sin duda la ubicación histórica de la *Summa* es relevante para comprender este pasaje. Pero más allá del rango, no parece ser la autoridad del príncipe lo que le permitiría ejecutar a un pecador, sino el bien común. La censura para que cada quien se haga justicia podría estar relacionado no sólo con el orden social, sino con el uso de la prudencia.

<sup>136</sup> II-II q. 64, a. 4, ad. 2.

*Segunda, porque cada parte, en cuanto tal, pertenece al todo; y un hombre cualquiera es parte de la comunidad, y, por tanto, todo lo que él es pertenece a la sociedad. Por eso el que se suicida hace injuria a la comunidad, como se pone de manifiesto por el Filósofo en V Ethic.*

*Tercera, porque la vida es un don divino dado al hombre y sujeto a su divina potestad, que da la muerte y la vida. Y, por tanto, el que se priva a sí mismo de la vida peca contra Dios, como el que mata a un siervo ajeno peca contra el señor de quien es siervo; o como peca el que se arroga la facultad de juzgar una cosa que no le está encomendada, pues sólo a Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, según el texto de Dt 32,39:*

*‘Yo quitaré la vida y yo haré vivir’<sup>137</sup>.*

Tomás considera tres razones en contra de la licitud del suicidio. Primero, considera como inclinación natural la conservación en el ser. Pero a continuación añade que el suicidio también atenta contra la caridad (*et contra caritatem*). Lo primero lo reiterará en el artículo séptimo, pero sobre lo segundo no menciona nada. Esto es controvertido.

---

<sup>137</sup> *Primo quidem, quia naturaliter quaelibet res seipsam amat, et ad hoc pertinet quod quaelibet res naturaliter conservat se in esse et corrumpentibus resistit quantum potest. Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis. Unde in hoc quod seipsum interficit, iniuriam communitati facit, ut patet per philosophum, in V Ethic. Tertio, quia vita est quoddam donum divinitus homini attributum, et eius potestati subiectum qui occidit et vivere facit. Et ideo qui seipsum vita privat in Deum peccat, sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa. Ad solum enim Deum pertinet iudicium mortis et vitae, secundum illud Deut. XXXII, ego occidam, et vivere faciam. II-II q. 64, a. 5, co.*

La segunda razón por la que el suicidio es ilícito va en la línea de la ordenación de la parte al todo. Como un ser humano es parte de la comunidad, está ordenado a ella; de manera que cuando se priva de su vida no sólo atenta contra él, sino contra la comunidad entera<sup>138</sup>. En este momento queda de relieve la dimensión social de la persona<sup>139</sup>. Este punto también podría resultar controvertido si lo trasladamos a la occisión en defensa propia.

La tercera razón estima la vida como un don de Dios. Lo que nos interesa remarcar ahora es la analogía que propone: *...sicut qui alienum servum interficit peccat in dominum cuius est servus; et sicut peccat ille qui usurpat sibi iudicium de re sibi non commissa*. Quien mata al siervo de otro peca no sólo contra el siervo, sino contra aquel que es su dueño. ¿Pero esto es aplicable en el acto de doble efecto? Lo veremos más adelante.

Finalmente, de este artículo nos interesa un razonamiento que el santo de Aquino ofrece cuando soluciona la tercera objeción: *Similiter etiam nulli licet seipsum occidere ob timorem ne consentiat in peccatum. Quia non sunt facienda mala ut veniant bona,*

---

<sup>138</sup> En esto Tomás sigue al Estagirita. Cf. *Eth. Nic.* 1138a 8-14.

<sup>139</sup> Porter señala que la antropología de Tomás no puede entenderse sino en su dimensión social, familiar y comunitaria. Cf. PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. 1990. P. 176.

*vel ut vitentur mala, praesertim minora et minus certa*<sup>140</sup>. En estas líneas Tomás enuncia una regla que estará también presente en el acto de doble efecto: la prohibición de hacer un mal para que de él devenga un bien. En este caso concreto, el razonamiento de una persona tentada a pecar, sería que dándose muerte, se libraría de caer en el pecado. Tomás explica que la tentación de pecar puede ser mayor o menor. Si el pecado que se teme es menor, es aún menos permisible que si la tentación que se sufre es la de cometer un pecado grave (por ejemplo, gula o lujuria)<sup>141</sup>.

Veremos ahora el artículo sexto, en el que se inquiriere si es lícito matar a un inocente. Fray Tomás afirma que considerando a la persona en sí misma, no es lícito dar muerte a nadie (ni pecador ni inocente) por el respeto que debemos tener a la creación de Dios. Pero añade:

*Pero como se ha dicho, la occisión del pecador es lícita por comparación al bien común, que por el pecado se corrompe. La vida de los justos*

---

<sup>140</sup> De igual forma, no es lícito darse muerte a uno mismo por temor a consentir el pecado. No deben hacerse males para que sobrevengan bienes, o para que se eviten males, sobre todo menores y menos ciertos.

<sup>141</sup> Un análisis del razonamiento del doble efecto mostraría que el que una persona cometa suicidio para no caer en tentación tiene un acto en sí mismo malo. Pensar que el único modo de resistir al pecado es la renuncia a la libertad parece controvertido. Por otra parte, resulta contradictorio cometer un pecado con la intención de evitar otros pecados.

*conserva y promueve el bien común, pues son ellos la parte principal de la multitud. Y por esto de ningún modo es lícito matar al inocente*<sup>142</sup>.

Este razonamiento nos da un elemento más a favor de la defensa ante un injusto agresor. No sólo es natural tender a la conservación de nuestra propia vida, lo cual es ya un bien en sí mismo para nosotros; pero la autodefensa también representa un bien para la comunidad<sup>143</sup>. Esto implica no sólo el deber inmanente de conservar la vida, sino también la responsabilidad de hacerlo, dado que la existencia de los justos promueve el bien común<sup>144</sup>.

Hasta aquí los artículos donde el homicidio es previsto e intentado. El artículo séptimo trata de la occisión prevista pero no intentada, según vimos en el plan general de la cuestión 64. Después del séptimo hay un artículo más, en el que el homicidio no es

---

<sup>142</sup> *Sed sicut supra dictum est, occisio peccatoris fit licita per comparationem ad bonum commune, quod per peccatum corrumpitur. Vita autem iustorum est conservativa et promotiva boni communis, quia ipsi sunt principalior pars multitudinis. Et ideo nullo modo licet occidere innocentem.* II-II q. 64, a. 6, co.

<sup>143</sup> Porter sostiene que todo el tratado de la justicia de Tomás debe interpretarse con la interrelación entre el individuo y la sociedad, nunca separados. Cf. PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. 1990. Pp. 126 y ss.

<sup>144</sup> La constancia de Tomás en su consideración de la parte y el todo respecto del individuo y la comunidad se ve también cuando afirma que el que mata al inocente “peca porque perjudica a quien debe amar primero, y por tanto obra más contra la caridad... y porque priva a la comunidad de mayor bien” (*quia nocet ei quem plus debet diligere, et ita magis contra caritatem agit... quia privat communitatem maiori bono*). II-II q. 64, a. 6, ad. 2.

previsto ni intentado. Lo veremos, para distinguir ese acto de dar muerte del homicidio en defensa propia.

El artículo 8 de la cuestión 64 inquiriere si aquel que mata por casualidad a un hombre es reo de homicidio (*quod aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum*). El Angélico, siguiendo a Aristóteles<sup>145</sup>, afirma que la casualidad es una causa que obra fuera de la intención (*casus est causa agens praeter intentionem*). Y continúa:

*Y por eso las cosas que son por casualidad no son, en absoluto, ni intencionales ni voluntarias. Y como todo pecado es voluntario, según San Agustín, en consecuencia las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados*<sup>146</sup>.

Y a continuación matiza estos casos donde la occisión es fortuita, según lo había ya aclarado al considerar si ignorancia causa involuntario<sup>147</sup>. Si alguien comete un homicidio casual pero hay imprudencia, sí hay reato de pena. Por ejemplo, quien lanza

---

<sup>145</sup> Phys. II, 6. Bk 197b 17-20. Así, es evidente que en las cosas que en sentido absoluto llegan a ser para algo, cuando les sobreviene no es aquello para lo cual han llegado a ser, y tienen una causa externa, decimos entonces que les sobreviene por casualidad.

<sup>146</sup> *Et ideo ea quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta neque voluntaria. Et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, consequens est quod casualia, in quantum huiusmodi, non sunt peccata.* II-II q. 64, a. 8, co.

<sup>147</sup> Sorprendentemente, Tomás no hace referencia a los pasajes que él mismo había escrito, ni utiliza el *supradictis patet*.

una flecha para probar un arco pero no se fija a dónde apunta<sup>148</sup>. Tomás también señala que si sobreviene un homicidio cuando el agente hacía algo ilícito, sería culpable.

### **C) Antecedentes al argumento que muestra la licitud del homicidio en defensa propia.**

Antes de plantearse la licitud del homicidio en defensa propia en la cuestión 64 de la *secunda secundae*, Tomás había ya hecho algunas consideraciones análogas, directas e indirectas. Estas consideraciones pueden verse de dos maneras: primero, tratando el tema directamente, aunque en un marco diferente al tratado de la justicia. En segundo lugar, utilizando argumentos análogos para referirse a otro tipo de actos, distintos al homicidio.

Considero relevante detenernos un momento para analizar ambos antecedentes, con el fin de tener una comprensión más apegada al pensamiento del Aquinate. Cabe recordar lo consistente de su pensamiento, lo que nos permitirá trasladar algunos de los elementos que veremos a continuación, a la argumentación central de esta tesis.

---

<sup>148</sup> Cf. I-II q. 6, a. 8. *Vide supra*. P. 37.

Hay dos antecedentes claros en dos obras diferentes. En primer lugar, veremos un breve pasaje del Comentario a las Sentencias. Posteriormente veremos un argumento presente en la Suma, en la *secunda secundae*, pero que nos llevará también a la *prima secundae*. Ambos antecedentes no son sólo operísticos, sino temporales.

### **a) Si el homicidio en defensa propia causa irregularidad.**

En el *Comentario al Libro de las Sentencias*, fray Tomás comenta acerca de la posibilidad irregularidad en que cae el clérigo que comete un homicidio, o si la occisión fuera causa para impedirle entrar en las sagradas órdenes<sup>149</sup>. Y ofrece tres argumentos, de los que nos interesa el tercero<sup>150</sup>. En él, se dice:

---

<sup>149</sup> El Derecho Canónico establece en el Libro IV, artículo 3: “Quedan excluidos de la recepción de las órdenes quienes estén afectados por algún impedimento, tanto perpetuo, que recibe el nombre de irregularidad, como simple.” La irregularidad no tiene carácter de pena, ni se establecen para castigar una culpa, sino en atención a la reverencia debida a los sagrados ministerios. Afectan la licitud, no la validez de la ordenación.

Establece además: “Son irregulares para recibir órdenes... quien haya cometido homicidio voluntario (*voluntarium homicidium perpetraverit*) o procurado el aborto habiéndose verificado éste, así como todos aquellos que hubieran cooperado positivamente. *Código de Derecho Canónico*. Libro IV, artículo 3. Biblioteca de Autores Cristianos. Decimosexta edición. Madrid. 1999.

<sup>150</sup> El primer argumento apela al origen histórico de las órdenes desde los Levitas, quienes “consagraron sus manos al derramamiento de la sangre de sus hermanos” (*Levitae consecrarverunt manus suas in sanguinnis effusioone fratrum sourum, ut patet Exod. 32*). *Sent. Lib. IV*, d. 25, q. 2, a. 2, qa. 2, arg. 1. El segundo argumento indica que el homicidio puede ser un acto virtuoso, por ejemplo cuando el juez sentencia a muerte al malhechor (*...aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a iudice; et peccaret habens officium, si non effunderet*). *Sent. Lib. IV*, d. 25, q. 2, a. 2, qa. 2, arg. 2.

*Además, no se debe la pena sino a la culpa. Pero a veces alguien comete homicidio sin culpa, como cuando se defiende o por casualidad. Por lo tanto, no debe incurrir en pena de irregularidad*<sup>151</sup>.

En este pasaje Tomás da por supuesta cierta licitud del homicidio en defensa propia, aunque no ofrece argumento alguno para explicarla. Este pasaje, junto con el artículo séptimo de la cuestión 64 de la *secunda secundae*, son los únicos dos textos donde el Aquinate escribió sobre el homicidio en defensa propia.

**b) Argumentos para mostrar que la especie moral está en lo que se intenta *per se*, y no *per accidens*.**

El primer artículo de la cuestión 72 está dirigido a responder si los pecados se distinguen especialmente por sus objetos (*utrum peccata distinguantur specie secundum obiecta*). Tomás responde que en el pecado concurren el acto voluntario y el desorden del mismo, al apartarse la voluntad de la ley divina. Y entonces dice:

---

<sup>151</sup> *Praeterea, poena non deebet nisi culpa. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.* Sent. Lib. IV, d. 25, q. 2, a. 2, qa. 2, arg. 3.

*Es manifiesto que cada cosa logra su especie según aquello que es por sí, no por aquello que le es accidental. Pues lo que es accidental está fuera de la razón de la especie*<sup>152</sup>.

Y por ello concluirá que los pecados se distinguen por lo voluntario, y no por el desorden. Lo relevante de este pasaje es cómo en un acto donde concurre lo esencial y lo accidental, es lo esencial lo que define la especie del acto.

Un argumento similar había sido ya propuesto en el artículo 5 de la cuestión 18 de la misma *prima secundae*. Cuando fray Tomás se cuestiona si alguna acción humana es buena o mala según su especie (*utrum actus morales differant specie secundum bonum et malum*). Ya en el artículo 2 de la misma cuestión, se había concluido que cada acto recibe la especie de su objeto (*omnis actus speciem habet ex suo obiecto*<sup>153</sup>). Y al hablar de la diferencia de objetos que produce diferencia de especies, sentencia: *nihil quod est per accidens, constituit speciem, sed solum quod est per se*<sup>154</sup>. Nada que sea por accidente constituye la especie sino lo que es esencial.

---

<sup>152</sup> *Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei.* I-II q. 72, a. 1, co.

<sup>153</sup> I-II q. 18, a. 2, co.

<sup>154</sup> I-II q. 18, a. 5, co.

También, cuando Tomás se pregunta si un evento subsiguiente añade bondad o maldad a un acto, se utiliza el mismo razonamiento:

*Si el acontecimiento subsiguiente no es premeditado, entonces hay que distinguir. Porque si se sigue de por sí o en la mayoría de los casos, ese acontecimiento aumenta la bondad o malicia del acto, pues es claro que es mejor por su género el acto del que pueden seguirse muchos bienes, y peor aquel del que derivan naturalmente muchos males. Pero si el acontecimiento subsiguiente es accidental y excepcional, entonces no incrementa la bondad o la malicia del acto, pues no se juzga una cosa por lo que es por accidente, sino por lo que es de por sí<sup>155</sup>.*

Plasmamos aquí tres ejemplos que muestran la irrelevancia de lo que es *per accidens* para determinar la especie de los actos humanos. Esta misma argumentación se aplicará en el argumento para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia, como veremos más adelante.

---

<sup>155</sup> *Si autem eventus sequens non sit praecogitatus, tunc distinguendum est. Quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus, manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi; et peiorem, ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actus, non enim datur iudicium de re aliqua secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se. I-II q. 20, a. 5, co.*

### c) Escándalo activo.

En el Tratado de la Caridad, el Doctor Angélico estudia los vicios opuestos a la beneficencia, y entre ellos cuenta el escándalo: *...acontece en la vida espiritual que las palabras y acciones de otro inducen a la ruina espiritual en tanto que con su admonición, inducción o ejemplo arrastran al pecado. Esto es propiamente el escándalo*<sup>156</sup>. Distingue además entre escándalo activo y escándalo pasivo. El pasivo sucede a quien lo sufre; en cambio, el escándalo activo consiste en provocarlo, en ofrecer ocasión de caída.

El artículo 3 de la cuestión 43 está destinado a responder si el escándalo es pecado especial (*utrum scandalum est speciale peccatum*). Y dice:

*El escándalo activo puede entenderse de dos maneras, en sí mismo y accidentalmente. Accidentalmente, cuando está fuera de la intención del agente (praeter intentionem agentis), como con su acción o con su palabra desordenada no intenta ofrecer ocasión de caída a otro, sino solamente*

---

<sup>156</sup> *Et similiter in processu viae spiritualis contingit aliquem disponi ad ruinam spiritualem per dictum vel factum alterius, inquantum scilicet aliquis sua admonitione vel inductione aut exemplo alterum trahit ad peccandum. Et hoc proprie dicitur scandalum. II-II q. 43, a. 1, co.*

*satisfacer su voluntad. En este caso el escándalo activo no es pecado especial, pues lo accidental no constituye la especie*<sup>157</sup>.

Qué constituye un pecado especial es irrelevante para nuestro discurso. Lo que nos compete es que Tomás muestra en su análisis cómo un acto puede considerarse de dos maneras, una de las cuales es por sí, y la otra por accidente. En este caso, utiliza la expresión *praeter intentionem* para señalar que al cometer un pecado, la satisfacción de la voluntad está en la intención del agente, mientras que ofrecer ocasión de caída a otro está fuera de la intención. Y al final, vuelve a mencionar que lo accidental no constituye la especie. Podemos completar el argumento propuesto por nuestro autor con la distinción que hizo respecto de los actos según su previsión e intención<sup>158</sup>. Ya antes había considerado que un fornicario podría pisotear un prado en su presuroso paso para ir satisfacer su voluntad, pero que ese acto era previsto pero no intentado. En este ejemplo, la intención es fornicar y no dañar un jardín. Ambos ejemplos parecen equiparables, aunque en el caso del escándalo Tomás omite mencionar si quien comete el escándalo pasivo lo prevee. En ambos casos, sean previstos o no, es accidental lo que viene con el acto.

---

<sup>157</sup> *Scandalum autem activum potest accipi dupliciter, per se scilicet, et per accidens. Per accidens quidem, quando est praeter intentionem agentis, ut puta cum aliquis suo facto vel verbo inordinato non intendit alteri dare occasionem ruinae, sed solum suae satisfacere voluntati. Et sic etiam scandalum activum non est peccatum speciale, quia quod est per accidens non constituit speciem.* II-II q. 43, a. 3, co.

<sup>158</sup> Previsto e intentado, previsto pero no intentado, o ni previsto ni intentado. *Vide Supra*. P. 78.

Es muy relevante la distinción que aquí hace Tomás, pues en el análisis del acto de doble efecto, prácticamente trasladará esta argumentación.

**D) Argumento para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia en II-II, q. 64 a. 7.**

La respuesta que Tomás ofrece para justificar la licitud del homicidio en defensa propia es el *locus* clásico del principio de doble efecto. Aunque decenas de comentaristas suelen dar por válida esa afirmación, en pocos artículos (en incluso libros dedicados al tema) se hace referencia a la respuesta completa del artículo 7 de la cuestión 64, ni mucho menos a las objeciones ni respuestas escritas por Aquino<sup>159</sup>. Es decir, aunque citan la fuente (casi por tradición), no suelen prestar atención al artículo completo. Ni siquiera a la respuesta completa<sup>160</sup>.

---

<sup>159</sup> Es imposible citar todos los artículos donde no se refiere el texto original o al menos completo. Es comprensible que autores como Anscombe, Foot, o Knauer, quienes intentaron hacer una reinterpretación del razonamiento de doble efecto, se alejen intencionalmente de la fuente tomista. Sin embargo, es sorprendente que autores como Finnis, Woodward, Berkman o Kenny lo dejen de lado.

<sup>160</sup> Aunque Christopher Kaczor mencione que resulta conveniente citar el texto completo del que se origina el la discusión del doble efecto (y, según él, también el proporcionalismo), él mismo sólo cita el *respondeo* del artículo que nos ocupa, sin hacer alusión alguna a la respuesta a las objeciones. Cf. KACZOR, Christopher. *Proportionalism: For and against*. Marquette University Press. 2000. P. 22.

Algunos comentaristas estiman este artículo como una de las aportaciones más importantes de la ética tomista. Tim Renick, por ejemplo, considera el razonamiento expuesto en el artículo séptimo de la cuestión sesenta y cuatro como “la contribución de Aquino a nuestro léxico moral más importante y temida<sup>161</sup>.”

El análisis de este artículo es fundamental para esta investigación. El objetivo será no sólo desentrañar el razonamiento por el que se califica de lícito el homicidio en defensa propia; será también intentar determinar si dicho razonamiento puede proyectarse a manera de principio o regla. En ese caso, veríamos en la II-II, q. 64 a. 7 la primera aplicación explícita e histórica del principio de doble efecto, y a Tomás de Aquino como su primer promotor.

### **a) Solución**

Cuando se pregunta si es lícito a alguien matar a un hombre en defensa de sí mismo (*utrum liceat alicui occidere hominem seipsum defendendo*) la respuesta de Tomás es:

---

<sup>161</sup> Refiriéndose a la teoría tomista de la guerra justa, Renick afirma: “*This brings us to one of Aquinas’s most important (and deaded) contribution to our modern moral lexicon –the principle of double effect. Double effect is a moral concept that has found its way into our contemporary civil and criminal legal codes, has emerged as a cornerstone of medical ethics, and has become a sticking point in the modern abortion debate.*” RENICK, Timothy. *The secularization of the principle of double effect in just war tradition*. The Thomist, 58. Pp. 101 - 102.

*Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae. Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in*

*ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur*<sup>162</sup>.

Ofrezco mi traducción:

*Nada impide que haya dos efectos de un solo acto, de los cuales uno sólo sea intencionado (in intentione) mientras que el otro esté fuera de la intención (praeter intentionem). Pero los actos morales reciben su especie de lo que se intenta (id quod intenditur) y no de lo que está fuera de la intención, que es accidental (quod est praeter intentionem, cum sit per accidens), como consta por lo antes dicho*<sup>163</sup>. *Del acto de quien se defiende*

---

<sup>162</sup> II-II q. 64, a. 7, co.

<sup>163</sup> Hay al menos cuatro lugares donde Tomás ha establecido lo que ahora afirma. Uno de los más claros está en II -II q.43, a.3, hablando sobre el escándalo activo y pasivo, y que hemos revisado. *Vide supra*. P. 95. Veremos otros:

En I-II q. 1, a. 3, afirmó que “cada cosa se constituye en su especie según el acto y no según la potencia” (*unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam*). Pero también dice que “es posible que el mismo acto, que es uno según la especie de la naturaleza, se ordene a diversos fines de la voluntad, como el matar a un hombre, que es un solo acto según la especie natural, puede ordenarse al mantenimiento de la justicia y a la satisfacción de la ira. Por eso habrá diversos actos según la especie moral, porque en un caso será acto de virtud, y en el otro, acto de vicio. Pero un movimiento no se especifica por lo que es término accidental, sino por el término esencial” (*Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturae, ordinetur ad diversos fines voluntatis, sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturae, potest ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiae, et ad satisfaciendum irae. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se*). I-II q. 1, a. 3, ad. 3.

Tomás también ha dicho en I-II q. 18, a. 6, que “la especie de un acto humano se considera formalmente según el fin, y materialmente según el objeto del acto exterior” (*actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum obiectum exterioris actus*).

*a sí mismo pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, como conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia cuanto pueda. Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede volverse ilícito si no es proporcionado al fin (si non sit proportionatus fini). Por eso es ilícito si uno, para defender su propia vida, usa más violencia que la conveniente. Pero si moderadamente repele la agresión, será lícita la defensa; pues, con arreglo al derecho<sup>164</sup>, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, con moderada defensa inculpable. Tampoco es necesario para la salvación que se renuncie al acto de defensa moderada para evitar la occisión de otro, pues el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena. Pero como no es lícito matar a un hombre sino por autoridad pública a causa del bien común, como consta por lo antes dicho<sup>165</sup>, es ilícito intentar matar a otro para defenderse a sí mismo (illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat), a excepción de aquel que tenga*

---

Finalmente, en I-II q.72, a.1, el Aquinate reitera que “es manifiesto que cada cosa se hace de su especie por aquello que le es por sí, y no por aquello que le es accidental; lo que es accidental está fuera de la razón de la especie” (*Manifestum est autem quod unumquodque, consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quae sunt per accidens, sunt extra rationem speciei*).

<sup>164</sup> Cf. *Decretal. Gregor. IX* 5 tit.12 c.18: *Significati* (RF II 801).

<sup>165</sup> II-II q. 64, a. 3.

*autoridad pública, quien al intentar matar a otro en defensa propia, dirige esto a un bien público. Esto es patente en el soldado que pelea contra los enemigos, y en el ministro del juez que combate contra los ladrones. Aunque también éstos pecan si son movidos por alguna pasión particular (privata libidine).*

Conviene recordar que estamos ubicados en el tratado de la justicia, y que en este punto del tratado se establecen los vicios contra la virtud de la justicia. En concreto, los casos en los que se daña injustamente al prójimo, siendo el mayor daño la privación de la vida.

Según vimos, en este artículo el homicidio del que se habla no es simplemente la muerte de un pecador, aunque ciertamente es la occisión de un injusto atacante la que sucede. El énfasis parece ser más bien el homicidio como previsto pero no intentado (*praevisum sed non intentum*).

Tomás de Aquino es tajante al decir que no todo homicidio en defensa propia es ilícito, y hace una descripción del caso donde la defensa es lícita y ofrece argumentos para sustentarlo. Muestra, de igual modo, casos o circunstancias que hacen ilícita esta defensa.

¿Estamos frente a una aplicación de lo que siglos después se denominará principio de doble efecto? ¿O es sólo una argumentación con algunos rasgos comunes al principio aducido? Si lo primero es cierto, ¿podríamos considerar que el pensamiento tomista abrazaría las aplicaciones del principio de doble efecto en otras áreas, como la medicina o la guerra? La pregunta resulta crucial para los objetivos de esta investigación, en la que ponemos en duda la traslación del razonamiento de II-II q. 64, a. 7, a cualquier otro evento moral.

Estas preguntas sólo podrán ser respondidas comparando el argumento propuesto por Tomás recién visto, con la enunciación moderna del principio de doble efecto. Sin embargo, será necesario primero desglosar el argumento, y hacer explícitos los corolarios y conclusiones alternas que en él se encuentran. Posteriormente, haremos lo propio con el moderno principio de doble efecto para después poder compararlos y ver sus similitudes o diferencias.

### **b) En cambio.**

Antes de analizar los momentos del argumento presentado en la respuesta a la pregunta si es lícito cometer homicidio en defensa propia, revisaremos las ideas expresadas en el resto del artículo. Este análisis suele omitirse por parte de los filósofos que consideran

que Tomás es el padre del principio de doble efecto. Sin embargo, es relevante pues el argumento propuesto para defender la licitud del homicidio en defensa propia no aclara cómo un pensador cristiano puede justificar un acto que atenta directamente contra un mandamiento de Dios.

En efecto, es interesante notar que el *sed contra* propuesto por el Gran Sintetizador, es Ex. 22: “*si effringens fur domum sive suffodiens fuerit inventus, et, accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis*”<sup>166</sup>, y no Ex. 20, 13 o Dt. 5, 17<sup>167</sup>; o incluso Mt. 5, 21<sup>168</sup>. Más adelante veremos por qué razón Tomás de Aquino separa al homicidio en defensa propia del homicidio *simpliciter*. Por ahora podemos adelantar que respuesta tiene que ir en la línea que el acto no es homicidio, sino defensa, y la ocasión es *per accidens*.

### **c) Objeciones y sus soluciones correspondientes.**

---

<sup>166</sup> Si fuera hallado un ladrón forzando una casa, y al ser herido muriera, quien le hirió no será reo de sangre.

<sup>167</sup> No mates.

<sup>168</sup> Ustedes han oído que a sus antepasados se les dijo: ‘No mates, pues el que mata será condenado’. Pero yo les digo que cualquiera que se enoje con su hermano será condenado. Al que insulte a su hermano lo juzgará la Junta Suprema; y el que injurie gravemente a su hermano se hará merecedor del fuego del Infierno.

Las dos primeras objeciones que se proponen vienen del pensamiento de San Agustín. En primer lugar, derivado de su carta a Publícola<sup>169</sup>, se plantea que el homicidio se consentirá cuando se actué según la legítima potestad (*legitima potestate*) conferida por la autoridad, y no por sí mismo (*non pro se hoc faciat*). Ante esto, Aquino responde que la interpretación al pasaje de Agustín debe entenderse como un caso en el que lo que se intenta es la occisión. En realidad, podríamos pensar que la última parte de la respuesta de Tomás está dirigida a responder esta objeción<sup>170</sup>.

La segunda objeción incide nuevamente en la contradicción de ver como lícito el homicidio:

*Además dice en I De libero arbitrio ‘¿Cómo ante la divina providencia están libres de pecado quienes por estas cosas, que deben ser despreciadas, han vertido sangre humana?’; y dice que deben ser despreciadas aquellas cosas que los hombres pueden perder contra su voluntad, como consta por lo dicho. Y una de ellas es la vida corporal.*

---

<sup>169</sup> *Dicit enim Augustinus, ad Publicolam, de occidendis hominibus ne ab eis quisquam occidatur, non mihi placet consilium, nisi forte sit miles, aut publica functione teneatur, ut non pro se hoc faciat sed pro aliis, accepta legitima potestate, si eius congruat personae. Epist. Ad Publicolam. 47, causa 23, q. 5, De occidiendis hominibus.*

<sup>170</sup> “Mas ya que no es lícito matar al hombre sino por autoridad pública por el bien común... es ilícito intentar matar a otro para defenderse a sí mismo a menos que tenga autoridad pública y al intentar matar a otro en defensa propia, lo refiera al bien público.”

*Luego, por conservar la vida corporal, a nadie es lícito cometer homicidio*<sup>171</sup>.

Esta objeción pregunta cómo es posible que no se cometa un pecado al derramar sangre humana por conservar algo despreciable. La respuesta de Tomás es sucinta:

*En este caso también se entiende el pasaje citado (De lib. arb.). De ahí que señale 'por estas cosas' (pro his rebus), con lo que designa la intención*<sup>172</sup>.

La solución a esta objeción parece referirse a la solución de la objeción anterior, en la que se coincidía en la ilicitud de intentar la muerte de otro. Sin embargo, parecería que Tomás no responde satisfactoriamente la objeción.

*Pro his rebus* se refiere a las cosas conservables, como la vida, no a las que se intentan, como el homicidio. Si por *pro his rebus* se refiriera al homicidio, entonces la pregunta que plantea el Africano no tiene mucho sentido pues preguntaría cómo podría estar

---

<sup>171</sup> *Praeterea, in I de Lib. Arb dicitur, quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt? Eas autem res dicit esse contemnendas quas homines inviti amittere possunt, ut ex praemissis patet. Horum autem est vita corporalis. Ergo pro conservanda vita corporali nulli licitum est hominem occidere. II-II q. 64, a. 7, arg. 2.*

<sup>172</sup> *In quo etiam casu intelligitur auctoritas inducta ex libro de libero arbitrio. Unde signanter dicitur, pro his rebus, in quo designatur intentio. Et per hoc patet responsio ad secundum. II-II q. 64, a. 7, ad. 2.*

libre de pecado quien por matar, lo que es despreciable, vierte sangre humana. Sin embargo, un sentido más sensato sería preguntar: ¿si las cosas que se pueden perder contra nuestra voluntad (por ejemplo, la vida) son despreciables, por qué al matar a otro para conservar alguna de éstas no se comete pecado? Esta objeción está presente en la discusión contemporánea del acto de doble efecto, y es sobre todo esgrimida contra la teología moral cristiana<sup>173</sup>.

---

<sup>173</sup> Al respecto, escribe Ugorji:

“En su discusión sobre el aborto Bernard Häring relata un incidente referido por un ginecólogo que removió un tumor uterino benigno de una mujer con cuatro meses de embarazo. En la matriz el doctor encontró muchas venas varicosas delgadas y frágiles que sangraban profusamente, y cuyo sangrado se agravó con la sutura. Dos medios para prevenir la muerte de la mujer estaban disponibles. El primero consistía en remover el útero hemorrágico junto con el feto que lo habitaba. La segunda opción consistía simplemente en remover el feto del útero, con lo que el sangrado se detendría por la contracción del útero. La muerte del feto resultaría en ambos casos. Sabiendo que el feto no se salvaría de ningún modo y creyendo que era deseable la conservación de la fertilidad de la mujer, el ginecólogo eligió el segundo método. Un teólogo moral católico le dijo después que la alternativa que había escogido era objetivamente mala. Según el ginecólogo ‘me habrían permitido remover el útero sangrante con el feto mismo’ dijo ‘pero no me era permitido interrumpir el embarazo dejando la matriz intacta. Esto último era una terminación del embarazo inmoral, aunque hubiera sido con el propósito de salvar a la madre, mientras que la primera opción hubiera sido una intención indirecta y acto lícito de salvar la vida.’”

*(In his discussion on abortion Bernard Häring relates an incident recounted to him by a gynaecologist who removed a benign uterine tumour from a woman four months pregnant. On the womb the doctor encountered numerous very thin and fragile varicose veins which bled profusely, and whose bleeding was aggravated by suturing. Two means of preventing the woman's death are available. The first consists in removing the bleeding uterus along with the fetus inhabiting it. The second lies in simple removing the fetus from the uterus whereby the bleeding would be stopped by contraction of the uterus. Death of the fetus would result in either procedure. Cognizant of the fact that the fetus will not be saved in any event and believing that the preservation of the woman's fertility was desirable, the gynaecologist chose the latter procedure. He was later told by a catholic moral theologian that the alternative he chose was objectively wrong. According to the gynaecologist, 'I would have been allowed to remove the bleeding uterus with the fetus itself', he said 'but was not permitted to interrupt the pregnancy while leaving the womb intact. This later constituted an immoral termination of pregnancy, though done for the purpose of saving the mother, while the other would have been a lawful indirect intention and action to save life'.")* UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. 1985. Pp. 33-34.

A veces el ejemplo se ilustra también con un feto alojado en una trompa de Falopio, que al crecer reventará la trompa, provocando la muerte de la madre debido a la hemorragia. En ambos casos

La tercera objeción gira en torno a la irregularidad en que caen los clérigos al cometer homicidio, aún en defensa propia. No es relevante para nuestra investigación.

La cuarta objeción señala:

*Además, el homicidio es un pecado más grave que el simple fornicio o el adulterio. Pero a nadie es lícito cometer simple fornicación o adulterio o cualquier otro pecado mortal por la conservación de la vida propia, pues la vida espiritual debe ser preferida a la vida corporal. Por lo tanto, a nadie es lícito que en defensa propia mate a otro para conservar su propia vida<sup>174</sup>.*

Esta objeción señala que el adulterio o la fornicación son pecados menos graves que el homicidio. Sin embargo, no es lícito fornicar en defensa propia, por lo que tampoco debería serlo matar en defensa propia.

---

se extraña que lo lícito sea una intervención que quite la fertilidad de la madre, cuando hay una posibilidad médica de evitar esto, y contando que el feto morirá inevitablemente.

<sup>174</sup> *Praeterea, homicidium est gravius peccatum quam simplex fornicatio vel adulterium. Sed nulli licet committere simplicem fornicationem vel adulterium, vel quodcumque aliud peccatum mortale, pro conservatione propriae vitae, quia vita spiritualis praeferenda est corporali. Ergo nulli licet, defendendo seipsum, alium occidere ut propriam vitam conservet.* II-II q. 64, a. 7, arg. 4.

La respuesta de Tomás será que ni el adulterio ni la fornicación están ordenados a salvar la vida, como a veces puede serlo el homicidio<sup>175</sup>.

Esta respuesta será relevante porque Tomás pudo decir que, en el extraño caso en que se pudiera en un mismo acto tener el efecto del fornicio por un lado, y el de conservar la vida por otro, podría ser lícito intentar lo segundo y no lo primero. Es decir, podría aplicar el mismo razonamiento utilizado para el homicidio en defensa propia. Este caso en sí mismo, por otra parte, no es ilógico ni contradictorio. Sin embargo, no lo hizo, y eso podría indicar que Tomás no consideraba que hubiera su “fórmula” fuera aplicable a otros casos. En esto se distingue de otros teólogos, que se preguntaban si había pecado, por ejemplo, si de estudiar anatomía se siguiera no sólo la obtención de conocimiento, sino también el derramamiento de semen<sup>176</sup>.

Otra respuesta podría ser que Tomás sencillamente no concebía la posibilidad de que existiera algo como el fornicio en defensa propia<sup>177</sup>. Esto es posible. Sin embargo, no da ningún indicio de que lo considerara. En dado caso, hubiera podido añadir un

---

<sup>175</sup> *Actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.* II-II q. 64, a. 7, ad. 4.

<sup>176</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 53 – 54 y GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. Pp. 30 y ss.

<sup>177</sup> Foot propone algunos ejemplos donde se aplica el razonamiento de doble efecto donde este caso no parece tan absurdo. Y aunque no menciona específicamente participar en actividad sexual, ciertamente sus ejemplos donde una persona es forzada a realizar algo a cambio de que el malhechor no cumpla una amenaza, tendrían similitudes. Cf. FOOT, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford University Press. 2002. Pp. 24-25.

condicionante; por ejemplo: *Si hubiera un caso en el que de fornicar se siguiera la conservación de la vida...* Pero no hay tal indicio, lo que me hace pensar nuevamente que Tomás no estimaba que razonaba con un principio o argumento aplicable a otros casos.

Hay otro elemento digno de atención en esta respuesta. El santo de Aquino utiliza la fórmula por necesidad (*ex necessitate*) para hablar del acto del que se sigue la conservación de la vida. Pero en su respuesta no hace referencia a que de la defensa propia se siguiera la conservación de la vida *ex necessitate*. Esto implicaría que la defensa de la propia vida repeliendo la violencia con violencia tendría que ser en el marco de que se siguiera el efecto intentado con necesidad. Esto es problemático si se recuerda que no se puede intentar matar al injusto agresor. ¿Cómo compaginar el abstenerse de tener la intención de matar al agresor, con que de nuestra defensa se siga con necesidad la conservación de la vida?

Una solución sería que la conservación de nuestra vida *ex necessitate*, sea no en el plano material sino en el lógico. Esto llevaría a pensar que, como mencioné, Tomás no considerara como lógica una situación en la que del adulterio se siguiera con conservación de la vida. Pero esto debilitaría estimar que Tomás no consideraba su argumento como trasladable a otras instancias.

De manera que para tener más bases para considerar que Tomás no pensaba que tenía delante un principio o regla aplicable a otros caso, sino que solamente concebía que su razonamiento era válido para el homicidio en defensa propia, hay que contar que la conservación de la vida debía seguir *ex necessitate* de la defensa. Pero, como hemos visto, esto hace problemático que no se intente la muerte del agresor, pues la defensa que haría el justo que es atacado, tendría que ser tan contundente que no hubiera duda de que ganaría el asalto.

Hay un elemento más por considerar en esta objeción y está en el argumento que sostiene por qué no es lícito cometer un pecado mortal para la conservación de la propia vida: *vita spiritualis praeferenda est corporali*. La vida espiritual es preferible a la vida corporal. Como el pecado mortal atenta contra la vida espiritual, no habría que cometerlo en función de una vida inferior, la corporal<sup>178</sup>. Encontramos aquí un elemento que se había presentado ya en la segunda objeción, la pregunta que San Agustín hace: *quomodo apud divinam providentiam a peccato liberi sunt qui pro his rebus quas contemni oportet, humana caede polluti sunt?*

---

<sup>178</sup> La vida espiritual a la que nos referimos es evidentemente considerada desde el punto de vista religioso. Sin embargo, podría considerarse otro tipo de vida, como la intelectual (diferente a la mera vida vegetal). Esto es considerado por Bowling: “*This conclusion asks us to relieve that we can respond with deadly force when threatened with death but not when threatened, say, with an unnecessary lobotomy. Life can not be sacrificed for life, but not for knowledge. If my attacker insists that my life is not in danger, only my ability to think and know, then by Porter’s lights it would seem that i cannot rerspond with force that might result in death, and this seems odd*”. BOWLIN, John. *Contingency and Fortune in Aquinas’s Ethics*. P. 112. Bowlin pregunta si es lícito usar una defensa que resulte en la muerte del agresor cuando no es la vida (vegetativa) la que está en peligro, sino la vida intelectual.

¿Por qué Tomás de Aquino no atacó esta parte del argumento en su respuesta? La razón parece ser que, puesto que el acto de defensa propia en el que se intenta la conservación de la vida propia es un acto lícito, y como aunque devenga la muerte del atacante no es esta intentada, y los actos toman su carácter moral de lo que está en la intención y no fuera de ella, ese acto no es pecado<sup>179</sup>.

Finalmente, mencionaremos la quinta objeción, donde citando un pasaje de la Carta a los Romanos, se cuestiona la validez de la defensa. Tomás responde que la defensa aducida es la que va acompañada del deseo de venganza, que ha dicho no debe estar presente para que la defensa propia sea lícita. Nos parece que esta objeción y solución constituyen un *hombre de paja*, pues en la objeción hace una cita incompleta, y en la solución muestra el resto de la cita, con lo que se aclara el problema.

### **E) Sobre el influjo causal en el efecto malo.**

Si nos preguntáramos por qué Tomás de Aquino dedicó un artículo a indagar si es lícito matar al prójimo en defensa propia, la respuesta tendría que reconocer que inicialmente no parece claro que el homicidio sea lícito. Cuando se aspira a una moral de absolutos

---

<sup>179</sup> Lo cierto es que Tomás tampoco insiste en que esta objeción se había resuelto ya en la solución de la cuestión. El reclamo que hace esta objeción parece válido, como he mencionado, y será analizado más adelante.

en la que haya actos que sean intrínsecamente malos, es de extrañarse que se avale una suerte de excepción. Si tengo un mandamiento que me prohíbe matar, si creo que matar es un acto malo por su objeto, es sorprendente que se proponga que haya algún caso donde ese absoluto no se aplique<sup>180</sup>.

Revisemos el influjo causal de un acto de defensa que tiene además como efecto la muerte del agresor. Pongamos por ejemplo que un ladrón armado, tras quitarme mis posesiones comienza caprichosamente a dispararme, o sigue blandiendo su navaja apuntando a órganos vitales. Por el lugar donde nos encontramos, no tengo la posibilidad de huir. Para evitar ser balaceado, o evitar que su afilada hoja me procure una incisión de muerte, lo enfrento estrellando su cabeza contra un muro. Supongamos que el ladrón muere producto de la colisión contra la pared. Ahora bien, es cierto que mi acto fue de defensa: defendía mi vida de ese injusto agresor. Pero materialmente no es menos cierto que maté al ladrón. Realicé un acto que provocó la muerte del ladrón. Al azotar su cabeza yo buscaba defender mi vida, que se encontraba en grave peligro, pero de ello resultó la muerte del bandido. Buscando no ser matado, maté. No se puede imputar directamente la muerte de esa persona a nadie sino a mí. Aunque indirectamente alguien podría decir que el pillo “se lo buscó”, lo cierto es que fueron mis manos las que tomaron su cabeza y propinaron el impacto mortal.

---

<sup>180</sup> Esto podría llevar a una cuesta resbalosa: si hay excepciones para matar, ¿por qué no habría de haberlas para mentir o para hurtar, por ejemplo?

Si mi defensa es la causa innegable de la muerte del injusto agresor, y matar es moralmente reprobable, ¿cómo podría hacerse lícito dicho acto? Esto tiene el agravante de la previsión de mi acto. Si, como hemos sugerido<sup>181</sup>, el homicidio en defensa propia es un acto donde el efecto negativo es previsto, entonces es más difícil de explicar cómo tal defensa es lícita. En efecto, no es lo mismo prever que de mi acto (azotar su cabeza contra un muro) seguirá la muerte del agresor, a no preverlo<sup>182</sup>. Podría pensarse que al ser no sólo previsible, sino previsto, fue un acto que elegí; es decir, podría imputárseme que elegí matar al ladrón.

Conviene, para despejar estos problemas, y para la comprensión del razonamiento que Tomás ofrece, detenernos un momento en la relación causal en la que converge la conservación de la propia vida junto con la muerte del agresor. Habrá que indagar cómo la defensa es causa de la muerte del injusto agresor, siendo este acontecimiento *praeter intentionem*<sup>183</sup>.

---

<sup>181</sup> *Vide supra*. P. 74 y ss.

<sup>182</sup> El ejemplo planteado, típico en la discusión del acto de doble efecto, parece no ser un acto voluntario “puro”, ni en el lenguaje tomista ni en el aristotélico. Podemos verlo en la explicación que da Quevedo, sobre el pensamiento del Estagirita: “*las acciones que el hombre realiza como fruto de una deliberación y según su intención, son voluntarias. Involuntarias son, en cambio, las acciones forzosas, y no voluntarias las que se realizan por accidente*”. QUEVEDO, Amalia. 1989. P. 423.

<sup>183</sup> Para Boyle el texto más importante y claro donde Tomás habla sobre lo *praeter intentionem* es precisamente el argumento para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia. Cf. BOYLE. *Toward understanding the principle of double effect*. En The doctrine of double effect: Philosophers debate a controversial moral principle. University of Notre Dame. Indiana, 2001. P. 12. En los fragmentos que

En el ejemplo antes propuesto, y siguiendo a Vicente Alonso, vemos que en el acto de homicidio en defensa propia hay dos órdenes, el orden físico y el orden de la voluntad<sup>184</sup>. El orden físico es patente por al acto externo del que deviene la muerte del agresor, mientras que el orden de la voluntad es un acto interno, lo que se tiene en la intención. El orden físico del acto es la convergencia material entre un acto que provoca la muerte del otro, y un acto que salva la propia vida. El orden de la voluntad es, por otra parte, lo que se intenta en un acto de dicha naturaleza, si se intenta conservar la vida, matar al otro, o ambas<sup>185</sup>.

---

veremos a continuación, también se muestra la relevancia de lo que está fuera de la intención del agente, y cómo es que ello es accidental.

<sup>184</sup> Alonso habla del orden físico o material con la locución latina *secundum speciem naturae*. El orden de la voluntad es *secundum speciem morum*. Cf. ALONSO, Vicente. *Explicación del derecho de defensa según Tomás de Aquino*. P. 220.

<sup>185</sup> En los actos libres el orden físico es importante por la concreción material del acto, pero el acto interno de la voluntad tiene preponderancia, como veremos a continuación. Es entendible, por otra parte, que a partir de un efecto material negativo, se intente impregnar de maldad el orden moral. En estos casos “por el fruto se conoce el árbol”; es decir, se considera que al tener un efecto malo, la voluntad estaba puesta en ello.

Renick ilustra una manera de ver los actos de doble efecto con un juego de billar donde con la bola blanca hay que meter la bola 1 en la buchaca de la izquierda, pero donde la bola 8 está pegada a la bola 1 y está al borde de la buchaca de la esquina. En este ejemplo, al golpear con la bola blanca la bola 1 para llevarla a la buchaca, necesariamente se golpeará también la bola 8 metiéndola en otra buchaca con seguridad. En el juego conocido como Bola 8, meter la bola 8 cuando no es su turno (como se ilustrar en el ejemplo) hace que el jugador pierda. Como puede verse, este ejemplo es mucho más pedestre que el del homicidio en defensa propia, mas ilustra cómo es que a veces se entiende el doble efecto sólo desde el orden físico.

El jugador de nuestra partida tiene que hacer un tiro; de otro modo, perdería. Su tiro está comprometido: puede meter la bola 1 y ganar, pero puede que con ese tiro meta también la bola 8, en cuyo caso perdería. Aquí viene lo importante: en una partida de billar no interesa la intención que tenga el jugador. Puede intentar meter la bola 1, pero si de hecho mete la bola 8, pierde. Si accidentalmente mete en la buchaca la bola 8, también pierde. En nuestro ejemplo, si el jugador tira y mete ambas bolas, la 1 y la 8, no puede pretender hacer su tiro lícito aduciendo que en su intención sólo estaba meter la

En el homicidio en defensa propia la muerte del agresor es accidental, ¿pero respecto de qué? La respuesta no puede ser sino que lo accidental debe coincidir en ambos órdenes, el físico y el intencional. Así, la muerte del agresor debe ser accidental al acto material defensivo (en nuestro ejemplo, el acto de golpear la cabeza del atacante es defensivo; la muerte del mismo, accidental a la defensa)<sup>186</sup>. Y en el orden la de intención debe suceder lo mismo, pues la intención debe ser la conservación de la propia vida, y no la muerte del otro.

Ahora bien, hay que analizar si verdaderamente la defensa es causa accidental de la muerte del agresor. Para ello, echaremos mano de una distinción propuesta por el Aquinate en sus *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*:

*Debe decirse que causa accidental (per accidens) se dice de alguna cosa de dos modos. De un modo, por parte de la causa, como la causa por sí (per se) de una casa es el constructor, quien además es músico; y así, el*

---

bola 1 y que, aunque meter la bola 8 era previsto, como está fuera de su intención, el tiro no le hace perder.

Sin embargo, el billar es un juego donde el orden moral no interviene en absoluto. Por ello también si accidentalmente se meten las bolas permitidas, cuentan también a favor del jugador. Es un error equiparar la vida moral, es decir, la dimensión libre de los actos, con un juego de billar en el que sólo lo material cuenta. Cf. RENICK, Timothy. *Aquinas*. Westminster John Knox Press, 2002. P. 101.

<sup>186</sup> Según Bowlin “by Aquinas’s lights, accidental consequences of this sort cannot work themselves into the substance of the action”. Cf. BOWLIN, John. *Contingency and fortune in Aquinas’s ethics*. P. 68.

*músico, que es causa por sí, se dice causa accidental de la casa. De otro modo, por parte del efecto, como si se dijera que el constructor es causa de la casa por sí; mas la causa de lo que sucede a la casa es accidental; como que a la casa tenga buena o mala suerte, es decir, que a alguien en la casa construida le suceda algo bueno o malo. Luego, cuando se dice que el bien es accidentalmente causa del mal debe entenderse como el accidente que acaece al efecto, es decir, en cuanto que el bien es causa de algún bien al cual acaece alguna privación que se dice un mal. Y aunque a veces la acción de la causa se extienda al efecto mismo que es accidental, como quien excava un sepulcro y al excavar encuentra un tesoro; sin embargo, esto no siempre es así. Pues la operación del constructor no se extiende al que habita en la casa en lo que suceda de bueno o de malo<sup>187</sup>.*

Este pasaje es la respuesta a una objeción que se presenta para indagar si el bien es causa del mal. La respuesta apuntará que es posible pero como causa *per accidens*; es

---

<sup>187</sup> *Ad decimumquartum dicendum, quod causa per accidens dicitur aliquid alicuius dupliciter. Uno modo ex parte causae, sicut causa domus per se est aedificator, cui accidit esse musicum; et sic musicum, quod accidit causae per se, dicitur per accidens causa domus. Alio modo ex parte effectus, ut si dicatur, quod aedificator est causa domus per se; causa autem alicuius quod accidit domui, est per accidens; sicut quod domus sit fortunata vel infortunata, hoc est quod alicui in domo facta accidat bene vel male. Cum ergo dicitur quod bonum est causa mali per accidens, intelligendum est secundum accidens quod accidit effectui, in quantum scilicet bonum est causa alicuius boni, cui accidit quaedam privatio quae dicitur malum. Licet autem aliquando actio causae pertingat ad ipsum effectum qui est per accidens, sicut effodiens sepulcrum per suam effossionem invenit thesaurum; non tamen hoc est semper verum; operatio enim aedificatoris non pertingit ad hoc quod habitanti in domo bene vel male accidat. De malo, q. 1, a. 3, ad 14.*

decir, dirá que el bien no es en sí mismo causa del mal, pero sí puede serlo accidentalmente. Lo que nos interesa de este fragmento no es si el bien puede ser causa del mal o no, sino la distinción que se hace para esclarecer el punto. Tomás dirá que algo causa otra cosa accidentalmente de dos maneras: o por la causa, o por el efecto. Y la explicación que brinda es a través de dos ejemplos, que analizamos a continuación<sup>188</sup>.

<b>(A) Causa accidental por la causa</b>	<b>(B) Causa accidental por el efecto</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco es causa <i>per se</i> de la casa.</li> <li>2. El constructor es músico.</li> <li>3. Lo músico de Corisco es causa <i>per accidens</i> de la casa.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco es causa <i>per se</i> de la casa.</li> <li>2. La casa tiene buena o mala suerte.</li> <li>3. Corisco es causa <i>per accidens</i> de la buena o mala suerte de la casa.</li> </ol>

Nos interesa especialmente la posibilidad de ser causa accidental por el efecto. Como se ve en el ejemplo, la acción principal del constructor es precisamente la edificación de la casa, podríamos añadir que lo que tiene en su intención es construir una casa. Sin

---

<sup>188</sup> Cf. II-II q. 95, a. 5, co. Y también *In Methapys*. 4, c. 5, n. 3 (BK 1027a 29).

embargo, es también causa *per accidens* de lo que suceda en su efecto, por ejemplo si a alguien le ocurre una desgracia en la casa que edificó<sup>189</sup>.

Pero Tomás también indica que algunas veces (*non tamen hoc est semper verum*) la causa se extiende al efecto de una manera más directa. Ilustra con otro ejemplo:

**(C) Causa accidental por el efecto**

1. Corisco es causa *per se* de la excavación de un sepulcro.
2. Al excavar encuentra un tesoro.
3. Corisco es causa *per accidens* del descubrimiento del tesoro.

La conclusión de este pasaje indica que para Tomás en el ejemplo C la acción de la causa se extiende al efecto mismo, pero esto no sucede en B. La acción de la causa tiene distinto alcance, pero en ambos casos es una causa según el efecto, y en ambos casos es *per accidens*.

---

<sup>189</sup> Esto es consistente con el pensamiento de Aristóteles. Quevedo explica: “*El hombre no puede determinar unívocamente sus emociones, debido a que no le cabe tampoco controlar estrictamente el curso de su acción, ni impedir que sobrevengan encuentros fortuitos con los que no contaba de antemano.*” QUEVEDO, Amalia. *Ens per accidens*. P. 426.

Trasladándonos al homicidio en defensa propia, habría que plantearnos esta explicación en los siguientes términos:

**(D) Causa accidental por el efecto  
en el homicidio en defensas propia**

1. Corisco es causa *per se* de un acto defensivo ante un injusto agresor.
2. De su defensa resulta la muerte del agresor.
3. Corisco es causa *per accidens* de la muerte del agresor.

En los ejemplos B, C y D, Corisco es causa de algo. Los efectos de los que es causa no son igual de simples, pues en los casos B y C los ejemplos son objetos materiales. En B Corisco es la causa y la casa es el efecto. En C Corisco es la causa y el sepulcro (el hoyo en la tierra) es el efecto. En cambio, en D Corisco es la causa y el efecto es que el agresor cese su ataque (con lo que la vida de Corisco no estaría más en peligro)<sup>190</sup>.

---

<sup>190</sup> Podría preguntarse por qué decimos que “Corisco es causa *per se* de un acto defensivo”, y no mejor “Corisco es causa *per se* de un golpe con el que defiende su vida”, con lo que la siguiente proposición

Como se puede ver, el ejemplo D no niega el influjo causal en la muerte del agresor, sino que se indica la manera en que la causa influye, que no es *per se*, sino *per accidens*<sup>191</sup>. Esto, en el orden físico (*secundum speciem naturae*). Veamos ahora el orden moral (*secundum speciem morum*).

Si analizamos el homicidio en defensa propia según el acto voluntario, que es interno, vemos que el punto central es la intención. En la explicación que el Doctor Común hace para esclarecer la licitud del homicidio en defensa propia afirma que “*los actos morales reciben su especie de lo que se intenta y no de lo que está fuera de la intención, que es accidental*”<sup>192</sup>. Con esto declara que lo que es *praeter intentionem*, es *per accidens*.

Cuando el Aquinate discurría si el daño que sigue al pecado lo agrava, había hecho la siguiente distinción:

---

tendría que decir “De el golpe resulta la muerte del agresor”. Optamos por excluir de la enunciación del razonamiento cualquier medio por el que la causa cause el efecto. Sería equivalente, en el ejemplo B, decir que “Corisco es causa *per se* de la mezcla y el orden de los tabiques con los que se construye una casa”.

<sup>191</sup> Renick explica de otra manera que el efecto negativo en el acto de doble efecto sea accidental, diciendo simplemente que no es esencial para la consecución del efecto bueno. Cf. RENICK, Timothy. *Aquinas*. P. 105.

<sup>192</sup> *Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens*. II-II q. 64, a. 7, co.

*Otras veces, el daño ni se prevé ni se intenta. Y entonces, si [el daño] es accidental al pecado, no lo agrava directamente; mas por la negligencia en considerar los perjuicios que pudieran seguirse, se imputan a uno como pena los males que acontecen sin intentarlos (praeter eius intentionem), si se ocupaba uno en una cosa ilícita. Mas si el daño se sigue de suyo al acto del pecado, lo agrava directamente aunque no sea intentado ni previsto; porque todo lo que de suyo acompaña al pecado, pertenece de algún modo a la misma especie del pecado. Por ejemplo, si alguno fornicara públicamente, se sigue el escándalo de muchos, lo que agrava directamente el pecado, aunque no lo intente ni lo prevea<sup>193</sup>.*

En el texto anterior se ve también un efecto malo previsto, podríamos considerar que similar a la muerte del injusto, y en este caso también el daño es *praeter intentionem*, y es accidental. Con esto podemos confirmar lo accidental de lo que está fuera de la

---

<sup>193</sup> *Quandoque autem nocumentum nec est praevisum nec intentum. Et tunc si per accidens se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possent, imputantur homini ad poenam mala quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum nec praevisum, directe peccatum aggravat, quia quaecumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodo ad ipsam peccati speciem. Puta si aliquis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum, quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat, directe per hoc aggravatur peccatum. I-II q. 73, a. 8 co.*

intención. Pero hay otra conclusión que podemos obtener, y es que si un daño (*nocumentun*) sigue al pecado *per accidens* y no lo agrava, entonces con más razón podríamos pensar que si un daño sigue a un acto no pecaminoso, como lo es la defensa de la propia vida, entonces tampoco podría agravar ese acto al grado de hacerlo ilícito. Recordemos que el homicidio se estudia en el tratado de la justicia como el daño más grave que puede hacerse al prójimo.

Por otra parte, debemos revisar un texto donde también nuestro autor habla acerca de los efectos accidentales, y que podría ser problemático. En las *Cuestiones Disputadas sobre el Mal*, Tomás escribe:

*Debe decirse que a veces el accidente de algún efecto (accidens alicuius effectus) está unido a él en pocas ocasiones o rara vez (in paucioribus et raro). Entonces, mientras el agente intente un efecto por sí (per se) no es necesario que de modo alguno intente el efecto accidental (per accidens). Pero a veces lo accidental acompaña siempre o la mayoría de las veces (semper, vel ut in pluribus) al efecto principalmente perseguido, y entonces lo accidental no está separado de la intención del agente. Luego, si el bien que intenta la voluntad está unido a algún mal que sucede en pocas ocasiones, puede estar excusada de pecado; como si alguien corta un árbol en un bosque por el que rara vez pasa un hombre, y mata a uno*

*al echar abajo el árbol. Pero si siempre o la mayoría de las veces está unido el mal al bien al que se intenta en sí mismo, no está excusado de pecado, aunque no se tienda a aquel mal por sí*<sup>194</sup>.

Este fragmento apela a la distinción aristotélica de la frecuencia con la que ocurren ciertos acontecimientos<sup>195</sup>. Aristóteles habla de lo que ocurre siempre, lo que ocurre la mayoría de las veces, y lo que ocurre rara vez<sup>196</sup>. Habíamos mencionado que un sentido de lo accidental relacionado con el azar es lo que ocurre rara vez<sup>197</sup>.

La explicación del *De Malo* que hemos citado indica primeramente que un efecto que se persigue en sí mismo o puede estar unido a otro efecto que se da siempre o la mayoría de las veces (*semper, vel ut in pluribus*), o puede estar unido a un efecto que

---

<sup>194</sup> *Ad decimumquintum dicendum, quod aliquando accidens alicuius effectus coniungitur ei ut in paucioribus et raro; et tunc agens dum intendit effectum per se non oportet quod aliquo modo intendat effectum per accidens. Aliquando vero huiusmodi accidens concomitatur effectum principaliter intentum semper, vel ut in pluribus; et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquod malum ut in paucioribus, potest excusari a peccato; sicut si aliquis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiciens lignum interficiat hominem. Sed si semper vel ut in pluribus adiungatur malum bono quod per se intendit, non excusatur a peccato, licet illud malum non per se intendat. De malo, q. 1, a. 3, ad. 15.*

<sup>195</sup> Una afirmación similar la podemos encontrar en *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, lib 2, lect. VIII.

<sup>196</sup> Cf. *Metaph.* VI, 1026b 27-35. Quevedo explica: “La descripción más concisa del ens per accidens es quizá aquella que aparece en el libro VI de la *Metafísica*, donde el Estagirita afirma: ‘Pues a lo que no es siempre ni generalmente, a eso llamamos accidente’. Antes ha señalado Aristóteles que hay, entre los entes, ‘unos que son siempre del mismo modo y por necesidad’ y otros que ‘no son por necesidad ni siempre, pero sí generalmente’.” QUEVEDO, Amalia. *Ens per accidens*. Pp. 92 - 93.

<sup>197</sup> *Vide Supra*. P. 60 y ss.

sucede pocas veces o rara vez (*in paucioribus et raro*). Por ejemplo, de beber una botella de vino se sigue la embriaguez siempre o al menos la mayoría de las veces. En cambio, de comer una caja de chocolates rara vez se sigue la embriaguez.

En segundo lugar, señala que es posible que el agente busque el efecto por sí, y que no intente el efecto accidental. Es decir, es posible querer beber una botella de vino (para reducir el colesterol) sin querer buscar el efecto accidental (la embriaguez). Sin embargo, si el efecto accidental se da siempre o la mayoría de las veces, Tomás afirma que esto señala que el efecto accidental no está separado de la intención. En nuestro ejemplo, si bebo vino para bajar el colesterol y me embriago, no estoy excusado del pecado de gula porque la embriaguez se sigue la mayoría de las veces.

Este texto parece contradecir claramente el argumento que muestra la licitud del homicidio en defensa propia<sup>198</sup>. Allá se indica que, al estar el efecto malo fuera de la intención del agente, y siendo que la especie moral se determina por lo que está en la intención y no lo que está fuera de ella, estando en la intención conservar la propia vida

---

<sup>198</sup> Aunque no sólo ese fragmento, sino también en I-II q. 1, a. 3; q. 18, a. 5; q. 18, a. 6; q. 20, a. 5; 72, a. 1; y en II -II q.43, a.3. La mayoría de lugares citados dan una pista certera de la auténtica doctrina tomista. Trataremos a continuación de esclarecer este punto.

y no cometer un homicidio, la defensa resulta legítima<sup>199</sup>. Hay que añadir que el homicidio en este caso es un efecto previsto; es decir, que el agente estima que de su defensa se seguirá la muerte del otro. Esto nos permite asumir que se considera la muerte del agresor como accidente que sucede siempre o la mayoría de las veces. Ahora bien, el fragmento que nos ocupa, Tomás afirma que si el accidente del efecto se sigue siempre o la mayoría de las veces, entonces no está separado de la intención. No sería propiamente *praeter intentionem*; es decir no sería propiamente accidental. Otra manera de decir esto es que sería una causa accidental en el orden físico, pero no en el orden moral.

Para esclarecer esta dificultad conviene hacer un análisis del razonamiento recién expuesto del *De Malo*. Expresado en premisas se enunciaría de este modo:

1. A veces el efecto de un acto está unido a un accidente.
2. Esta unión puede suceder siempre o la mayoría de las veces.
3. O esta unión puede ser pocas veces o rara vez.
4. Cuando el agente intenta el efecto por sí, no necesariamente busca lo que deviene por accidente del efecto buscado.

---

<sup>199</sup> *Nada impide que haya dos efectos de un solo acto, de los cuales uno sólo sea mientras que el otro esté fuera de la intención. Pero los actos morales reciben su especie de lo que se intenta y no de lo que está fuera de la intención, que es accidental. Del acto de quien se defiende a sí mismo pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. II-II q. 64, a. 7 co.*

5. Es posible que cuando el agente intenta el efecto por sí, busque también lo que deviene por el accidente del efecto buscado.
6. Si la unión de lo accidental del efecto deviene siempre o la mayoría de las veces, lo accidental está unido a la intención del agente.
7. Si la unión de lo accidental del efecto deviene pocas veces o rara vez, lo accidental no está unido a la intención del agente.
8. Si lo accidental está unido a la intención del agente, no está excusado de pecado.
9. Si lo accidental no está unido a la intención del agente, está excusado de pecado.

La primera diferencia que podemos observar entre este razonamiento y el de la II-II q. 64, a. 7, es que aquí se habla del accidente de un efecto, mientras que allá se habla de un acto con dos efectos. Esta diferencia muestra que el hecho material al que se refieren es diferente. Por lo tanto, la causalidad *secundum speciem naturae* a la que se refieren ambos textos es diferente. Esto se hace evidente al analizar el ejemplo que Tomás propone:

10. Por ejemplo, si alguien corta un árbol en un bosque por el que rara vez pasa un hombre y mata a uno al derribar el árbol, está excusado de pecado.

Una conclusión análoga sería:

11. Y si alguien corta un árbol en un bosque por el que la mayoría de las veces pasa un hombre y mata a uno al derribar el árbol, no está excusado de pecado.

Analizando estos ejemplos en el orden de las causas, podríamos verlos de esta manera:

<b>(E) Efecto unido a un accidente rara vez o pocas veces</b>	<b>(F) Efecto unido a un accidente siempre o la mayoría de las veces</b>
<p>1. Corisco es causa de la tala de un árbol.</p> <p>2. El árbol mata un hombre al caer.</p> <p>3. Rara vez pasa alguien por donde se taló ese árbol.</p> <p>3. Por lo tanto, matar a un hombre está fuera de la intención de la tala.</p>	<p>1. Corisco es causa de la tala de un árbol.</p> <p>2. El árbol mata un hombre al caer.</p> <p>3. Muchas veces pasa alguien por donde se taló ese árbol.</p> <p>3. Por lo tanto, matar a un hombre está unido a la intención de la tala.</p>

A continuación confrontaremos ejemplificados los ejemplos del *De malo* contra el de la *Summa*, siendo la materia un homicidio en defensa propia:

<b>(F') Homicidio según la explicación del De Malo q. 1, a. 3, ad 14.</b>	<b>(G) Homicidio en defensa propia según II-II q. 64, a. 7.</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco es causa de un acto defensivo ante un injusto agresor.</li> <li>2. El acto defensivo mata al agresor.</li> <li>3. Muchas veces ese acto defensivo resulta en la muerte del agresor.</li> <li>4. Matar al agresor está dentro de la intención de Corisco.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco es causa de un acto defensivo ante un injusto agresor.</li> <li>2. El acto defensivo mata al agresor.</li> <li>3. Defender la propia vida es la intención de Corisco.</li> <li>4. Matar al agresor está fuera de la intención de Corisco.</li> </ol>

Como había indicado, el texto del *De Malo* resulta problemático pues aparentemente contradice la licitud del homicidio en defensa propia explicada en la *Summa*. Para salir al paso de esta dificultad, hay que reconocer que F' y G pueden ser ambos ejemplos verdaderos. Con esto queríamos decir que, *simpliciter*, es posible que cuando alguien defiende su vida de un injusto agresor (y sabe que del tipo de defensa que aplique siempre o la mayoría de las veces se sigue la muerte del otro), esté dentro de la intención del defensor matar a su agresor. Pero esto es sólo una posibilidad. De igual

modo, es posible que cuando alguien defiende su vida de un injusto agresor, la intención de su acto sea defensiva y no homicida.

Para corroborar esto, recordemos las primeras premisas del argumento propuesto en el *De Malo*:

1. A veces el efecto de un acto está unido a un accidente.
2. Esta unión puede suceder siempre o la mayoría de las veces.
3. O esta unión puede ser pocas veces o rara vez.
4. Cuando el agente intenta el efecto por sí, no necesariamente busca lo que deviene por accidente del efecto buscado.
5. Es posible que cuando el agente intenta el efecto por sí, busque también lo que deviene por el accidente del efecto buscado.

La premisa 4 “cuando el agente intenta el efecto por sí, no necesariamente busca lo que deviene por accidente del efecto buscado”, señala la posibilidad del ejemplo G. Mientras que la premisa 5 “es posible que cuando el agente intenta el efecto por sí, busque también lo que deviene por el accidente del efecto buscado”, hace lo propio con el ejemplo F’.

Aunque en la explicación de la II-II, q. 64, a. 7 Tomás no hace precisiones acerca de la posibilidad de que el defensor tenga también en la intención la muerte del agresor siendo que de la defensa que elige se sigue siempre o la mayoría de las veces la muerte del otro (lo que haría al acto ilícito en sí mismo por la injusticia que representa disponer de la vida de otro sin la autoridad del príncipe), sí contempla la posibilidad de que dicha defensa sea ilícita. Apela a la pasión singular, por ejemplo (*privata libidine*), y la desproporción de la defensa.

Debemos señalar también que el pasaje del *De Malo* habla del efecto del efecto: “*a veces el accidente de algún efecto está unido a él en pocas ocasiones o rara vez. Entonces, mientras el agente intente un efecto por sí no es necesario que de modo alguno intente el efecto accidental.*”, cosa diferente al análisis de un acto con dos efectos<sup>200</sup>.

Finalmente, hay que reconocer que este pasaje que hemos analizado desde diversos ángulos, no brinda una explicación o justificación de lo que concluye; es decir, no muestra por qué la intención no está separada del efecto malo cuando dicho efecto

---

<sup>200</sup> Habría que señalar también que el ejemplo del quien mata a alguien al talar un árbol es muy desafortunado. En ese ejemplo, lo que sucede rara vez es que alguna persona transite por un lugar, lo que es una circunstancia a la tala. Tomás tendía que haber señalado algún efecto inherente al acto, no circundante, pues siempre es raro que de la tala de un árbol se siga la muerte de un hombre.

sucede siempre o la mayoría de las veces<sup>201</sup>. En cambio, en la II-II q. 64, a. 7 sí nos brinda una explicación. Esto obedece a la razón por la que el Santo escribió este pasaje del *De Malo*. El pasaje que hemos visto es una respuesta al siguiente argumento:

*Quien hace algo ilícito fuera de la intención (praeter intentionem) no peca, como si alguien intenta golpear a su enemigo, y golpea a su padre. Más lo que no se propone hacer uno mismo tienen causa accidental. Luego, si el mal no tiene sino una causa accidental, se sigue que nadie peca al hacer el mal; lo que es inconveniente*<sup>202</sup>.

Cuando Tomás escribió que los efectos que están unidos siempre o la mayoría de las veces están en la intención de quien los comete, respondía a esta objeción. No pretendía hacer el análisis concreto de un pecado contra la virtud de la justicia, ni mucho menos estudiar la posibilidad de una excepción a esa virtud<sup>203</sup>. Y aunque en la

---

<sup>201</sup> Boyle, comentando este pasaje, señala simplemente que la conclusión de Tomás es válida: uno no queda excusado del mal que viene de un acto y que está unido a él siempre o la mayoría de las veces. Sin embargo, señala que aunque el pecado no se excusa, Tomás consistentemente señala que está fuera de la intención del agente; es decir, siempre es accidental a la intención. Cf. BOYLE. *Toward understanding the principle of double effect*. Pp. 15 – 16.

<sup>202</sup> *Praeterea, agens aliquid illicitum praeter intentionem non peccat, sicut si aliquis intendat percutere hostem, et percutiat patrem. Per accidens autem causa alicuius est quod non intendit ipsum. Si ergo malum non habet causam nisi per accidens, sequitur quod nullus faciendo malum peccat; quod est inconveniens. De malo, q. 1, a. 3, arg. 15.* El ejemplo propuesto por fray Tomás es de Aristóteles. Cf. *Eth. Nic.* 1135a 25-29.

<sup>203</sup> Bowlin parece hacer una interpretación similar, apelando además a la virtud del agente. Cf. BOWLIN, John. *Contingency and fortune in Aquinas's ethics*. P. 70.

II-II q. 64, a. 7 tampoco propone una excepción, el análisis que hace es mucho más sofisticado<sup>204</sup>.

Continuaremos nuestro análisis sobre el influjo causal en el acto de doble efecto, atendiendo ahora otro pasaje también escrito por el Gran Sintetizador, quien observa:

*Pero la voluntad es causa de algo, a veces ciertamente en sí, a veces por accidente. En sí, cuando intencionalmente se actúa para un efecto tal; por ejemplo si alguien queriendo encontrar un tesoro lo encuentra cavando. Por accidente, cuando no hay intención; por ejemplo si alguien queriendo cavar un sepulcro encuentra al cavar un tesoro.*

*Así pues, a veces el acto voluntario es por sí causa de omisión (est per se causa omissionis), sin embargo no de tal manera que la voluntad directamente sea llevada a la omisión, porque lo no ente y el mal no son sin intención ni voluntad, como dice Dionisio en el capítulo IV Sobre los nombres divinos, mas el objeto de la voluntad son el ente y lo bueno. Pero es llevada indirectamente hacia algo positivo con previsión de la*

---

<sup>204</sup> No quiero dejar de mencionar que el ejemplo propuesto por Tomás en el argumento recién citado es también muy desafortunado. En primer lugar, no es claro que no sea pecado golpear a mi enemigo. En segundo lugar, tampoco es claro que sea pecado golpear al padre por error. Y finalmente, el ejemplo que propone es un acto donde la ignorancia causa involuntario, y podría haberlo solucionado refiriéndolo a la responsabilidad de la ignorancia. *Vide supra*. P. 5. Cf. I-II, q. 6, a. 8.

*consecuente omisión, como cuando alguien quiere jugar, sabiendo que de esto se sigue no ir a la iglesia; así como también decimos en las transgresiones que el ladrón que quiere el oro no rechaza la fealdad de la injusticia.*

*En cambio, a veces el acto voluntario es causa por accidente de la omisión; como cuando alguien ocupando en algún acto, no recuerda lo que está obligado a hacer. Y no se distingue en esto, si el acto voluntario que es causa en sí o por accidente de la omisión, sea simultáneo a la omisión misma, o incluso anterior; así como se ha dicho del que comenzando a dormir tarde por una excesiva ocupación, ella le impidió que se levantara a la hora de la mañana<sup>205</sup>.*

---

<sup>205</sup> *Sed voluntas est causa alicuius quandoque quidem per se, quandoque autem per accidens; per se quidem, sicut quando per intentionem agit ad talem effectum, puta si aliquis volens invenire thesaurum, fodiens inveniatur; per accidens autem, sicut quando praeter intentionem, puta si aliquis volens fodere sepulcrum, fodiendo inveniatur thesaurum. Sic ergo actus voluntarius quandoque est per se causa omissionis, non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem, quia non ens et malum est praeter intentionem, et voluntatem, ut Dionysius dicit IV capite de Divin. Nomin., voluntatis autem obiectum est ens et bonum; sed indirecte fertur in aliquid positivum cum praevisione omissionis consequentis, sicut cum aliquis vult ludere, sciens quod ad hoc concomitatur non ire ad Ecclesiam; sicut et in transgressionibus dicimus, quod fur vult aurum non refugiens iniustitiae deformitatem. Quandoque vero actus voluntarius est causa per accidens omissionis; sicut cum alicui occupato circa aliquem actum non venit in mentem id quod facere tenetur. Et non differt quantum ad hoc, utrum actus voluntarius qui est causa omissionis per se vel per accidens, simul sit cum ipsa omissione, vel etiam praecedat; sicut dictum est de eo qui nimia occupatione tarde incipiendo dormire, impedit se ne surgeret matutinarum hora. Sic ergo quantum ad hoc prima opinio vera est, quod ad omissionem requiritur actus voluntarius ut causa. Quia ergo utraque opinio aliquo modo vera est, ad utrasque rationes respondere oportet. De malo, q. 2 a. 1 co.*

Este pasaje nos interesa porque muestra varios ejemplos de actos intencionales y efectos no intencionales. Aunque lo que le ocupa a Tomás es el influjo de la omisión en los actos, no es ese punto el que nos interesa indagar. Querríamos en cambio corroborar si hay otros ejemplos análogos al homicidio en defensa propia, propuestos por el mismo Doctor Común. Y lo primero que hace es proponer el ejemplo de la excavación y el hallazgo del tesoro, con lo que distingue cómo la voluntad es causa de algo por sí, y cómo es causa de algo por accidente<sup>206</sup>:

<b>(H) Voluntad como causa por sí</b>	<b>(I) Voluntad como causa accidental</b>
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco quiere encontrar un tesoro.</li> <li>2. Cavando, Corisco encuentra un tesoro.</li> <li>3. La voluntad de Corisco es causa por sí del encuentro del tesoro.</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Corisco quiere cavar un sepulcro.</li> <li>2. Cavando, Corisco encuentra un tesoro.</li> <li>3. La voluntad de Corisco es causa accidental del encuentro del tesoro.</li> </ol>

---

<sup>206</sup> En el ejemplo I, diríamos que Corisco tuvo buena suerte al encontrar un tesoro cavando para un sepulcro; pero parece que no diríamos lo mismo en el ejemplo H. Cf. QUEVEDO, Amalia. *Ens per accidens*. 1989. P. 427.

Y explica que a veces no se quiere algo accidental en sí mismo (por ejemplo, no se quiere la omisión misma), sino se quiere algo bueno, apetecible, que no puede tenerse sin lo otro:

**(J) Acto voluntario como causa por  
sí de la omisión.**

1. Corisco quiere jugar balompié.
2. Por jugar balompié, Corisco no va a la iglesia.
3. La voluntad de Corisco es causa por sí de no ir a la iglesia.

En este ejemplo lo que desea la voluntad es jugar balompié, y el jugar no puede darse sin faltar a la iglesia; es decir: si se juega se falta, y si no se falta, no se juega. En este caso el acto voluntario es causa por sí de lo que sigue a la voluntad (que en este efecto es una omisión).

Ahora bien, Tomás compara J con otros dos ejemplo, donde el acto voluntario es causa por accidente de la omisión. Recordemos que aunque aquí el resultado es una omisión,

no necesariamente tiene que ser una omisión lo que se siga; podría ser también otro efecto, u otro acto de la voluntad. Ahora bien, Tomás señala que la causa por accidente puede ser simultánea a la omisión, o puede ser anterior, de esta manera:

<p><b>(K) El acto voluntario es causa simultánea accidental de la omisión.</b></p>	<p><b>(L) El acto voluntario es causa anterior accidental de la omisión.</b></p>
<p>1. Corisco está ocupado traduciendo.</p> <p>2. Por traducir (ahora), Corisco olvida (ahora) rezar el <i>Angelus</i>.</p> <p>3. La voluntad de Corisco es causa accidental de no rezar el <i>Angelus</i>.</p>	<p>1. Corisco se desveló traduciendo.</p> <p>2. Por desvelarse (anoche), Corisco no se despierta para misa de 7 (hoy).</p> <p>3. La voluntad de Corisco es causa accidental de faltar a misa de 7.</p>

Hay que notar, por una parte, que Tomás estima como equivalente ambos ejemplos. Esto indica que la simultaneidad o anterioridad son equivalentes para nuestro autor en este respecto. Otra manera de verlo es que si es anterior o simultáneo, es irrelevante. En ambos casos, el acto de la voluntad es causa de otra cosa, aunque accidentalmente. Podría ser que no fuera causa de una omisión, sino de otro acto, como si por traducir se hiciera famoso. Lo que haremos a continuación es precisamente ver la pertinencia de

comparar algo que deviene como omisión a partir de un acto de la voluntad, y lo que deviene como efecto a partir de otro acto de la voluntad.

Comparemos entonces el ejemplo K con el ejemplo D, que ya habíamos visto<sup>207</sup>, haciendo algunas adaptaciones a este nuevo esquema:

<p><b>(K) El acto voluntario es causa simultánea accidental de la omisión.</b></p>	<p><b>(D´) El acto voluntario es causa simultánea accidental de un efecto</b></p>
--	---

- |   |  |
|---|--|
| <p>1. Corisco está traduciendo (ahora).</p> <p>2. Por traducir, Corisco olvida (simultáneamente) rezar el <i>Angelus</i>.</p> <p>3. La voluntad de Corisco es causa accidental de no rezar el <i>Angelus</i>.</p> | <p>1. Corisco defiende se vida (ahora).</p> <p>2. Por defenderse, Corisco mata (simultáneamente) a su atacante.</p> <p>3. La voluntad de Corisco es causa accidental de la muerte del agresor.</p> |
|---|--|

---

<sup>207</sup> El ejemplo D propuesto anteriormente es este:

<p><b>(D) Causa accidental por el efecto en el homicidio en defensas propia</b></p>
---

1. Corisco es causa *per se* de un acto defensivo ante un injusto agresor.
2. De su defensa resulta la muerte del agresor.
3. Corisco es causa *per accidens* de la muerte del agresor.

Esta explicación muestra el influjo causal en la muerte del agresor en el homicidio en defensa propia, no según el orden de la naturaleza, sino según el orden moral, que es lo que queríamos mostrar.

Veremos un último texto donde Tomás vuelve sobre el tema de la causalidad accidental, en esta ocasión tomado del *Comentario al Libro de las Causas*. Este fragmento es una explicación más contundente sobre el tema que nos ocupa, y, a diferencia de los fragmentos que hemos visto antes, es una especulación propiamente sobre el tema de las causas y no una explicación en función de otro tema. El Aquinate escribe:

*Vemos que las causas son ordenadas de dos modos: de un modo por sí (per se), de otro modo por accidente (per accidens). Por sí, cuando la intención de la causa primera es respecto al efecto último por todas las causas medias, como cuando el artesano mueve la mano, y la mano mueve el martillo que golpea el hierro, al que alcanza la intención del arte. Por accidente, cuando la intención de la causa no procede sino al efecto próximo. Pero que algo más suceda por el efecto está fuera de la intención (praeter intentionem) del primer agente, como cuando uno enciende una vela, está fuera de la intención que la vela encendida encienda otra, y luego otra. Lo que está fuera de la intención decimos que es accidental*

*(per accidens). Esta proposición es verdadera pues las causas que están ordenadas por sí, donde la primera causa mueve todas las causas medias para el efecto. Pero en causas ordenadas accidentalmente, es lo opuesto. Pues el efecto producido por sí por la causa próxima es producido accidentalmente por la primera causa, al estar fuera de la intención. Lo que es por sí es más poderoso que lo que es por accidente<sup>208</sup>.*

Lo primero que el Santo establece, es que la intención de un acto es respecto de su fin último, y además la intención también está presente en aquello que es para el fin; es decir, la intención actúa en las causas intermedias, en los medios. Así, si la intención de Corisco artesano es modelar una pieza de cobre, está también en su intención que el martillo que sostiene golpee el cobre, y está en su intención que su mano mueva el martillo con fuerza. Esto obedece a una causalidad por sí, en cada momento del acto.

---

<sup>208</sup> *Invenimus enim causas ordinari dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem quando intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum per omnes medias causas, sicut cum ars fabrilis movet manum, manus martellum qui ferrum percussura extendit, ad quod fertur intentio artis. Per accidens autem quando intentio causae non procedit nisi ad proximum effectum; quod autem ab illo effectu efficiatur iterum aliud, est praeter intentionem primi efficientis, sicut cum aliquis accendit candelam, praeter intentionem eius est quod iterum accensa candela accendat aliam et illa aliam; quod autem praeter intentionem est, dicimus esse per accidens. In causis igitur per se ordinatis haec propositio habet veritatem, in quibus causa prima movet omnes causas medias ad effectum; in causis autem ordinatis per accidens est e converso, nam effectus qui per se producitur a causa proxima, per accidens producitur a causa prima, praeter intentionem eius existens. Quod autem est per se potius est eo quod est per accidens, et propter hoc signanter dicit: causa universalis, quae est causa per se. Super De causis, 1. 1.*

La otra manera como las causas proceden es por accidente, y ello sucede cuando la intención está en un efecto próximo y sólo en un efecto próximo. En este caso el acto satisface la intención y ahí termina su influjo, pero si algo más acontece, ello está fuera de la intención. El ejemplo que brinda es el encender una vela. Podríamos decir que la intención de Corisco es encender una vela, y está en su intención también mover su mano con un fósforo encendido para inflamarla. Hasta aquí se agotaría la intención de Corisco. Pero si esa vela que Corisco encendió resulta ser la fuente para que otras velas se enciendan, ello está fuera de la intención de Corisco. No podría negarse que Corisco y su intención de prender una vela fuera la causa de que otras ceras fueran encendidas, pero ello estaría fuera de su intención.

Distinto sería el caso si Corisco quisiera encender diez velas, y su intención estuviera en el encendido de todas. En ese caso, en su intención también estaría presente mover su brazo, acercar el fósforo a una primera vela, tomar esa primera cera encendida y acercarla a una segunda vela, y a una tercera... Sin embargo, si Corisco sólo quiere prender una sola vela, y después por la intención de alguien más de esa vela se encienden otras más, entonces Corisco y su intención es causa accidental de que las demás se encienda.

A continuación Tomás repite una idea constante en su filosofía, y que es clave para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia: *Lo que está fuera de la intención*

*(praeter intentionem) decimos que es accidental (per accidens)... Lo que es por sí es más poderoso que lo que es por accidente.*

Llevada esta explicación al homicidio en defensa propia, tendríamos que señalar que mientras en la intención de Corisco esté conservar su vida, lo que suceda como efecto de su intención es sólo causado accidentalmente. Podríamos enunciarlo de esta manera:

**(L) Intención como causa por sí, y como causa  
por accidente.**

1. Corisco tiene la intención de defender su vida.
2. Tiene en su intención mover su brazo para repeler el ataque.
3. Tiene la intención de que sus manos empujen a su atacante.
4. Con ello, salva su vida, y es causa por sí de su defensa.
5. Pero si del empujón con que repele la agresión sigue la muerte del agresor, ello está fuera de la intención de Corisco, que era defenderse.
6. Por lo tanto, la muerte del agresor es causada accidentalmente por Corisco.

Podemos concluir afirmando que en el homicidio en defensa propia la defensa es causa de la muerte del injusto agresor. Pero esa causa es *per accidens*, aunque sea previsible, siempre y cuando esté fuera de la intención de quien se defiende.

A continuación analizaremos a fondo el argumento que ofrece Tomás para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia. Esto será necesario para esclarecer más adelante la relación que guarda con el principio de doble efecto.

**F) Enunciación lógica del razonamiento del acto de doble efecto, derivado del análisis que Aquino hace del homicidio en defensa propia.**

El razonamiento que ofrece Tomás es complejo. En su respuesta intercala premisas, corolarios, y ejemplo. A continuación desgloso el razonamiento tratando de mostrar las conclusiones intermedias que no menciona explícitamente, y distinguiendo el ejemplo que ofrece. Trataré de mantenerme lo más cercano a los términos propios de Tomás. La primera parte del razonamiento puede entenderse de esta forma:

1. Existen actos con dos efectos.
2. Cuando un agente realiza uno de esos actos con dos efectos, uno de los efectos está en la intención del agente y el otro no.

3. Los actos morales reciben su especie de lo que se intenta.
4. La especie moral de un acto determina su licitud o ilicitud.
5. Los actos morales no reciben su especie de lo que está fuera de la intención (es decir, de lo que le es accidental).
6. Por lo tanto, en un acto con dos efectos, la especie moral depende del efecto que está en la intención del agente.
7. Así mismo, en un acto con dos efectos, la especie moral no depende del efecto que está fuera de la intención del agente.

Posteriormente ejemplifica:

8. En un acto de defensa propia pueden haber dos efectos.
9. Un efecto sería conservar la propia vida; el otro efecto sería la muerte del agresor.
10. La especie moral de este acto depende de lo que esté en la intención del agente (y no de lo que está fuera de la intención).
11. Es lícito intentar conservar la propia vida, pues es natural a todo ser conservar su existencia cuanto pueda.
12. Por lo tanto, si al defenderse de un atacante se intenta la conservación de la propia vida, el acto es lícito.

Hasta aquí la argumentación de Tomás es únicamente respecto de la intención. Pero esto no es suficiente, pues hay circunstancias que matizan la especie moral del acto.

Así que agrega dos premisas más de la que deriva una nueva conclusión:

13. Un acto que proviene de buena intención puede convertirse en ilícito si no es proporcionado al fin.
14. Con arreglo al derecho, es lícito repeler fuerza con fuerza, moderadamente.
15. Por lo tanto, si en la defensa propia se usa más violencia que la prudente, ese acto será ilícito.
16. Pero si la agresión se repele moderadamente, la defensa es lícita.

A continuación agrega un corolario.

17. Para la salvación, hay obligación de respetar la vida (propia y ajena).
18. Si se renunciara a la defensa, no se pondría en peligro de muerte al atacante.
19. Pero si se renuncia a la defensa, ponemos en peligro nuestra vida.
20. Existe una mayor obligación de mirar por la vida propia que por la vida ajena.
21. Por lo tanto, no es necesario para la salvación que se renuncie al acto de defensa moderada para evitar la occisión de otro.

El siguiente paso en el razonamiento podría parecer inicialmente contradictorio. Tomás retoma una afirmación que había hecho antes del artículo 7, con el que parece desdecirse de lo que ha argumentado:

22. No es lícito cometer homicidio sino por autoridad pública y respecto al bien común.
23. Sólo teniendo autoridad pública y en aras al bien común sería lícito intentar matar a otro en defensa propia.
24. Ejemplo de esto son los soldados que pelean contra el enemigo, y el juez que combate a los ladrones.
25. Sin embargo, tanto el soldado como el juez cometerían un acto ilícito si fueran movidos por alguna pasión particular, y no buscando el bien común sin más.
26. Por lo tanto, es ilícito intentar matar a otro para defenderse a sí mismo.

La aparente contradicción a la que nos enfrentamos está dada por el término “intentar”. Recordemos que para Tomás no lo toma como si se tratara de “hacer un intento”, sino más bien como “tener en la intención”<sup>209</sup>. Para comprender por qué el santo Doctor nos dice ahora que es ilícito intentar dar muerte al agresor para todo aquel que no tenga

---

<sup>209</sup> En español “intentar” es sinónimo de “pretender”, “probar”, “querer”, “ansiar”, “ensayar”, “emprender”.

autoridad, hay que recordar la ejemplificación que hace de la primera parte del argumento:

8. En un acto de defensa propia puede haber dos efectos.
9. Un efecto sería conservar la propia vida; el otro efecto sería la muerte el agresor.
10. La especie moral de este acto depende de lo que esté en la intención del agente (y no de lo que está fuera de la intención).
11. Es lícito intentar conservar la propia vida, pues es natural a todo ser conservar su existencia cuanto pueda.
12. Por lo tanto, si al defenderse de un atacante se intenta la conservación de la propia vida, el acto es lícito.

Las líneas 22 a 26 de nuestro razonamiento en realidad están escritas en función para completar esta parte de la argumentación. Si nos ha dicho que es lícito intentar conservar la propia vida, ¿por qué no había de pensarse que es lícito también el otro efecto del acto de defensa propia<sup>210</sup>. Con esto aclara que no estamos frente a un acto con dos efectos donde intentar cualquiera de ellos resultaría en un acto lícito.

---

<sup>210</sup> Esta parte del argumento podría re-enunciarse de esta forma:

8. En un acto de defensa propia puede haber dos efectos.
9. Un efecto sería conservar la propia vida; el otro efecto sería la muerte el agresor.
10. La especie moral de este acto depende de lo que esté en la intención del agente (y no de lo que está fuera de la intención).
11. Es lícito intentar conservar la propia vida, pues es natural a todo ser conservar su existencia cuanto pueda.

Conviene aclarar algunos supuestos presentes en el razonamiento. En primer lugar, se supone que es atacada injustamente. Esto quiere decir que el justo no provocó el ataque. Otro supuesto es que el injusto agresor representa una amenaza para nuestra vida. Este supuesto queda de relieve por la moderación que se exige en la defensa<sup>211</sup>. También se da por supuesto que la persona que es atacada es un justo, aunque este supuesto no tiene relevancia en la respuesta del artículo, sino en las objeciones<sup>212</sup>. A partir de este supuesto puede ponerse una objeción al argumento de Tomás, que veremos a continuación.

### **G) Crítica al argumento que indica la licitud del homicidio en defensa propia.**

Los argumentos que presenta Tomás de Aquino, en general en la *Summa*, y en particular en la cuestión que hemos analizado, son prístinos. Los elementos que en esta

---

11.2. Pero es ilícito intentar dar muerte a un agresor si no se tiene autoridad pública, y teniéndola habría que actuar en aras al bien común.

12. Por lo tanto, si al defenderse de un atacante se intenta la conservación de la propia vida, el acto es lícito.

12.2. Y si se da muerte al atacante la occisión no determina la especie moral del acto, pues esto es accidental a la intención (al estar fuera de ella).

<sup>211</sup> Aunque el artículo que nos ocupa suele considerarse el origen histórico del principio de doble efecto, es también un lugar donde la semilla del proporcionalismo ya existe. Cabe resaltar que el término “doble efecto” está presente en la forma “*duos effectus*”. El proporcionalismo tiene también esta presencia nominal: Tomás habla de “*proportionatus*”, y también de “*moderate*”.

<sup>212</sup> II-II q. 64, a. 7, arg. 5.

sección pondré de relieve no son una crítica formal a la lógica por él expuesta. Más bien se trata de cuestionamientos que los argumentos con que contamos no resuelven directamente.

Específicamente encontramos problemáticas tres posturas. La primera, y más evidente, es que en el marco teológico de Tomás de Aquino, el homicidio es un pecado. Sin embargo, su argumentación parece elevar a excepción el que sea en defensa propia. La segunda objeción se relaciona con la previsibilidad de la muerte del agresor; es decir, que si de mi defensa preveo que el agresor morirá, en realidad estoy intentando su muerte. En tercer lugar, no parece claro que el homicidio del agresor no sea el medio por el que se salva la vida de quien es atacado injustamente.

#### **a) El homicidio como acto malo intrínsecamente.**

Una objeción contra el razonamiento de Tomás al justificar el homicidio en defensa propia tiene como premisa el estupor que provoca que un doctor de la Iglesia encuentre algunas condiciones que hagan inválido el mandato divino de no matar. En su defensa del homicidio en defensa propia, uno de los presupuestos es que se trata de un injusto agresor que amenaza a un justo. ¿Qué haría Tomás de Aquino si fuera atacado por un bandolero? La imagen del santo defendiéndose y matando al malhechor causa estupor.

¿No sería una postura más congruente –objetan– dejarse agredir antes que pecar? ¿No parecería más santa la máxima socrática “más vale sufrir una injusticia, que cometerla”, que el intrincado razonamiento del Buey Mudo para burlar uno de los mandamientos<sup>213</sup>?

Y, si recordamos que uno de los argumentos de Tomás para mostrar la ilicitud del suicidio está en el orden de la caridad, podemos hacer esa misma pregunta<sup>214</sup>. ¿No podría declinar, por caridad, una defensa violenta?

Yendo más a fondo, podría pensarse que si el agresor que ataca al justo llega a matarlo (lo cual debe ser lo considerado como probable, para que la defensa sea proporcional); el justo iría al cielo. Y recordemos que para Tomás llegar a la contemplación de Dios es el fin último<sup>215</sup>. De manera que si un justo es atacado, sería mejor para él defenderse sin llegar al extremo de quitar la vida a su agresor (sabiendo que con esa restricción es posible que le den muerte), y al caer víctima de un ataque fatal, llegar al Paraíso.

---

<sup>213</sup> Esta objeción no la he encontrada formulada claramente en los autores contemporáneos. Podría ser una muestra de que el problema se ve ya en el marco del consecuencialismo y no de la teología moral. Sin embargo, es muy posible que Tomás considerara ese argumento, por lo que ofrece una respuesta aunque no en el artículo 7, sino uno antes. Cf. II-II q. 64, a. 6.

<sup>214</sup> *Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere. Et ideo occisio sui ipsius semper est peccatum mortale, utpote contra naturalem legem et contra caritatem existens. Secundo, quia quaelibet pars id quod est, est totius. Quilibet autem homo est pars communitatis, et ita id quod est, est communitatis.* II-II q. 64, a. 5, co.

<sup>215</sup> *Vide supra.* P. 63.

Una objeción similar es propuesta por Tomás cuando se pregunta por la licitud de dar muerte al inocente. Y argumenta que, si es inocente, al darle muerte se le hace un bien, pues “*de miseria huius vitae ad caelestem gloriam transit per mortem*”. En el fondo, el renunciar a la defensa o por caridad, o puesto que siendo justos nuestra falta de defensa nos procurará la vida eterna, son cuestiones que tienen sentido en el marco teológico del Aquinate.

Sobre este particular, John Bowlin es de la idea que los bienes naturales y los sobrenaturales, aunque unos ordenados a otros, no llevan necesariamente a la renuncia de unos para alcanzar los otros. Específicamente, que no es necesario renunciar a la bondad natural para alcanzar la bondad sobrenatural. Bowlin explica:

*Aquino concede que algunos bienes son intrínsecamente mejores que otros... pero no estima la jerarquía resultante como un aparato para que decidan los moralmente perplejos. Los bienes del alma son, sin duda, mejores que los bienes del cuerpo, pero este hecho no genera un precepto que nos diga cómo resolver las demandas del cuerpo y el alma en esta o aquella instancia*<sup>216</sup>.

---

<sup>216</sup> Aquinas does concede that some goods are intrinsically better than others... but he does not regard the rough hierarchy that results as a decision machine for the morally perplexed. The goods of the soul are, no doubt, better than the goods of the body, but this fact does not generate a precept that tells us how to resolve the competing demands of body and soul in this or that instance. BOWLIN, John. *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*. P. 114.

Cabe mencionar que en este momento estamos hablando de dos bienes objetivos, y no de cualquier entidad vista en su forma de bien. Específicamente, el orden de lo sobrenatural entraría en conflicto con el orden natural en el caso de una persona que opte por ir a misa en lugar de ir a recibir una hemodiálisis, o una persona envenenada que prefiera recibir la eucaristía en lugar de un antídoto. Está claro que el bien espiritual de la misa puede ser superior en jerarquía con el bien físico de la hemodiálisis, pero no parece ser una justificación material razonable.

De la misma manera, aunque en una legítima defensa pueda optar por la caridad, o pueda recibir pasivamente el ataque pensando en que los bienes espirituales tienen mayor jerarquía que los materiales, esta simple distinción no es suficiente para hacer de mis acciones la mejor de las decisiones.

**b) La previsión de una consecuencia implica su intención.**

En el acto de doble efecto tipificado como homicidio en defensa propia el acto que se describe es súbito. A diferencia de otros casos (el bombardeo estratégico que puede aniquilar a civiles no combatientes, la decisión quirúrgica de remover un útero), todo el

suceso acontece rápidamente. Muy poco ha sido señalado sobre este punto, que podría ser relevante.

Mientras que para otros actos (por ejemplo el estudiante de medicina que al repasar cierta lección de anatomía siente excitación sexual) la decisión de realizar un acto con dos efectos puede tomarse con calma, o puede planearse con tranquilidad, o al menos con claridad estratégica (con en el caso de los soldados que planean bombardear un cuartel general que tiene una escuela al lado), no sucede lo mismo en el homicidio en defensa propia. En este caso, de pronto me encuentro amenazado, y quizá amenazado de muerte, y debo hacer algo de inmediato. Ya sea evaluar si puedo echar a correr, o tratar de sujetar la pistola con que me atacan, o ir en pos del cuchillo cebollero. Pero cualquier decisión que tome debe ser pronta, si no quiero que algún acontecimiento violento me sobrevenga<sup>217</sup>. Tendríamos que aceptar que podría darse el caso de una defensa a la manera de un reflejo, donde no haya una elección razonada, que lleve a la muerte al injusto agresor. Por ejemplo, si un asaltante intenta robar el bolso a una mujer, y ella por reflejo empuja al agresor a las vías. Este tipo de casos no deben ser considerados propiamente como un acto de doble efecto, pues el que sean motivos por un reflejo instantáneo e irrefrenable, parecerían hacer el acto no libre.

---

<sup>217</sup> Alfred Mele hace un análisis de varios casos no precisamente con actos de doble efecto, sino para determinar la intencionalidad de una acción. Sin embargo, son útiles para ilustrar lo que ahora planteo: una defensa con homicidio es un evento súbito, donde la ponderación de las consecuencias no es equiparable a una decisión tomada en un consultorio en un *war room*. Cf. MELE, Alfred. *Intentional actions: controversies, data, and core hypotheses*. *Philosophical Psychology*, 16, 2. Pp. 326-330.

Sin embargo, pese a que en los actos de defensa propia se da este elemento de premura, consideremos que los de defensa instantánea como el arriba descrito es un caso raro y que sale de nuestro estudio. Si quitamos esas acciones que parecen más un reflejo, tenemos ya casos que ameritan apuro, pero donde también cabe el análisis y elección de alternativas<sup>218</sup>.

Creemos que en casos donde se tenga que actuar con mucha rapidez, esta celeridad no implica que se pierda la capacidad de prever las consecuencias de las acciones<sup>219</sup>. Por ejemplo, si un injusto agresor me ataca y yo me defiendi lanzando golpes, es porque tengo la idea que puedo noquear al adversario, que mis puños podrán hacerle un daño

---

<sup>218</sup> Bennett hace un análisis exhaustivo sobre el peso de la intención y la previsibilidad de las consecuencias de un acto. Y explica: Puede explicarse de dos maneras que un agente intente algo: 1) Cuando alguien actúa, tiene determinadas creencias de los asuntos que atrae (causalmente o de otra forma), y alguno de ellos constituye la razón de su actuar. Por ejemplo, ella pensó que el secarle su ceja haría que se sintiera mejor y que eso haría que se mojara el pañuelo, pero sólo la primera creencia explica porqué secó su ceja. Eso implica que al secar su ceja ella intentaba que él se sintiera mejor. 2) Cuando alguien actúa, tiene deseos relacionados con lo que resulte de su conducta, y algunos de éstos ayudan a explicar su conducta. Por ejemplo, al limpiar su ceja quería que él se sintiera mejor, y quería que eso lo hiciera sentir agradecido hacia ella, pero sólo este deseo explica porqué ella limpió la ceja de él. Ello significa que al limpiar su ceja ella intenta que él se sienta mejor. (*Statements about what Agent intends in  $\phi$ ing can be explained in either of two ways. (1) When someone acts, she has beliefs about what states of affairs she is bringing about (causally or otherwise), and some of these will constitute her reason for acting. She thought that by wiping his brow she would make him feel better, and that she would make the handkerchief wet, but only the former belief helps to explain why she wiped his brow. That means that in wiping his brow she intended to make him feel better. (2) When someone acts, she has desires regarding what will result from her conduct, and some of these will help to explain her acting as she does. She wanted her wiping his brow to make him feel better, and she wanted it to make him grateful to her, but only the former desire helps to explain her wiping his brow. That means, again, that in wiping his brow she intended to make him feel better.*) BENNETT, Jonathan. *The act itself*. Oxford university Press. New York, 1998. Pp. 194-195.

<sup>219</sup> Es decir, son actos libres donde se concibe la defensa como bien, se quiere la defensa, se estima como posible, se intenta, se deliberan los medios, se eligen, se realizan los medios, y se disfruta el resultado. *Vide Supra*. P. 28 y ss.

tal que deje de agredirme. O si en una biblioteca veo venir a un injusto atacante, puedo pensar que si empujo un librero, éste caerá sobre él antes que llegue a mí, dando fin a su ataque. O si me persigue una persona con intenciones homicidas y yo alcanzo a llegar a mi automóvil, puedo prever que arrollar al matón, si es que se interpone en mi camino, hará que se detenga. Es decir, cuando una persona es amenazada, parte del proceso para elegir una defensa y ejecutarla trae a la luz la consecuencia de los medios elegidos. Lo que aquí señalamos es que quien se defiende puede prever que no es lo mismo golpear el hombro de su atacante, que pincharle un ojo; que no es lo mismo empujar a alguien contra una pared, que empujarlo a por las escaleras; que no es igual derribar a alguien, que arrojarle una piedra en la cabeza.

Lo que cabe preguntar ahora, entonces, es cómo esta previsibilidad puede suceder estando fuera de la intención. La objeción que ahora tratamos señala lo difícil de aceptar que un acto cuyas consecuencias son previstas, no sea intencionado. Al respecto, Bowlin señala que la no intencionalidad tendría que ser claramente derivada una no previsión:

*¿Pero qué pasa si las consecuencias no intentadas son previstas? ¿Qué pasa si yo sé que será necesario usar fuerza mortal para repeler al atacante? ¿Cómo puede Aquino insistir que la muerte es accidental? Esa es la objeción común al razonamiento de doble efecto, y puede enfrentarse*

*negando lo que asume: que sólo las consecuencias no previstas pueden ser no intencionales. Si trabajas para mí y dejas que te vayas porque mi negocio no va bien sabiendo que tus perspectivas de trabajo no son buenas, sé también que como resultado el banco te quitará tu casa. Yo no intento esa pérdida como fin, ni la quiero como medio. Desearía que no pasara, pero sé que sucederá. Así que actúo con arrepentimiento, sabiendo que la consecuencia de mi acto será un daño accidental. Y, de hecho, mi arrepentimiento es un signo necesario, aunque no suficiente, de que el daño fue hecho fuera de mi intención<sup>220</sup>.*

En la realidad personal, la explicación que hemos hecho cuando analizamos la respuesta que Tomás ofrece cuando se pregunta si el bien puede ser causa del mal parece servir como explicación. Desde el punto de vista de la causalidad, el efecto malo es *per accidens* a lo que se intenta<sup>221</sup>. Desde el punto de vista ético, esta accidentalidad no es relevante para determinar el carácter moral del acto. Tomás ha afirmado que “los

---

<sup>220</sup> *But what if the unintended consequences are foreseen? What if I know that deadly force will be needed to repel the attacker? How then can Aquinas insist that this death is accidental? This is the standard objection to double-effect reasoning and can be handled by denying what it assumes: that only unforeseen consequences can be unintentional. If you work for me and I let you go because business is slow, knowing that your job prospects are poor, I also know that as a result you will lose your house to the bank. I neither intend this loss as an end nor will it as a means. I wish it wouldn't happen, and yet I know it will. So I act regretfully, knowing that accidental harm will be the consequence of my actions. And in fact, my regret is a necessary, although not sufficient, sign that the harm was done apart from my intention.* BOWLIN, John. *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*. P. 113.

<sup>221</sup> *Vide Supra*. E) Sobre el influjo causal en el efecto malo.

actos morales reciben su especie de lo que se intenta y no de lo que está fuera de la intención”<sup>222</sup>. Por lo tanto, la objeción aquí expuesta parece resuelta.

Sin embargo, hay otro aspecto que no corresponde al carácter moral del acto y que sigue presente, sin haber sido tocada por Tomás. Se trata de cierto aspecto psicológico al acto de defensa, o a cualquier acto con dos efectos. Cuando revisamos la división que Tomás hace del acto, no sólo consta de la consideración del fin no de los medios, sino que también existe un acto interno relacionado a la consecución del fin<sup>223</sup>.

En el ejemplo de Bowlin se menciona al patrón que despide a un empleado y prevé que con ese acto éste perderá su casa. Luego menciona el arrepentimiento (*regret*) como signo del pesar que causa propiciar ese otro efecto. Esto nos abre la discusión de otra parte del acto de dos efectos, o más bien de otra parte de los dos efectos del acto. Dado que de la consecución del fin se sigue la fruición, podrían considerarse dos consecuencias de la consecución de los efectos: una buena y otra mala. Desde luego no nos referimos a buena o mala en términos de carácter moral, sino del gozo o pena de las consecuencias. En el ejemplo de Bowlin, el patrón que despide al empleado tiene el disfrute de aquello que intentó: recortar los costos, obtener una ventaja económica el

---

<sup>222</sup> *Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens.* II-II q. 64, a. 7, c.

<sup>223</sup> La fruición es el último acto de la voluntad. I-II. q. 11.

dejar de pagar ese sueldo. Pero al mismo tiempo tiene una pena (como opuesto al gozo), dado que le pesa que el empleado en cuestión pierda su casa.

Este aspecto del doble efecto no fue tocado por Tomás, ni lo hemos encontrado en los comentaristas más destacados. Sin embargo, parece salvar la diferencia entre la previsión del efecto malo, sin descartarlo simplemente por razón de su accidentalidad. Es Aristóteles quien menciona un aspecto afín respecto de las acciones voluntarias e involuntarias, siendo el dolor (que ahora oponemos al momento voluntario del gozo) el indicador de algo involuntario: “*Todo lo que se hace por ignorancia es no voluntario. Pero, si causa dolor y pesar, es involuntario*”<sup>224</sup>.

En nuestro caso, de una defensa exitosa, debe seguirse el gozo de haber salvado nuestra integridad, conservado nuestras pertenencias, o no haber sufrido el ataque del malhechor. Sin embargo, si por nuestra defensa hemos cometido un daño, y ello verdaderamente estaba fuera de nuestra intención (es decir, tiene ese aspecto *involuntario* mencionado por Aristóteles), tendría que seguirse cierto dolor.

Esto tendría que ser una especie de prueba de la no intencionalidad del efecto negativo. Es decir, si verdaderamente se tiene aversión al efecto malo y sólo se tolera por tener

---

<sup>224</sup> *Eth. Nic.* 1110b 18-19.

en mayor estima el efecto bueno, es natural pensar que junto con el gozo del efecto bueno debe llegar cierto dolor por el efecto malo.

Cuando Renick ofrece una reducción del argumento tomista a propósito del doble efecto, pide que se planteen dos preguntas:

*Así, cuando se usa el principio de doble efecto, hay que hacer dos preguntas: '¿Intentas el fin bueno (y no el malo)?' y '¿El efecto bueno sobrepasa al efecto malo?'. Sólo si la respuesta a ambas preguntas es afirmativa, puedes decir, de acuerdo a Aquino, que la acción es moralmente justificable<sup>225</sup>.*

Nosotros consideramos que a la primera pregunta debe corresponderse una aversión no sólo de la elección del medio, sino de la concretización material cuando ella ocurra.

### **c) El homicidio es el medio para la defensa.**

---

<sup>225</sup> Thus, when employing the principle of double effect, there are two questions to ask: 'Do you intend the good (and not the evil) end?' and 'Does the good end outweigh the evil one?' Only if the answer to both questions is yes can you say, according to Aquinas, that the action is morally justified. RENICK, Timothy M. *Aquinas*. Pp. 112-113.

Otra crítica que suele hacerse al argumento de Tomás es que es en el homicidio en defensa propia el occisión del atacante es el medio gracias al cual se conserva la vida. En ese caso, se está usando un medio ilícito (matar a mi agresor) para un fin lícito<sup>226</sup>.

Esta objeción podría mantenerse en casos diferentes al planteado por Tomás o a los discutidos hasta ahora. De manera suficiente hemos analizado que el llamado “homicidio en defensa propia”, tal como es analizado por Tomás, debería llamarse más bien “defensa con homicidio”, colocando en primer término la intención del acto, que es defensiva.

Un caso similar podría volverse un homicidio sin defensa próxima cuando el acto que repele al injusto agresor se hace antes de que la amenaza sea real<sup>227</sup>. Sin embargo, ni siquiera estos casos son claros.

Por otra parte, mientras esta confusión podría verse en el caso de la defensa con homicidio, en otro ejemplo típico del acto de doble efecto no procede de la misma

---

<sup>226</sup> Boyle entiende esta dificultad, y afirma que “la muerte del atacante no es, en el caso que Aquino considera, el medio usado por la persona que se defiende a sí misma... Aquino estima la muerte que aquí llama *praeter intentionem* no como un medio sino como una consecuencia del acto de defensa propia –como ‘lo que sigue de la necesidad del fin’ en el lenguaje de Cayetano”. BOYLE, Joseph. *Intentions, Christian Morality and Bioethics: Puzzles of Double Effect*. Christian Bioethics, 3, 2. P. 88.

<sup>227</sup> Por ejemplo, el caso de un padre de familia que se defiende de un ladrón que entra a su casa y lo somete. Mientras espera a la policía el ladrón sometido le amenaza y le pide que lo deje en libertad o él, en cuanto salga de prisión, tomará venganza. Si el padre de familia en ese momento mata al ladrón podría pensarse en una defensa remota. Cf. IBARRA, Ramón. *Ética y eficacia. Pro manuscrito*, 2006.

forma. Por ejemplo, en el caso del bombardeo estratégico en el que lamentablemente podrían morir civiles no combatientes, la muerte de éstos claramente no es un medio para lograr el fin. Otro ejemplo es del de a administración de sedantes en el caso de pacientes terminales, con el peligro de que la droga provoque la muerte del paciente por asfixia. En este caso claramente el fin (quitar el dolor) no se busca mediante la muerte del paciente, sino con el efecto paliativo del medicamento<sup>228</sup>. Y una muerte acelerada sería la consecuencia (incluso temporal) de su administración.

En toda justicia, hay casos donde la precedencia del bien logrado, o la consecuencia del efecto malo será mucho más problemática. Específicamente en casos de aborto terapéutico, o en casos donde la continuación del embarazo resulta un peligro para la madre<sup>229</sup>.

La objeción que señala el peligro de que el efecto malo sea el medio por el que se obtenga el efecto bueno, transformando el acto moral en malo de esa forma, indica que

---

<sup>228</sup> Hay todo un debate respecto del correcto uso de los derivados de la morfina y si realmente “aceleran la muerte” del paciente. Dicha discusión está fuera de los objetivos de esta tesis. Sin embargo, se trata de un ejemplo comúnmente relacionado con el doble efecto. Cf. STEPHENS, Ronald L. *The Moral Meaning of Morphine Drips*. Midwest Quarterly, 43, 3. Pp. 354-357.

<sup>229</sup> Otro ejemplo, que sólo mencionaremos aquí, es el riesgo que presentan los siameses o gemelos unidos en diversos grados. La confusión, como hemos visto, corresponde a la simultaneidad de la interrupción del embarazo con la conservación de la vida de la madre. Cf. PEARNS, John. *Bioethical Issues in Caring for Conjoined Twins and their Parents*. The Lancet, 357, 16. Pp. 1969-1970.

esto es un riesgo ético. Una de las propuestas de los comentaristas que veremos en el siguiente capítulo consiste en poner una condición que mitigue este riesgo.

#### **H) Si el acto de doble efecto es un *principio* para Aquino.**

Es muy discutido si el argumento propuesto por Tomás en el artículo siete de la cuestión sesenta y cuatro es el origen histórico de lo que siglos más tarde sería llamado *principio del doble efecto*, o *razonamiento del doble efecto*. Esto supondría que al hablar del homicidio en defensa propia nuestro autor no hizo sino una aplicación de este principio, dejando por primera vez en la historia de la filosofía conocida, un documento donde consta su uso. Este trabajo no busca inquirir en la verdad de tal aseveración, aunque sí pretende contrastar el argumento que Tomás ofreció con la versión actual del principio de doble efecto.

Usamos principio en tanto una formulación de aplicación extensa, que gobierna otros ejemplos además del enunciado. Una aplicación primera de la ética, una regla suprema. Aunque lo veremos con amplitud en el capítulo siguiente, esta es la acepción común entre los comentaristas de Tomás, e incluso otros filósofos éticos que no siguen al Aquinate. Por su parte, Mangan asevera: “*Hemos afirmado que antes de Santo Tomás*

*de Aquino no hay indicaciones de una formulación definitiva del principio de doble efecto. Ahora, debemos admitir que no es enteramente claro que el mismo Santo Tomás enunciara este principio; de acuerdo a algunos intérpretes lo hace, de acuerdo a otros no*<sup>230</sup>. Los comentaristas coinciden en que Tomás es el primero en explicar un caso similar, pero no hay consenso sobre el uso del mismo como principio.

Sin embargo, parece que Tomás no sigue este uso de principio. Para él, tienen preeminencia la tendencia al bien. En el marco de la *Summa*, los principios de la ética están cimentados en la I-II<sup>231</sup>. La segunda parte de la *Summa* tiene más de trescientas cuestiones, y el homicidio es sólo una de esas cuestiones (por no mencionar que el homicidio en defensa propia es un artículo de los ocho propuestos por Tomás).

Desde el punto de vista de la temática de las virtudes, el homicidio en defensa propia, la cuestión fundamental que hemos analizado en este capítulo, se ubica en la II-II, en el tema de la justicia conmutativa. Incluso cabe mencionar que la justicia distributiva le antecede.

---

<sup>230</sup> *We have stated that before the time of St. Thomas Aquinas there is no indication of a definite formulation of the principle of double effect. Now, we must admit that it is not entirely clear that St. Thomas himself enunciates this principle; according to some interpreters he does, according to others he does not.* MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 43.

<sup>231</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Double Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. 1998. P. 307.

Otra consideración interesante es que el homicidio en defensa propia se toca cuando el Angélico estudia aquellas cosas *opuestas* a la justicia. De manera que en el marco de su obra principal no se puede considerar al doble efecto como un *principio* de la ética.

Respecto de la repetición del argumento, hemos mostrado en este capítulo diversos ejemplos en que Tomás podría haber usado el mismo razonamiento pero no lo hace (como en el robo por necesidad), y otros casos donde aplica un razonamiento muy similar (como en el escándalo). La conclusión es que aunque el argumento es sólido, no hay evidencia textual de que fuera tenido en especial estima por Tomás de Aquino.

Hasta aquí el análisis de las fuentes tomísticas respecto del homicidio en defensa propia y otras consideraciones relacionadas con el acto de doble efecto. En el siguiente capítulo estudiaremos las dos fórmulas consideradas más representativas con las que se eleva al acto de doble efecto a la categoría de principio, para luego contrastarla con el análisis del presente capítulo.

## Capítulo III:

### La enunciación moderna del principio de doble efecto

- A) El principio de doble efecto según Jean Pierre Gury.
  - a. Aparición histórica del principio de doble efecto.
    - i. Herbert Kramer.
    - ii. Joseph Mangan.
    - iii. Joseph Ghoos.
  - b. La enunciación de Gury y otro elenco de reglas afines.
    - i. Las cuatro reglas de Gury.
    - ii. Si el acto de doble efecto, en su enunciación clásica, consiste en cuatro reglas.
    - iii. Lo esencial en la enunciación de Gury y otras propuestas.
  - c. Comparación con la doctrina tomista.
  
- B) El principio de doble efecto según Peter Knauer.
  - a. Reinterpretación del principio de doble efecto.
  - b. ¿Qué significa “razón proporcional”?
  - c. Elucidación mediante ejemplos.
    - i. El embarazo ectópico
    - ii. La muerte de inocentes durante la guerra.
    - iii. Las mentiras piadosas.
    - iv. La pena de muerte y una nota sobre los cuidados paliativos.
    - v. El robo en caso de necesidad.
  - d. Puntos de contacto entre Tomás de Aquino y Peter Knauer.
    - i. El objeto como fuente de la moralidad.
    - ii. La bienaventuranza y la razón moral final.
    - iii. Sobre la defensa moderada y la razón proporcional.
    - iv. El doble efecto como un principio ético.

Hasta ahora hemos estudiado fundamentalmente el pensamiento tomista. Primero, examinando los elementos necesarios para comprender el acto moral, así como para poder juzgarlo. Posteriormente analizamos el argumento propuesto por Tomás de Aquino para demostrar la licitud del homicidio en defensa propia. Este argumento es el origen histórico de lo que siglos después será conocido como el *principio de doble efecto*, la *regla del doble efecto*, o el *razonamiento del doble efecto*.

En el presente capítulo analizaremos tres versiones del principio de doble efecto. Veremos las similitudes que comparten con Tomás, así como sus diferencias. El objetivo será determinar si alguna de estas visiones corresponden con el pensamiento de Tomás y con su visión de la ética. En primer lugar veremos la versión de Jean Pierre Gury. En segundo lugar analizaremos la propuesta de Peter Knauer. En el caso de cada uno de estos estudiosos haremos una comparación con la explicación tomista.

### **A) El principio de doble efecto según Jean Pierre Gury.**

Existen tres documentos destacados que hacen un repaso histórico del principio de doble efecto. El primero lo hace indirectamente, y fue escrito por Herbert Kramer<sup>232</sup>. Como ya hemos indicamos, la disertación de Kramer parece considerar como

---

<sup>232</sup> KRAMER, H. *The indirect voluntary or voluntarium in causa*. The Catholic University of America, Washington, 1935. Pp. 89.

equiparables el acto voluntario indirecto con el acto voluntario en causa<sup>233</sup>. Además del trabajo de Kramer, contamos con un artículo de Joseph Mangan, quien directamente hace un análisis histórico del principio de doble efecto<sup>234</sup>. Finalmente, el tercer trabajo más relevante sobre el desarrollo histórico de nuestro tema fue escrito por Joseph Ghooos<sup>235</sup>. Estos textos fueron escritos entre 1935 y 1951, y son una muestra del creciente interés por el tema en el último siglo.

Los teóricos prácticos del principio de doble efecto suelen citar sobre todo a Mangan, y en segundo lugar a Ghooos, como autoridad del tema. A ambos en ámbitos ya no sólo teológicos, sino en derecho internacional, bioética, negocios, etc.

## **a) Aparición histórica del principio de doble efecto.**

### **i. Herbert Kramer.**

---

<sup>233</sup> *Vide supra*. Cap. I, P. 46.

<sup>234</sup> MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Theological Studies 10, 1949.

<sup>235</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. Étude de Théologie Positive. Ephemeredes Theologicae Lovanienses XXVII, 1951.

Kramer, estudiando lo que él denomina “voluntario indirecto”, estudia primero el argumento de Tomás para la licitud del homicidio en defensa propia<sup>236</sup>. A continuación repasa algunos comentaristas para ver las aportaciones que ellos hicieron al argumento de Tomás<sup>237</sup>. Primero analiza los comentarios de Suárez a algunas obras del Aquinate. Estos comentarios son de acuerdo a la época, glosas o notas de la obra de Tomás, no reinterpretaciones. Lo mismo sucede con los Salmaticenses, teólogos carmelitas de Salamanca, quienes hacen una distinción un poco más sofisticada sobre los efectos *per se* y *per accidens* de un acto<sup>238</sup>. Estas distinciones se encuentran elaboradas abundantemente por Tomás de Aquino en la I-II, q. 20, a. 5, y serán retomadas por otros comentaristas, como Juan de Santo Tomás.

Cuando, en el último capítulo de su disertación, habla de la regla del doble efecto, Kramer ofrece dos versiones, aunque no menciona al autor de ellas, ni tampoco se declara como tal. Esto merece un reproche, aunque quizá más valioso sea preguntarnos por qué omitió este dato. Las fórmulas que propone Kramer son:

---

<sup>236</sup> GHOOS critica duramente a Kramer por “su método defectuoso”, que no distingue al voluntario indirecto del voluntario en causa. Cf. GHOOS, Joseph. *L’Acte a Double Effet*. P. 30.

<sup>237</sup> Cf. KRAMER, Herbert. *The indirect voluntary or voluntarium in causa*. Pp. 16-29.

<sup>238</sup> Su análisis incluye a Dumas, Kiselstein y Vermeersch. Lamentablemente Kramer no menciona citas textuales de sus fuentes.

*“[El principio de doble efecto] puede ser enunciado de esta forma: por una razón excusadora suficiente uno puede poner un acto que sea en sí mismo bueno o indiferente, del que dos efectos fluyan inmediatamente, uno bueno y otro malo, si sólo se intenta el efecto bueno<sup>239</sup>”.*

Pero también afirma después que el principio puede enunciarse breve pero satisfactoriamente de esta forma:

*“el mal puede quererse (permitirse) indirectamente por una razón suficiente<sup>240</sup>”.*

Esta sería una síntesis abrumadora de las enunciaciones tradicionales del principio del doble efecto, que cae en algunas contradicciones (¿querer el mal es lo mismo que intentar el mal?), pero que bien puede dar en el intrínquilis de la cuestión. Introduce, además, el término “razón suficiente”, ajeno al lenguaje tomista.

El análisis de Kramer, desde el punto de vista histórico, da por sentado que Tomás es el iniciador de la tradición de doble efecto, y parece estimarlo como principio a lo largo

---

<sup>239</sup> *It may be stated in this form: for a sufficient excusing reason one may place an act that is in itself good or indifferent, from which two effects flow immediately, the one good, the other evil, provided that only the good effect is intended.* KRAMER, Herbert. *The indirect voluntary or voluntarium in causa*. P. 74. A lo largo de este capítulo todas las traducciones son mías, a menos que se indique lo contrario.

<sup>240</sup> *Evil may be indirectly willed (i.e. permitted) for a sufficient reason.* KRAMER, Herbert. *The indirect voluntary or voluntarium in causa*. P. 77.

de sus comentadores, aunque no dice nada directamente al respecto. En efecto, Kramer está más interesado en analizar lo que él llama equivocadamente “voluntario indirecto” que en detectar en qué momento el doble efecto se erige como principio, y por quién. El único autor que cita con un elenco de reglas sobre el doble efecto es Vermeersch, cuyo tratado de teología moral tenía menos de diez años de publicación. Hasta aquí lo que podemos observar es que Kramer habla del principio de doble efecto, entendiendo que hay una serie de requisitos o reglas que deben cumplirse. Pero parece que da por sentada la existencia y comprensión de dichas reglas, que para él tienen origen en Tomás.

## **ii. Joseph Mangan.**

Este autor es uno de los más citados por los estudiosos del tema del doble efecto; su artículo es una referencia obligada<sup>241</sup>. Joseph Mangan documentó un análisis histórico del principio de doble efecto, desde Tomás de Aquino hasta Jean Pierre Gury.

---

<sup>241</sup> Es la opinión de Kaczor, compartida por otros comentaristas destacados del tema, como Ugorji y Ghos. Su revisión se destaca por poner en perspectiva el razonamiento de Tomás. Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 300. Cf. UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect: A Critical Appraisal of Its Traditional Understanding and Its Modern Reinterpretation*. P. 29. GHOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 32.

Mangan comienza indicando la presencia de un acto con doble efecto en el Antiguo Testamento. Con ello lo que indica es que la realidad controvertida de actos con efectos buenos y malos ha estado presente en la historia de la humanidad. El siguiente paso es que antes de Tomás de Aquino no hay evidencia de que se trate el tema desde el punto de vista filosófico<sup>242</sup>.

Estamos de acuerdo con la visión de Mangan. Aristóteles, por ejemplo, pone ejemplos de situaciones no previstas (la flecha que daña a quien pasea accidentalmente) o accidentales (encontrarle a mi acreedor sin haberlo planeado), pero no a actos que específicamente presenten un efecto doble, bueno y malo. Consideramos que la evolución del pensamiento filosófico y el inicio de la casuística era el ambiente propicio para el desarrollo de estas ideas. Posteriormente, y ajeno al pensamiento tomista, sólo Pascal es reconocido como un autor que toca el tema sin hacer mención a las fuentes tradicionales.

Ello coloca a Tomás como el posible *padre del doble efecto*. Tendríamos que añadir que, en caso que no haya sido Tomás el primer filósofo en descubrir el tema, no hay documentos históricos anteriores que hablen explícita y sistemáticamente sobre el

---

<sup>242</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 41.

carácter moral de un acto con dos efectos. Es decir, el título de padre del doble efecto no puede recaer en ningún filósofo anterior a Tomás.

Lo que afirma a continuación es que ni Tomás ni sus comentaristas utilizan el doble efecto como un principio. El tema del doble efecto sólo aparece en algunas cuestiones morales especiales, como la muerte de un inocente, la cooperación material en el pecado de otro, o el placer venéreo ilícito. Y sólo es al pasar los siglos que el doble efecto se independiza de las cuestiones puntuales para erigirse como un principio especial en la ética, útil para resolver una amplia gama de dilemas morales<sup>243</sup>.

Según Mangan, cuando Tomás muestra la licitud del homicidio en defensa propia, está usando el principio de doble efecto<sup>244</sup>. Aunque dialoga con Vicente Alonso, su conclusión es que Tomás auténticamente se vale del principio de doble efecto en II-II, q. 64, a. 7. Más aún; en su interpretación, estamos frente a la primera aplicación documentada de este principio, aunque no se haya dicho explícitamente como tal (es decir, aunque Tomás de Aquino no haya dicho que para determinar la licitud del homicidio en defensa propia había que apelar al principio de doble efecto). Según

---

<sup>243</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 42.

<sup>244</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 51.

Mangan “[Tomás] dio el ímpetu inicial para la explicación y aplicación del doble efecto a los autores que le siguieron, incluso hasta nuestros días<sup>245</sup>”.

Dos siglos después de la muerte de Tomás aparece el primer comentarista que interpreta la II-II, q. 64, a. 7 como una aplicación del principio de doble efecto. Se trata de Cayetano, quien escribió un comentario a la obra de Tomás. Su aportación es mostrar la importancia de la proporción entre el efecto bueno y el efecto malo. Pues en la defensa se sopesan la propia vida, los bienes materiales y el amor al prójimo<sup>246</sup>. Pero Cayetano sigue simplemente comentando a Tomás, sin postular el doble efecto como un principio independiente, del que la defensa propia es sólo un ejemplo. Veamos brevemente el comentario que hace del texto tomista.

Cayetano parte del ejemplo del enfermo quien, procurando la salud, se debilita por la medicina que le prescribe el médico<sup>247</sup>. Este ejemplo es visionario en cierto sentido, dado que en la medicina actual los efectos colaterales perniciosos están claramente

---

<sup>245</sup> MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 52.

<sup>246</sup> Esta distinción que apela a la caridad, aunque considerad en el sed contra y las respuestas, no se menciona en el respondeo de la cuestión tratada.

<sup>247</sup> Comm. Cardinalis Caietani, Sum. Th. II-II, Quaest. LXIII, Artic. VII.

tipificados en la prescripción de fármacos. Su comentario esclarece la postura de Tomás en cuatro glosas, que podrían ser su enunciación del acto de doble efecto:

- 1. Un homicidio puede darse o como medio (para el fin), o como consecuencia (del fin).*
- 2. La moralidad de fin, o del medio, están dictadas por la intención.*
- 3. Lo que sucede a consecuencia necesaria del fin no se intenta necesariamente junto con el fin.*
- 4. Como sucede con el enfermo que se debilita por la medicina, pero sigue tomándola<sup>248</sup>.*

La conclusión de lo anterior sería que un homicidio no intentado pero que es consecuencia necesaria del fin, no tiene la carga moral que tendría si se intentara como medio para el fin. La postura de Cayetano es interesante, ya que señala la necesidad de aquello que sigue de la intención del fin; en nuestro caso, un homicidio. Y lo aparta completamente del homicidio como medio para lograr el fin.

Luego su comentario gira mucho más respecto de la obligación de ver por la vida del prójimo, entendiendo su vida material como la espiritual, dado que un injusto agresor

---

<sup>248</sup> Comm. Cardinalis Caietani, Sum. Th. II-II, Quaest. LXIII, Artic. VII.

está en pecado y por tanto se expondría a perder la vida eterna además de la vida temporal. Las conclusiones de Cayetano serán: *Uno está más obligado a cuidar de sus bienes, que de los del prójimo. Estos bienes pueden ser materiales o espirituales. Uno está más obligado a cuidar de las propias virtudes, y de la propia vida*<sup>249</sup>.

Este comentario tiene tres elementos que nos resultan interesantes. El primero, que no tendrá una gran consideración a la postre, pero que podría ser una pieza clave para ponderar si las aseveraciones del neotomismo respecto del doble efecto son fieles a la doctrina del Aquinate, es el factor de la caridad y las virtudes. Es decir, Cayetano tiene la perspicacia para ver que en el acto de defensa de la propia vida podría intervenir el uso de las virtudes, y de la caridad. Rescatamos no sólo la aparición de elementos hasta ahora ajenos en el análisis del doble efecto, sino también la posibilidad de cierta deliberación durante la ejecución del acto. O al menos, la posibilidad de hacer un análisis que considere otros bienes además de los propios.

El segundo punto es la relevancia de la obligación de ver por la propia vida material, e incluso por los propios bienes materiales. Y parte de la posibilidad que la vida del injusto agresor es tan valiosa como la propia.

---

<sup>249</sup> Comm. Cardinalis Caietani, *Sum. Th. II-II*, Quaest. LXIII, Artic. VII.

El tercer elemento valioso, aunque apenas notable, es la estimación de la bienaventuranza del injusto atacante (que se perdería dado que muere en pecado). Esto es muy relevante para nosotros, no tanto por las consecuencias que señala Cayetano sobre la obligación de ver por el propio bien, sino porque pone de relieve la bienaventuranza misma, de alguna de las personas que intervienen en el acto de doble efecto tipificado como homicidio. Vemos entonces que un comentarista cercano a Tomás sigue con el tema de la bienaventuranza sobre la mesa. Y creemos que este tema se pierde con el paso de los siglos, pero que es sumamente relevante desde sus raíces. Mencionemos entonces que Cayetano hace un análisis del artículo y cuestión que nos ocupan, con elementos muy frescos del tomismo.

Los comentaristas posteriores cuestionan la validez de la aplicación del doble efecto al homicidio en defensa propia. La tendencia será trasladar esa argumentación a otros casos, por ejemplo, la cooperación material en el pecado. Históricamente lo que Mangan refiere es que los moralistas del siglo diecisiete comienzan a utilizar el principio de doble efecto a casos diferentes al planteamiento original, que es la defensa propia<sup>250</sup>.

---

<sup>250</sup> Mangan Explica: “En todas estas referencias, aunque el principio de doble efecto no se expresa explícitamente, sí es aplicado, y ello lo podemos concluir por los términos utilizados. Pues los autores o explícitamente lo mencionan, o claramente dan por sentado que la acción realizada debe ser buena o al menos indiferente en sí misma, y que la intención que se tiene es buena. Luego explican que el efecto malo no debe ser *intendus* o *per se*. Por lo tanto, el efecto malo sólo puede ser un *voluntarium indirectum* o un efecto *per accidens* o *praeter intentionem*... Finalmente, todos explícitamente mantienen que el efecto malo sólo puede permitirse “por una buena razón”, “por una razón suficiente”,

Antes de llegar al periodo moderno, Mangan reconoce el esfuerzo de los Salmaticenses, quienes hicieron una descripción abundante sobre el principio de doble efecto, más formalmente parecida a la enunciación contemporánea del doble efecto en forma de reglas. Ve una evolución de la doctrina en tanto que se postula el doble efecto como principio, aunque la formulación todavía no alcanza la claridad que tendrá a la postre<sup>251</sup>.

El paso final en la evolución del principio de doble efecto, en opinión de Mangan, lo da Jean Pierre Gury:

*“Es sólo en el siglo diecinueve con las primeras ediciones del admirable y repetidamente reeditado tratado de Gury Compendium Theologiae Moralis que los teólogos morales universalmente dieron una adecuada y cabal explicación del principio de doble efecto como un principio general aplicable a todo el campo de la teología moral. En las primeras ediciones*

---

“por una buena causa”, o “por una causa razonable”. (In all these references, although the principle of the double effect is not explicitly expressed, it is applied, as we can gather from the wording used. For the authors either explicitly mention or clearly take for granted that the action performed is good or at least indifferent in itself apart from the evil effect under consideration, and that the intention of performing the action is good. Then they explain that the evil effect must not be intentus or per se. Therefore, the evil effect can only be a voluntarium indirectum or an effect per accidens or praeter intentionem... Finally, they all explicitly maintain that these evil effects may be permitted only for “a good reason”, “for a sufficient reason”, “for a good cause”, or “for a reasonable cause”.) MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 55.

<sup>251</sup> Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 57-58.

*de Gury, la primera de las cuales data de 1850, [el principio de doble efecto] se trata en una forma moderna, breve y completa.*<sup>252</sup>

Y con una explicación de la enunciación de Gury (que veremos más adelante), Mangan concluye su repaso histórico del principio de doble efecto. Para Mangan, la evolución del principio concluirá a mediados del siglo diecinueve<sup>253</sup>. ¿Qué novedad ofrece Gury al principio del doble efecto? La respuesta no puede ser sino una estructura formal manualística. De los salmaticenses toma la aplicación del doble efecto como un principio ético; lo que Gury hará será formularlo con reglas o condiciones de manera didáctica.

Que Gury es moralista que enuncia las reglas clásicas del doble efecto está sustentado también por Christopher Kaczor, quien señala que “*aunque Gury no fue le más sagaz de los autor del periodo, fue al menos uno de los más ampliamente difundidos e influyentes*”<sup>254</sup>. Por su parte, Joseph Boyle afirma: “*La formulación clásica moderna*

---

<sup>252</sup> *It is only beginning with the various editions of Gury's admirable and repeatedly reedited Compendium Theologiae Moralis in the nineteenth century that the moral theologians universally give an adequate, thorough explanation of the principle of the double effect as a general principle applicable to the whole field of moral theology. In Gury's early editions, the first of which appeared in 1850, the treatment is a complete modern one in brief form.* MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 59.

<sup>253</sup> Gury murió en 1866, a los sesenta y cinco años. Pudo contar diecisiete ediciones originales de su compendio antes de morir.

<sup>254</sup> KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. Theological Studies 59. 1998. P. 301.

*del principio de doble efecto fue presentada en el muy usado y frecuentemente revisado manual Compendium theologiae moralis, de J. P. Gury*<sup>255</sup>.

Antes de estudiar la enunciación del principio de doble efecto propuesto por Jean Pierre Gury, veremos el análisis histórico que propone Joseph Ghoos. Ellos nos permitirá sustentar por qué creemos que la propuesta de Gury es una de las más representativas.

### **iii. Joseph Ghoos.**

Ghoos escribe su artículo sobre el acto con doble efecto habiendo leído a Kramer y a Mangan. En ese sentido, se beneficia de ambos, aunque sobre todo del segundo. Su intención es aportar algunos elementos al debate histórico-teológico para la mejor comprensión del tema.

Sobre el origen histórico del doble efecto a manos de Tomás, Ghoos dirá que *“probablemente es posible encontrar en Santo Tomás premisas que permitan deducir los actos con doble efecto, aunque no parece que él mismo haya formalmente*

---

<sup>255</sup> BOYLE, Joseph. *Toward understanding the principle of double effect*. En The Doctrine of Double Effect. P.A. Woodward, Ed. 2001. P. 8.

*elaborado o propuesto la doctrina*<sup>256</sup>. Ghoos critica el análisis que Mangan hace sobre los comentaristas de Tomás, y considera que fue Juan de Santo Tomás el primero en formular el principio de doble efecto.

Ghoos considera que el principio de doble efecto es producto de los estudios de Bartolomeo Medina (1528 – 1580) y Gabriel Vázquez (1549 – 1604). De Medina expone una máxima, estimada por Ghoos como fundamental para la evolución del principio de doble efecto: *“si un acto causal es honesto y necesario, el efecto negativo no afecta, con esas condiciones, su valor moral”*<sup>257</sup>. Medina llega a esta idea al especular sobre la licitud de las pérdidas seminales que podrían suceder, por ejemplo, a un joven que hace estudios de medicina. Aunque la aportación de Medina al principio de doble efecto es defendida por Ghoos, queremos notar que en esta máxima no hay ninguna explicación de por qué el efecto malo no tañe al objeto moral.

Posteriormente Ghoos expone la aportación de Gabriel Vázquez al principio de doble efecto, que consiste en dos máximas que deben aplicarse a los actos con efectos buenos y malos: *“a) Si el efecto es intrínsecamente malo, siempre debe evitarse, aún si no es deseado mas que indirectamente. B) Si, por el contrario, el efecto no es malo en sí*

---

<sup>256</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 32. La traducción del artículo de Ghoos fue realizada por el Departamento de Formación Académica del IPADE.

<sup>257</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 41.

*mismo, no habrá por qué evitarlo*”<sup>258</sup>. Estos principios tienen innegablemente que ver con el acto de doble efecto, pero distan mucho de ser enunciaciones formales del mismo.

Pero para Ghooos las ideas de Medina y Vázquez preparan el terreno para Juan de Santo Tomás, quien en su opinión es “*quien ha elaborado la primera solución aceptable al problema del efecto previsto, dentro de su tratado de moral fundamental De bonitate et malitia actuum humanorum*”<sup>259</sup>.

El análisis que hace Juan de Santo Tomás es a partir de algunos ejemplos. Y elige el caso de la muchacha que pasea con la intención de distraerse, provocando (a pesar de ella) los deseos impuros de algunos jóvenes. La respuesta de Juan será centrarse en la intención de la joven, y si no hay alguna virtud (como la caridad) que la obligue a suspender sus paseos. Escribe Ghooos analizando a Juan de Santo Tomás:

*En otros términos, para que una acción teniendo dos efectos, uno bueno, otro malo, sea moralmente buena, son necesarias las siguientes condiciones:*

---

<sup>258</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 43.

<sup>259</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 45.

- 1) *el agente no puede, de ninguna manera, querer la consecuencia nefasta: ésta debe ser excluida del objeto del acto interior de intención, en otras palabras, ella debe ser praeter intentionem (elemento subjetivo);*
- 2) *esta consecuencia nefasta no puede ser el efecto propio del objeto intencionado, sino que debe resultar de una manera puramente accidental (per accidens), es decir, debe ser el efecto propio de otra causa directamente intencionada (elemento objetivo);*
- 3) *el valor del efecto bueno debe compensar las consecuencias nefastas; esta proporcionalidad está regulada por la jerarquía de las virtudes.*<sup>260</sup>

Para Ghoos esta es entonces la primera formulación del principio de doble efecto. Lamentablemente, las reglas que nos brinda no son una cita textual de Juan de Santo Tomás, sino una reformulación<sup>261</sup>.

En su *De bonitate et malitia actuum humanorum*, Johannes Poinset, mejor conocido como Juan de Santo Tomás, ofrece un comentario al tratado de los actos humanos del Aquinate, correspondiente a la *prima secundae* cuestiones 18 a la 21. Juan de Santo Tomás comenta el artículo 5 de la cuestión 20 (bondad y malicia exterior de los actos),

---

<sup>260</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. Pp. 47-48.

<sup>261</sup> En su artículo Ghoos sí realiza citas textuales, con su referencia en latín, pero justo cuando enuncia las condiciones que tendrán un mayor parecido con el principio de doble efecto, no lo hace.

en el que Aquino se pregunta si un acontecimiento subsiguiente a un acto puede aumentar la bondad o malicia de éste, y menciona la premeditación, y en el que se menciona la subsecuencia o necesaria, o en la mayoría de los casos, o excepcional<sup>262</sup>.

Veamos la glosa del texto del que presuntamente Ghos deriva el razonamiento del doble efecto<sup>263</sup>:

1. La preconcepción (*praecogitatio*) de las consecuencias malas de un acto añaden malicia al acto si éstas se dan necesariamente o en la mayoría de los casos. Si las consecuencias se dan accidentalmente o en pocos casos, no añaden malicia al acto<sup>264</sup>.
2. La previsión de las consecuencias de un acto es un acto interno, que al correlacionar causa con efecto, tocan a la intención cuando las circunstancias son previstas por la razón<sup>265</sup>.
3. La dificultad está en que un daño posterior no añada malicia si es previsto y no intentado. Es decir, en que algo pueda ser previsto (que

---

<sup>262</sup> I-II, q. 20, a. 5, co.

<sup>263</sup> En el Anexo B se encuentra la transcripción completa de las cuestiones comentadas por Juan de Santo Tomás así como la traducción que ofrezco. Ni Ghos ni ninguno de los comentaristas que he leído en para la presente investigación presenta los textos completos ni en latín ni en ninguna traducción.

<sup>264</sup> *Quaestiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum*. XXXI.

<sup>265</sup> *Quaestiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum*. XXXII.

hemos dicho es un acto interno de la razón) pero quede fuera de la intención<sup>266</sup>.

3.1. Una mujer bella sabe que puede ser amada si sale al templo. Pero no está obligada a no arreglarse (decentemente) si quiere pasear por el huerto.

3.2. Un hombre sabe que un cordero puede ser comprado por un judío para un sacrificio y no por ello está obligado a no venderlo.

3.3. Si uno ve que otro lo quiere matar no está obligado a abstenerse de su defensa<sup>267</sup>.

4. Por lo tanto, es falso que la previsión aumente la malicia del acto. Y que la previsión esté en la intención<sup>268</sup>.

5. Hay casos en los que el daño que se da con necesidad o en la mayoría de los casos, aunque no se prevea ni se intente, aumenta la malicia del acto.

5.1. Como un hombre que solicita a una mujer consentir un acto de lujuria, pero de ese acto también se sigue el escándalo<sup>269</sup>.

6. Pero si yo viera que por una acción mía se sigue algo nocivo a la fragilidad de otro u otra y se puede evitar tal acción, estoy obligado a evitarla por caridad.

---

<sup>266</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIII.*

<sup>267</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIII.*

<sup>268</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIII.*

<sup>269</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIV.*

6.1. Por ejemplo si una mujer ve que por su confesión con el párroco o sacerdote, se sigue en él alguna caída o fácilmente se puede pasar a otra, está obligada por caridad a no confesar dicho pecado.

6.2. Si alguien por comer tal o beber tal, o por la posición del cuerpo se sigue una polución en sueños y no es necesaria tal comida o bebida, o tal manera de acostarse, debe omitirla.

6.3. Y por lo mismo si fácilmente puede una mujer otra vez evitar la salida de su casa cuando le conste que alguien la va a pretender con malicia, por caridad tiene que no salir de su casa<sup>270</sup>.

Como es claro, la enunciación de Ghos es muy libre en comparación con el texto de Juan de Santo Tomás, quien antes que otra cosa ve la dificultad de separar la previsión de las consecuencias nefastas con la intención de las mismas. Me parece que ahí está el *quid* del comentario de Juan de Santo Tomás, más que en la aplicación del razonamiento tomista del homicidio en defensa propia en otros casos.

Por otra parte, la accidentalidad que contempla Ghos en Juan de Santo Tomás prácticamente parte de lo meramente posible, y esto queda claro cuando dice “Una mujer bella sabe que *puede* ser amada si sale al templo (...) Y un hombre sabe que un cordero *puede* ser comprado por un judío para un sacrificio y no por ello está obligado

---

<sup>270</sup> *Quaestiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum*. XXXVI.

a no venderlo.<sup>271</sup>” Es decir, lo accidental en este caso no exige una capacidad de previsión muy circunstancial. No sólo es que sea accidental, sino que tiene que ser máximamente accidental. Es decir, siguiendo el ejemplo de Juan de Santo Tomás, una mujer podría saber que puede ser amada aunque no se arregle. O aunque no salga.

Finalmente, la compensación del efecto bueno sobre el malo no se justifica en el argumento de Juan de Santo Tomás, sino que sólo se da por hecho. Como cuando dice “Si uno ve que otro lo quiere matar no está obligado a abstenerse de su defensa.<sup>272</sup>” Lo que sí es original es la apelación a la caridad para refrenar ciertos actos.

Nosotros consideramos esta acotación como la aportación más importante de Juan de Santo Tomás al diálogo tomista sobre el acto del doble efecto. Y esto es porque al citar a las virtudes en el enjuiciamiento del acto moral, se hace una evaluación más completa de la conveniencia del acto. Cabe llamar la atención sobre los ejemplos propuestos por Juan de Santo Tomás, que implican un desorden fundamentalmente en la moderación de los apetitos concupiscibles, o en acciones que lleven a la lujuria. Es decir, acciones que impliquen un pecado grave. Lo que falta en este argumento es saber porqué (siguiendo sus ejemplos) la caridad debe mover a una mujer a no confesar cierto pecado para no provocar a su confesor (y hacerlo lujurioso), en cambio la caridad no

---

<sup>271</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIII.*

<sup>272</sup> *Queastiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum. XXXIII.*

debe mover a alguien que está siendo atacado a no defenderse (para no convertirse él mismo en homicida).

Recordamos entonces que el mismo Tomás se coloca esta objeción en la II-II q. 64, a. 7 arg. 4, en esta ocasión dialogando con Agustín sobre si no es preferible la vida espiritual (suponiendo que quien es atacado está en gracia, y que sepa que en caso de morir llegará a la gloria), a la vida material. La respuesta de Tomás, recordamos, es que ni el adulterio ni la fornicación están ordenados a salvar la vida, como a veces puede serlo el homicidio<sup>273</sup>. Tanto el adulterio como la fornicación tienen a la lujuria como vicio que mueve a la acción de quienes los cometen. Pero la lujuria está naturalmente ausente ante quien busca defender su vida de un injusto atacante. Entonces, tendríamos que concluir que Juan de Santo Tomás excluye a la caridad como virtud que impide la no defensa (a diferencia de impedir la no confesión de un pecado) puesto que el homicidio a veces está ordenado a la conservación de la vida.

Hasta ahora lo que hemos hecho es contrastar la versión de Juan de Santo Tomás en su fuente, contra lo que expone Ghos, mostrando algunas discrepancias en la interpretación. Ahora regresemos a la argumentación de su revisión histórica.

---

<sup>273</sup> *Actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.* II-II q. 64, a. 7, ad. 4.

Mangan, cuyas conclusiones indicaban que Gury era el primero en formular el principio de doble efecto, y quien fuera criticado por Ghoos al principio de su artículo, parece tener la razón al indicar que en los siglos diecisiete y dieciocho hay análisis del principio de doble efecto, pero que sólo muestran un intento de los filósofos por ampliar el campo de aplicación del argumento expuesto en II-II, q. 64, a. 7.

Hay dos cosas que llaman la atención del artículo de Ghoos. En primer lugar, que conociendo el artículo de Mangan no haya hecho ninguna alusión a Gury, ni siquiera para señalar el error que creía cometía Mangan. Mientras que sí objeta los argumentos de Mangan para considerar a Tomás el iniciador del principio de doble efecto, no pone ninguna atención a quien corona la evolución de su pensamiento, Jean Pierre Gury.

Pero hay algo más. Al principio de su artículo, Ghoos explica qué tema tratará y enuncia lo que entiende por principio de doble efecto. La definición y reglas que nos brinda es:

*Como sabemos, ciertos actos son acciones buenas o indiferentes en ellas mismas, pero conllevan dos o más efectos, el primero bueno, el otro malo.*

*Los moralistas están de acuerdo en permitir estos tipos de actos cuando se cumplen las siguientes condiciones:*

- 1. La acción realizada no puede ser mala,*
- 2. el efecto positivo debe desprenderse al menos tan directamente como el negativo,*
- 3. la intención puede dirigirse únicamente sobre el efecto bueno, y*
- 4. debe haber una razón suficiente para emprender el acto y permitir un efecto malo. Cuando hablamos de “principios del acto con doble efecto” prevemos estas condiciones en tanto que aplican las características generales sobre las fontes moralitatis.<sup>274</sup>*

Ghoos no nos dice la fuente de estas reglas, ni a qué autor o autores sigue para proponer estas reglas. Pero lo sorprendente es que ellas no concuerdan con la enunciación que refiere de Juan de Santo Tomás. Allá hay sólo tres reglas, aquí hay cuatro<sup>275</sup>. Incluso, habría que señalar que la enunciación de Ghoos incluye ya una regla

---

<sup>274</sup> GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. P. 31

<sup>275</sup> “En otros términos, para que una acción teniendo dos efectos, uno bueno, otro malo, sea moralmente buena, son necesarias las siguientes condiciones:

1) el agente no puede, de ninguna manera, querer la consecuencia nefasta: ésta debe ser excluida del objeto del acto interior de intención, en otras palabras, ella debe ser *praeter intentionem* (elemento subjetivo);

2) esta consecuencia nefasta no puede ser el efecto propio del objeto intencionado, sino que debe resultar de una manera puramente accidental (*per accidens*), es decir, debe ser el efecto propio de otra causa directamente intencionada (elemento objetivo);

con anticipación, que es que el acto sea en sí mismo bueno o al menos irrelevante. Tampoco se alude en aquel elenco a la necesidad de bondad del acto original, mientras que aquí Ghooos la pone como primera regla. ¿Por qué no explicó la evolución de la doctrina de Juan de Santo Tomás a la que él usa? Y, siguiendo la línea de Juan de Santo Tomás, también cabe preguntarnos la razón por la que abandona la aportación, a nuestro entender, más valiosa de dicho autor: la introducción de las virtudes como marco regulatorio de la acción (en especial, la caridad que obliga a no realizar determinados actos).

Falta, además, señalar que las cuatro reglas que Ghooos escribe tienen más parecido a las reglas propuestas por Gury que a las reglas propuestas por Juan de Santo Tomás, lo que en cierto sentido parece darle la razón a Mangan.

Hasta aquí la referencia al artículo de Ghooos, que hemos visto señala indirectamente a Gury como un mejor candidato para estudiar la fórmula clásica del principio de doble efecto. Y ello haremos a continuación.

---

3) *el valor del efecto bueno debe compensar las consecuencias nefastas; esta proporcionalidad está regulada por la jerarquía de las virtudes.*” GHOOS, Joseph. *L'Acte a Double Effet*. Pp. 47-48.

## **b) La enunciación de Gury y otro elenco de reglas comunes.**

### **i. Las cuatro reglas de Gury.**

Como se ha señalado a lo largo del presente capítulo, el tema del doble efecto había aparecido en los comentadores de la obra de Tomás, así como en diversos manualistas que trataban temas concretos en los que el principio de doble efecto parecía arrojar luz. La primera aportación de Gury es la enunciación del doble efecto en calidad de principio. La segunda aportación es la preponderancia que le da en la moral. Es decir, la primera aportación sienta las condiciones de las que clásicamente se compondrá el principio (unifica las reglas, nos atrevemos a decir); mientras que la segunda aportación es la ubicación que le da al principio del doble efecto en el marco de la moral general<sup>276</sup>.

El tratado de teología moral escrito por Gury consta de veinte tratados. El primero de ellos versa sobre los actos humanos. Este tratado tiene cuatro capítulos: Nociones del acto humano, Constituyentes del acto humano, Modificantes del acto humano; y Moralidad del acto humano. El segundo capítulo tiene dos artículos: sobre lo voluntario

---

<sup>276</sup> Recordemos que Tomás habla del homicidio en defensa propia en una cuestión sobre la justicia distributiva, enmarcada en el tratado general de las virtudes, ubicado en la segunda de tres partes de su Summa. Es decir, el tema en la obra de Aquino es un tema muy puntual, y no tiene una relevancia especial.

en general; y sobre lo voluntario indirecto y lo voluntario en causa. Es en este artículo donde propone el principio del doble efecto. En el tercer capítulo habla sobre la ignorancia, la concupiscencia, el miedo, la violencia. Y en el cuarto capítulo atiende las fuentes de la moralidad, el objeto, las circunstancias y el fin.

Es notable que proponga el principio del doble efecto aún antes de hablar del objeto, fin y circunstancias. Y con eso notamos ya una diferencia importante con la filosofía del Aquinate, puesto que da un lugar a los actos con doble efecto, dentro de la moral fundamental, que no tiene en la Summa. Por ello decimos que una aportación de Gury al principio que estudiamos es la importancia que le da dentro de la ética<sup>277</sup>.

Antes de ver el texto de Gury, señalemos lo curioso del encasillamiento que hace del principio de doble efecto, enmarcándolo bajo el tema del voluntario indirecto y voluntario en causa. Con ello encontramos explicado el equívoco de Kramer, e incluso podríamos señalar el lamentablemente tradicional error al confundir el acto de doble efecto con el acto voluntario indirecto. Más Gury es en esto preclaro, pues precisamente encuentra lo similar entre el acto voluntario indirecto y el acto de doble efecto y coloca los principios que rigen ambos al inicio de su texto<sup>278</sup>.

---

<sup>277</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. Pp. 300-301.

<sup>278</sup> Lo inmediato anterior al principio del doble efecto es, en palabras de Gury:

Veamos ahora cómo enuncia Gury el principio de doble efecto, recordando que tiene como antecedente un principio de tres reglas para regular el acto voluntario indirecto:

### *Principio 2*

*Es lícito poner una causa buena o indiferente de la cual se siga inmediatamente un doble efecto, uno bueno, otro verdaderamente malo, si*

---

*El voluntario indirecto o en causa, como se ha dicho, no se intenta en sí sino en otro directamente querido y se distingue de él como el efecto sigue a la causa. Sin embargo, es objeto verdadero de la voluntad aunque indirecto; pues el que quiere la causa, quiere también el efecto proveniente de ella, si prevé este efecto. De aquí la sentencia: quien es causa de causa es causa de lo causado -Sin embargo este involuntario no siempre es imputado como pecado; para saber cuándo debe imputarse es preciso atender los siguientes dos principios.*

### *Principio 1*

*El efecto malo que sigue como voluntario indirecto en cuanto tal es imputado como culpa del agente cuando se verifican las siguientes tres condiciones: 1) que el sujeto agente prevea el efecto al menos de manera confusa; 2) que no pueda poner la causa; 3) que no tenga que no poner la causa o borrar la causa puesta.*

*La previsión se requiere necesariamente, al menos de manera confusa, porque el efecto que de ningún modo es previsto ni, como dice Santo Tomás previamente pensado, de ningún modo puede ser voluntario. Además se requiere no poder poner la causa porque la libertad es el fundamento de la imputabilidad y repugna el pecado que no puede evitar. Se requiere por último la obligación para impedir la causa porque nadie lleva consigo la causa cuando existe el derecho puesto en la necesidad, la utilidad o la honestidad. Por tanto carde de toda culpa quien se reconoce pasivo cuando se afana para su propia utilidad o la de otros en las materias de los seis preceptos del decálogo, quien tiene deshonesto movimiento, o también se prevé padeciendo y padece después del acto. Sin embargo, cuando no hay ninguna ley vuelve cuidadosamente para poner la causa. Por el contrario cuando la hay y la sigue estrictamente sin prever algún efecto malo y después se sigue, éste no debe imputarse como culpa. Por lo que, quien come carnes el día viernes previendo maldad, ciertamente quebranta la ley eclesiástica.*

GURY, Joanne Petro. *Compendium Theologiae Moralis*. Editio undecima. Fr. Pustet & Co. Ratisboane, 1893. P. 5. DE INVOLUNTARIO INDIRECTO SEU IN CAUSA.

*está presente una razón proporcionalmente grave, y el fin del agente es honesto.*

*Existe razón de principio porque éste no puede ser ilícito 1) en razón del fin, pues éste se supone honesto, y el efecto malo que se prevé seguirá no se busca, sino que simplemente se permite, ni 2) en razón de la causa porque debe ser buena o simplemente indiferente; o siendo mala, que no lo sea para el efecto que le seguirá; porque entonces contraería la malicia de la causa el efecto no malo. —Para que el principio sea verdadero, además de las dos condiciones reseñadas que miran al fin y a la causa, deben agregarse otras dos. 3) Que un efecto bueno se siga inmediato de la causa. Porque si la causa tiene directa e inmediatamente un efecto malo y no proviene de él un efecto bueno, entonces se quiere el mal, pero el derecho divino nunca es malo. Efectivamente, el axioma sacado y publicado del apóstol en Romanos 3,8 dice que no han de hacerse cosas malas para que vengan cosas buenas. Se requiere 4) una razón proporcionalmente grave a la causa; porque la igualdad natural no obliga a evitar las cosas malas y evitar los próximos daños valorados pero no de manera aislada de todos, si generalmente esto es exigido. Se dice razón proporcionalmente grave;*

*pues esta debe ser de mayor peso que el que tiene la malicia y de menor peso que el derecho que se tiene para la acción en si esperada*<sup>279</sup>.

---

<sup>279</sup> GURY, Joanne Petro. *Compendium Theologiae Moralis*. Editio undecima. Fr. Pustet & Co. Ratisboane, 1893. P. 6.

Me refiero aquí al texto literal de la decimoprimer edición. Sin embargo, en la mayoría de los artículos y libros anglosajones, los autores utilizan la versión citada por Mangan, quien a su vez cita la quinta edición del Compendio de Gury. El texto que cita Mangan, y que repetirán Cavanaugh, Boyle, Kaczor, Jordan, Bennet, entre otros, lo traduzco a continuación:

*Es lícito poner una causa buena o indiferente de la que sigan dos efectos, uno bueno y otro malo, si hay una razón proporcionalmente grave, y el fin último del agente es bueno, y el efecto malo no es el medio para el buen efecto. La razón de este principio es que tal acción sólo puede ser ilícita por la intención del efecto malo, o por la causa misma, o por la previsión del efecto malo. Pero la acción no es ilícita bajo ninguno de estos parámetros:*

*Primero que nada, no es ilícito por el fin en sí mismo, pues es bueno. En segundo lugar, no es ilícita por la causa misma, pues la causa se supone o buena o al menos indiferente. En tercer lugar, no por la previsión del efecto malo, pues en la hipótesis el efecto malo no se intenta sino meramente se permite. Y en cuarto lugar, hay una razón proporcionalmente grave para permitir el efecto malo.*

*Pero todas la cuatro condiciones deben estar presentes al mismo tiempo; es decir, el fin último del agente debe ser bueno, la causa del efecto debe ser buena o al menos indiferente, el efecto malo no debe ser el medio para el efecto bueno, y debe haber una razón proporcionalmente grave para poner la causa, de manera que el agente de la acción no esté obligado por ninguna virtud, por ejemplo, por justicia o caridad, a suprimir el acto.*

*1. El fin último del agente de ser bueno; es decir, el agente no debe intentar el efecto malo, pues de otro modo intentaría algo malo y por lo tanto pecaría. Por lo tanto, no debe consentir el efecto malo de ninguna forma.*

*2. La causa misma del efecto debe ser buena o al menos indiferente; esto es, como acto la causa no debe oponerse a ninguna ley. La razón es evidente. Pues, si la causa es mala en sí misma, hace a la acción imputable como falta.*

*3. El efecto malo no debe ser el medio para el efecto bueno. La razón es que, si la causa directamente produce el efecto malo y produce el efecto bueno sólo por medio del efecto malo, entonces el bien se busca queriendo el mal. Y nunca es lícito hacer el mal, no importa cuán leve, para que un bien salga de él. Pues es justo el axioma del Apostol expresado en Rom. 3, 8, No hagas el mal para que de él salga el bien.*

*4. Debe haber una razón proporcionalmente grave para poner la causa, de manera que el agente no esté obligado por ninguna virtud a omitir la acción. Pues la equidad natural nos obliga a evitar el mal y prevenir el mal que suceda a tu vecino cuando podemos hacer algo para prevenirlo, sin que ello suponga una pérdida proporcionalmente grave para nosotros.*

Gury cita como fuente el artículo 7 de la cuestión 64 de la *secunda secundae*. Y este motivo es en realidad lo que hace a los historiadores conceder que hay un influjo tomista en Gury, aunque este punto ha sido debatido<sup>280</sup>.

Lo primero que señala Gury es la necesidad de una causa grave (*ratio proportionate gravis*) para la licitud del acto. La segunda característica que señala es la honestidad en la intención (*finis agentis sit honestum*). Es curioso que primero señale lo que será su cuarta regla, y después señale lo que será su primera regla.

Nótese que el uso del término *proporcional* no es irrelevante<sup>281</sup>. La proporcionalidad, tendremos que considerar, podría ser un factor subjetivo, lo que resulta éticamente problemático<sup>282</sup>. Y si no fuera subjetiva, tendría que tener elementos muy claros de definición.

---

*Más aún, en estos casos, se necesita una razón aún más grave para actuar. Entre más cercana esté la causa al efecto malo, es más probable que el efecto malo siga a la causa, y menos derecho tiene el agente a realizar esta acción en sí misma.*

MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 60-61.

<sup>280</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 301.

<sup>281</sup> Kaczor parece notar la relevancia del trabajo sintético de Gury, y sugiere su participación en la fundamentación del proporcionalismo. Cf. KACZOR, Christopher. *Proportionalism and the Natural Law Tradition*. Pp. 29 y ss.

<sup>282</sup> Woodward hace hincapié en la relevancia del proporcionalismo para la justificación del principio de doble efecto y la dificultad en casos específicos para distinguir la permisibilidad e impermisibilidad.

En la explicación de su principio, Gury indica que primero hay que atender las reglas tocantes a la causa y al fin. Primero, la regla que indica que la intención del agente debe ser buena, señala el fin. Gury, siguiendo a Tomás, emparenta intencionalidad y finalidad. La regla que atiende a la causa debe entenderse como el acto realizado en sí mismo; es decir, la materialidad intrínseca del acto. La tercera regla pide inmediatez de los efectos del acto mismo. La inmediatez no se refiere necesariamente a la temporalidad, sino a la intermediación de un efecto sobre otro. De manera que, más que inmediatez, lo que se pide es que el efecto bueno no sea consecuencia del malo (que el efecto malo tenga preponderancia causal sobre el bueno). Aquí se aplica directamente uno de los principios éticos universalmente aceptados que señala que el fin no justifica los medios. La cuarta regla indica la necesidad de la acción; la gravedad se dará en la medida que el bien que se quiere sea mayor que el mal que se tolera.

La enunciación de Gury va acompañada de las explicaciones que hemos señalado. Prescindiendo de ellas, podemos ver cuatro reglas. Para que un acto con dos efectos sea lícito:

1. La intención del agente debe ser el efecto bueno.

---

WOODWARD, P.A. *The importance of the proportionality condition to the doctrine of double effect: a response to Fischer, Ravizza and Copp* en The Doctrine of Double Effect. P.A. Woodward, Ed. 2001. P. 211.

2. La causa debe ser buena o indiferente.
3. El efecto bueno no debe ser consecuencia del malo.
4. Debe haber una causa grave para poner en acción la causa<sup>283</sup>.

Estas son las cuatro reglas más comunes cuando se hace referencia al principio de doble efecto<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> Boyle, por su parte, glosa las reglas de Gury de la siguiente manera:

- 1) el fin del agente debe ser honesto,
- 2) la causa debe ser buena o al menos indiferente,
- 3) el efecto bueno debe ser inmediato, y
- 4) debe haber una razón grave para poner la causa.

Cf. BOYLE, Joseph. *Toward understanding the principle of double effect*. P. 8.

<sup>284</sup> Otra referencia común, sobre todo en artículos no especializados, es *The New Catholic Encyclopedia* que enuncia las siguientes reglas para el principio de doble efecto:

- 1) El acto debe ser moralmente bueno o al menos indiferente.
- 2) El agente no debe querer el efecto malo sino meramente permitirlo. Si puede obtener el efecto bueno sin el efecto malo, debe hacerlo.
- 3) El efecto bueno debe fluir de la acción al menos inmediatamente con el mal efecto (en orden causal, no necesariamente temporal). En otros términos, el efecto bueno debe provenir de la causa, no del efecto malo.
- 4) El efecto bueno debe ser suficientemente deseable para compensar permitir el efecto malo.

Cf. *The New Catholic Encyclopedia*. Vol. IV. Washington DC, 1967. P. 1021.

Como podemos ver, la diferencia más notable es la inversión de las reglas 1 y 2, que se dirigen a condiciones generales de moralidad. La enciclopedia citada menciona como fuente la II-II, q. 64, a. 7, pero podemos ver que ahí no encontraremos una enunciación tal. Igualmente cita a los Salmaticenses, pero hemos visto que en sus comentarios a la obra de Tomás no hacen una enunciación formal del principio. La enciclopedia también cita a Gury como fuente, y creemos que ahí está el verdadero origen de las reglas.

Existe, además, una versión médica de las reglas. La enunciación que cito tiene como base de aplicación la muerte del paciente (efecto malo) por el suministro de morfina (causa) para aliviar los dolores (efecto bueno) de un enfermo terminal:

- 1) *El fin intentado (aliviar los síntomas) debe ser bueno.*
- 2) *El efecto malo (la muerte del paciente) puede ser prevista pero no intentada.*
- 3) *El efecto malo no debe ser el medio para obtener el efecto bueno, así que la muerte del paciente no debe ser el medio para aliviar el dolor.*

Algo destacable, tratándose de un manual, es que Gury no propone ejemplos para ninguno de los principios que acaba de enunciar. Queremos señalar la originalidad de este punto. En contrapunto, recordemos que Tomás discurre sobre el doble efecto precisamente a partir de un caso concreto, de un ejemplo. Los comentaristas que hemos visto siempre explican con ejemplos las reglas del principio que postulaban. Sin embargo, Gury no cede ante esto. En este sentido, además de ser el sintetizador de la tradición teológica que considera al doble efecto, tiene la originalidad formal de separarse de una aplicación concreta. Hasta donde conozco, ninguno de los comentaristas de Gury, ni de los investigadores que parten de sus reglas, aluden a este uso tan estricto del principio de doble efecto.

La aportación original que aquí señalo en Gury, consiste en no deducir la aplicación moral a partir de un ejemplo, como habían hecho los teólogos anteriormente, sino proponer la regla independientemente de la aplicación de casos particulares. Que lo haya hecho en el marco de un manual, en el que fácilmente podría ponerse cualquiera de los ejemplos clásicos, es aún más destacable.

---

4) *El efecto bueno debe superar (outweight) el efecto malo. Para un paciente en fase de muerte el riesgo de acortar su vida a cambio de confort es considerablemente menor que en un paciente sano.*

Cf. THORNS, Andrew. *Sedation, the Doctrine of Double Effect and the End of Life*. International Journal of Palliative Nursing, 8, 7, 2002. P. 341. Thorns cita el tratado de Childress Beuchamp, *Principle of Biomedical Ethics*.

Más adelante veremos los puntos concretos que tiene en común con el argumento de Tomás para mostrar la licitud del homicidio en defensa propia, así como las posibles divergencias. Pero ahora nos detendremos un poco en otras enunciaciones del mismo principio, para ver cuánta distancia toman de Gury y reforzar la idea de que es él quien da la enunciación más clásica del principio que analizamos.

**ii. Si el acto de doble efecto, en su enunciación clásica consiste de cuatro reglas.**

Ugorji es de la opinión que aunque el número de reglas que se emplean para enunciar el principio no altera su sustancia moral<sup>285</sup>. Aunque él no cita a Gury, sino a moralistas posteriores (todos de mediados del siglo XX), las cuatro versiones que ofrecen nos serán de utilidad. Veremos la versión de Merkelbach, de Mausbach y Ermecke, la de Kelly, y la de Regatillo y Zalba. El objetivo de estas comparaciones es ver la conveniencia de las cuatro reglas de Gury en esta interpretación clásica del acto del doble efecto, frente a otras renovadas (específicamente la formulación de Knauer y la de Quinn).

---

<sup>285</sup> Cf. UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect: A Critical Appraisal of Its Traditional Understanding and Its Modern Reinterpretation*. Peter Lang Publisher, 1985. P. 29.

Merkelbach:

*Es lícito poner una causa que produce un efecto bueno y otro malo simultáneamente (1) si el efecto bueno sigue a la causa tan pronto como el malo, o no es mediado por el malo, y (2) hay una razón proporcionalmente grave que siempre es necesaria, además de que (3) el acto sea lícito in se y (4) el agente tenga buena intención<sup>286</sup>.*

Esta enunciación enumera muy cercanamente las cuatro reglas de Gury, parafraseándolas. La versión de Merkelbach, de 1956, no añade realmente nada a la formulación que Gury había hecho setenta años atrás.

Mausbach y Ermecke:

*Uno puede realizar un acto u omitirlo aunque prevea consecuencias malas y pueda prevenirlas, cuando las siguientes cuatro condiciones se den:*

- a) La causa, el acto, debe ser bueno en sí mismo o al menos indiferente. Si es malo, entonces siempre se prohíbe como pecaminoso.*
- b) El efecto bueno debe proceder de la causa tan inmediatamente como el efecto malo. Si el efecto malo procede primero y el efecto bueno le sigue, el acto será prohibido pues un buen fin no santifica medios malos.*

---

<sup>286</sup> *It is licit to posit a cause which produces a good and evil effect simultaneously, if the good effect follows from the cause as immediately as the evil or is not mediated by the evil and there is a proportionate grave reason which are always necessary, namely, that the action is "in se" licit and the agent has a good intention. Citado por UGORJI, Lucius. The Principle of Double Effect. P. 29.*

c) *El fin, la intención del agente, debe ser moralmente buena. El efecto malo no debe intentarse directamente, sino meramente permitirse.*

d) *Debe haber una razón grave correspondiente, por ejemplo, un estado de valor o bienestar general o personal, que supere la consecuencia mala negativa<sup>287</sup>.*

En la enunciación de Mausbach y Ermercke notamos, en primer lugar, la inclusión de la posibilidad de evitar el mal consecuente del acto bueno, y la no obligación de hacerlo. Respecto de la inmediatez del acto, estos autores ponen más énfasis en la secuencia de los efectos, y no tanto en la liga causal. Fuera de esta peculiaridad, las reglas de Gury permanecen.

Kelly:

Es lícito realizar una acción que tiene efectos buenos y malos si:

- a) La acción en sí misma no es moralmente mala.
- b) El efecto malo es sinceramente no deseado sino meramente tolerado.

---

<sup>287</sup> *One may perform or omit an act, although one foresees its evil consequence and could have prevented it, when the following four conditions exist: a) The cause, the act, ought to be good in itself or at least indifferent. If it is bad, then it is always forbidden as sinful. b) The good effect should proceed from the cause as immediately as the evil effect. If the evil effect proceeds first and the good effect follows from it, the act will be forbidden, since the good end does not sanctify an evil means. c) The end, the intention of the agent, ought to be morally good. The evil effect should not be directly intended but merely permitted. d) There ought to be correspondingly grave reason, for instance, a positive, personal or general value or welfare, which outweighs the negative evil consequence. Citado por UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect*. Pp. 29-30.*

- c) El mal no es un medio para obtener el bien.
- d) El efecto bueno es suficientemente importante para balancear o superar el efecto nocivo<sup>288</sup>.

Kelly, dirigiéndose a médicos, enuncia con estas cuatro reglas el principio del doble efecto. Salta a la vida un lenguaje más relajado que el que han utilizado los teólogos que lo anteceden. La segunda regla, por ejemplo, pide que el efecto negativo no sea deseado *sinceramente* (*sincerely not desired*). El adverbio, si lo tomamos en serio, tendría que indicar una oposición severa hacia el efecto malo<sup>289</sup>. Por otra parte, la inmediatez señalada por Gury está aquí claramente expuesta como dependencia causal: el efecto bueno no debe ser consecuencia del malo.

Regatillo y Zalba:

*Es lícito poner una causa u omitir una acción de la que dos efectos sigan, uno bueno y el otro malo si:*

---

<sup>288</sup> *It is licit to perform an action which has good and bad effects provided: a) That the action itself is not morally bad; b) that the evil effect is sincerely not desired, but merely tolerated; c) that the evil is not the means of obtaining the good effect; and d) that the good effect is sufficiently important to balance or outweigh the harmful effect.* Citado por UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect*. P. 30.

<sup>289</sup> Platicando con el doctor Barontini sobre el acto del doble efecto en medicina, señalaba que en su experiencia algunos doctores (y familiares) presentaban alivio frente a la posibilidad del efecto negativo. Por ejemplo, frente a la muerte de un familiar que ha pasado por una larga agonía. La enunciación de Nelly parece indicar que el agente debería oponerse completamente al efecto negativo. Aquí está ya señalada una de las particularidades del análisis que Knauer hará del doble efecto, pues este *no deseo sincero* señala una realidad psicológica relevante.

- a) *La causa en sí misma es buena o indiferente.*
- b) *Sólo el buen efecto es aprobado e intentado; el efecto malo no debe ni quererse ni desearse.*
- c) *El efecto bueno debe al menos ser igualmente inmediato como el efecto malo, en el sentido que no sea obtenido por medio del efecto malo, o el efecto malo será intentado in se como medio, como por ejemplo decir una mentira para salvar una vida.*
- d) *Hay una razón proporcionalmente grave para poner la causa contando el buen efecto que le precede, de manera que considerando todo la causa del acto sea evidentemente razonable, por ejemplo, lastimar a un injusto agresor para salvar la propia vida<sup>290</sup>.*

Sobre la misma línea de la cláusula de sinceridad de Kelly, la versión de Regatillo y Zalba indica que el efecto malo debe ser rechazado por voluntad y deseo (*neither*

---

<sup>290</sup> *It is lawful to posit a cause or omit an action from which two effects follow, one good, the other evil, provided that: a) the cause itself is good or indifferent; b) only the good effect is approved and intended; the evil effect may neither be willed nor wished; c) the good effect should at least be equally immediate as the evil effect, in the sense that it is not obtained by means of the evil, lest the evil effect will be really intended "in se" as a means, as for instance, telling a lie in order to save a life; d) there is a proportionate reason for positing the cause on account of the good effect proceeding from it, so that all things considered the cause of acting is evidently reasonable, as for instance, injuring an unjust aggressor in order so (sic) save one's life. Citado por UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect*. P. 30.*

*willed nor wished*)<sup>291</sup>. Lo notable en estos autores, también de mediados del siglo XX, es que en su tercera y cuarta reglas mencionan ejemplos. Primero, la imposibilidad ética de mentir para salvar una vida (dado que del mal –la mentira– se sigue el bien – salvar la vida–). Segundo, el ejemplo clásico de la defensa ante el injusto agresor.

A continuación veremos lo esencial entre estas distintas formulaciones del principio del doble efecto, para más adelante confrontarlas con dos visiones contemporáneas de este principio, y enfrentar las tres posturas al pensamiento de Tomás de Aquino.

### **iii. Lo esencial en la enunciación de Gury y otras propuestas.**

Esta tesis menciona la formulación de Gury como la más clásica y citada de las formulaciones propiamente denominada como el principio del doble efecto. Sin embargo, lo relevante no es tanto la precisión de este autor, cuanto la representación que tiene de muchas formulaciones posteriores, y cómo aún las que se distinguen materialmente de las palabras de Gury, proponen lógicamente el mismo esquema. Dicho de otro modo, no propongo tanto que Gury sea históricamente el primero y más certero en formular el principio del doble efecto; más bien es el representante moderno

---

<sup>291</sup> Entre Kelly, Regatillo y Zalba, han mencionado lo que para Tomás y Gury se incluía como intención con tres acciones diferentes: *desired*, *willed* y *wished*. Así, tendremos que considerar si éticamente son equivalentes tender, desear, querer, y esperar.

más citado, y cuya formulación recoge (aunque anteciedera en el tiempo) el espíritu regulador de otras versiones posteriores.

A continuación analizaremos los factores comunes a las formulaciones que hemos visto: Gury, Merkelbach, Mausbach y Ermercke, Kelly, y Regatillo y Zalba. El número de reglas, mostraremos, es irrelevante.

Lo primero que tienen en común es que todos los autores señalan que un acto con dos efectos, uno bueno y otro malo, es éticamente permisible si coexisten ciertas características, que después enumeran.

En segundo lugar, se menciona que la acción en sí misma debe ser buena, moralmente indiferente, o que no debe ser mala. Esta regla en sí misma es original respecto de la enunciación tomista, pero sus motivos son por el uso de la casuística. Es decir, cuando Tomás toca sus elementos del doble efecto, parte de la pregunta que interroga por la bondad o maldad de la defensa de la propia vida con un homicidio. En su caso, la defensa de la propia vida está dada como un acto bueno. En el caso de los autores que mencionamos, no parten de estos elementos, por lo que deben mencionar que el acto que se comete es bueno.

Un tercer factor en común señala la bondad de la intención, sugiriendo además un estado peculiar de la intencionalidad respecto del efecto malo: que meramente se tolere o permita, o que francamente no se desee<sup>292</sup>.

Otro tema relevante y común en las formulaciones modernas del acto voluntario indirecto toca a la razón de bien entre el efecto bueno y el efecto malo: la razón proporcional. Gury y los demás autores hacen hincapié en que la bondad del acto supere la maldad del mismo. Esta regla, que tiene incoado el proporcionalismo, será la que permita los ejemplos clásicos de la casuística contemporánea en los que se mida una u otra consecuencia (como el ejemplo del conductor del tranvía descarrilado, que tiene que girar a la izquierda o a la derecha, estando en un lado un inocente, y del otro lado diez inocentes; el proporcionalismo –siguiendo al utilitarismo– tenderá al menor daño posible, o al mayor bien<sup>293</sup>).

Continuando con esta característica común, diremos que la doctrina de Gury tiene que echar mano de una guía posterior para poder medir la proporción entre el efecto bueno

---

<sup>292</sup> Ugorji relaciona esta condición con la máxima escolástica “*voluntas volendo malum sit mala*”. Cf. UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect*. P. 31.

<sup>293</sup> Esta tesis no propone exponer las tesis fundamentales del proporcionalismo, pero históricamente está vinculado con el doble efecto. Ugorji, por ejemplo, resume la regla proporcionalista de la siguiente forma: “... *the intended good effect must be greater or at least as great as the effect permitted. Putting in mind that ‘evil’ could be said to be the absence of good, this rule can be restated as follows: ‘the desired value should at least be equivalent to the value sacrificed’.* Thus, while sacrificing a human life in order to save a human life is a proportionate reason for legitimacy of medically indicated abortion, sacrificing a human life in order to save a person’s face is not deemed a reason grave enough to permit an ethically indicated abortion.” UGORJI, Lucius. *The Principle of Double Effect*. P. 33.

y el malo. Gury mismo no lo hace; lo hacen algunos de los teólogos posteriores, siendo los más prolijos los estudiosos de la deontología médica, a quienes tendríamos que preguntarles dónde establecer el límite para el funcionamiento de tales reglas. Es decir, habría que preguntar por la funcionalidad de un principio ético que requiere de un elenco de reglas posterior para su correcta aplicación.

### **c. Comparación con la doctrina tomista.**

¿Podemos decir que la interpretación que Gury hace del pasaje en que Tomás habla sobre la licitud del homicidio en defensa propia es adecuada al espíritu del Gran Sintetizador? Mi respuesta es que no. Gury, los comentaristas de Tomás que le anteceden como Juan de Santo Tomás y Cayetano, y los teólogos posteriores, como Regatillo y Zalba, Mausbach y Emercke, y Kelly, parten de lo escrito por Tomás para postular el doble efecto como principio. Pero pienso que el Aquinate no estaría de acuerdo con sus extrapolaciones. Para explicar esta postura, revisaremos las diferencias que saltan entre ambos pensadores, Gury y Tomás.

Lo primero que hay que señalar es el tema sobre el que versan. Tomás específicamente está hablando sobre la virtud de la justicia, analizando un caso de injusticia que lleva a

otro: una injusta agresión cuya defensa tiene como resultado el homicidio del agresor. En cambio, Gury no parte de este ejemplo, ni de este tema. En la filosofía tomista posterior a la *secunda secundae*, no hay ejemplos de Tomás aplicando el doble efecto. En cambio, en los comentaristas como Gury y otros, los ejemplos recogen tanto el homicidio en defensa propia, como muchos otros casos. De manera que mientras que un discurso pulcramente tomista no incluiría ejemplos ajenos, los comentaristas que hemos visto ejemplificados en Gury, sí lo hacen<sup>294</sup>.

Tanto Gury como sus seguidores explican que cualquier acto con dos efectos, uno moralmente bueno y otro moralmente malo, puede ser aceptable desde el punto de vista ético, si se cumplen una serie de condiciones que enlistan. El Aquinate no parte de esta condición. Tomás, estudiando el tema de la justicia, parte del mayor de los males: quitar la vida al prójimo. Es decir, mientras que Gury propone las condiciones para que cualquier acto con dos efectos se salve, Tomás pone como precondition que se trate de un acto con implicaciones absolutamente negativas. Es decir, Gury ya no considera el peor de los males (el homicidio), sino cualquier mal.

---

<sup>294</sup> Sobre este punto cabría la objeción que señalara lo ingenuo de pensar que Tomás aplicara “su principio” a ejemplos extemporáneos, como el aborto por embarazo ectópico. Estoy claro en lo absurdo de esta postura, y no es lo que quiero decir. Señalo más bien los casos de los comentaristas tomistas, que perfectamente pudo haber comentado Tomás mismo, como la pérdida seminal, o el escándalo de la mujer que pasea, pero que no fueron comentados por el Santo de Aquino.

Un segundo elemento de divergencia es el punto tocante al proporcionalismo. Mientras que Gury utiliza la fórmula *ratio proportionate gravis*, Tomás de Aquino utiliza los términos *sit proportionatus finis*. Para los seguidores de Gury el efecto negativo debe tener una proporción menor que el efecto positivo. En cambio, para Tomás esto sería inconcebible, dado que el mal que se le comete al injusto agresor es el más grave materialmente (quitarle la vida). Para fray Tomás la proporción al fin está en la defensa misma: que los actos de defensa que quitan la vida al agresor sean moderados respecto de la violencia que aquél ejercía.

Este proporcionalismo de Gury le coloca como interlocutor natural para el utilitarismo y otras corrientes filosóficas, como el proporcionalismo. En efecto, el tema del doble efecto suele estar emparentado con esta doctrina vía Gury (y sólo a través de éste con Tomás), pero sus investigadores no dialogan directamente con Tomás<sup>295</sup>.

Siguiendo sobre este mismo punto, cabe señalar que exclusivamente en el discurso tomista cabe el análisis de la defensa moderada. Es decir, ante el asalto de un injusto agresor, para que mi defensa sea ética, los medios por los que me valga para defenderme tienen que ser equiparables con los medios de mi atacante. Si me atacan con un garrote, debo defenderme hasta con algo ligeramente más contundente que un

---

<sup>295</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Proportionalism: For and against*. Pp. 27 y ss.

garrote (y no con una sierra eléctrica encendida, por ejemplo). O debo defenderme sólo hasta el punto que el atacante quede en condiciones de no amenazarme (basta con que intente dejarlo inconsciente, pero si ya lo tengo desmayado sería inmoderado seguir golpeándolo). Recordemos que Tomás está en el discurso de la justicia. En cambio, para los proporcionalistas no es la intensidad del acto que provoca el doble efecto lo que debe ser proporcional. Ellos consideran los efectos (no las causas, como Tomás). Así, tenemos ejemplos como el del fuego a civiles si es que éstos se hallan cerca de algún objetivo militar. Casos en los que, incluso, se consideran el número de víctimas<sup>296</sup>. Que Tomás no sea uno de los interlocutores naturales del proporcionalismo es muy significativo, y una de las más importantes conclusiones que esta tesis espera mostrar. A saber, que no son las consecuencias del acto donde se pone el más relevante foco ético, sino en lo que le antecede (la intención)<sup>297</sup>.

---

<sup>296</sup> Como muestra, nótese los balances éticos que hacen Kamm y Dundon para expresar disyuntivas tocantes a la estrategia militar. Cf. KAMM, F. M. *Justifications for Killing Noncombatants in War*. Pp. 222-223. Y DUNDON, Stanislaus. *Nuclear Power: Challenging Non-utilitarian Ethics*. P. 290.

<sup>297</sup> No sólo es contra los proporcionalistas que la doctrina de Tomás se opone, sino contra los consecuencialistas también.

## B) El principio de doble efecto según Peter Knauer.

El autor que más audazmente ha interpretado el principio de doble efecto es, en nuestra opinión, Peter Knauer<sup>298</sup>. En su ensayo *The Hermeneutical function of the principle of double effect*, originalmente publicado en 1979<sup>299</sup>, no sólo hace una interpretación original del principio que tratamos, sino que con ello fundamenta la doctrina ética que será conocida como proporcionalismo<sup>300</sup>. Knauer es uno de los filósofos que consideran que Tomás fue el primero en formular el principio de doble efecto<sup>301</sup>.

---

<sup>298</sup> Patrick Adrew Tully cita a McCormick señalando los artículos de Knauer que mencionaremos a continuación, como la aparición en sociedad el proporcionalismo, y piensa que “es el primer golpe de una discusión de 25 años sobre la adecuada interpretación de las normas entre los teólogos católicos”. Cf. ANDREW TULLY, Patrick. *Refined Consequentialism: the moral theory of Richard A. McCormick*. Peter Lang, 2006. Pp. 45-46.

Por su parte, Lucius Ugorji dedica un capítulo de su investigación a la reinterpretación que hace Knauer del principio de doble efecto, revisando lo escrito por el jesuita entre 1965 y 1980, año de la última publicación que Knauer ha hecho sobre el tema. Ugorji reconoce una argumentación constante en las obras de Knauer. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985): P. 103 y ss.

<sup>299</sup> Una versión preliminar se publicó en alemán en 1967. La exposición del proporcionalismo derivada del principio del doble efecto se encuentra expuesta en artículos en francés, alemán, e inglés. Sin embargo, el artículo que expondremos, publicado en inglés, se considera la fuente más importante. Para una bibliografía completa de este tema en Knauer, Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985): P. 103.

<sup>300</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 302.

<sup>301</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. En Proportionalism: for and against. Marquette University Press. P. 25. Este artículo normalmente es citado en su aparición en *Readings in Moral Theology 1: Moral norms and Catholic Tradition*. Ed. Charles E. Curran and Richard A. McCormick, S.J. Paulist. New York, 1979. Sin embargo, Lucius Ugorji menciona que el artículo apareció por primera vez en *Natural Law Forum*, 12, en 1967.

En la presentación de su artículo, hace una declaración sobre el papel histórico del principio de doble efecto, señalando las dimensiones en las que correctamente debe interpretarse: *“El principio de doble efecto tiene una existencia marginal en los manuales de teología moral, y sólo aparece servir para aclarar una especie de dilema. Pero es, en realidad, el principio fundamental de toda la moralidad. Responde a la pregunta si causar o permitir un daño es moralmente malo”*<sup>302</sup>.

A continuación, veremos las tesis más importantes propuestas por Peter Knauer, posteriormente veremos la aplicación de su teoría a los ejemplos clásicos del doble efecto, y finalmente analizaremos las similitudes y diferencias que presenta respecto de la teoría tomista.

Al inicio de su artículo, Knauer distingue tres criterios para discernir la moralidad de un acto. El primero, afirma, está en función del fin último del ser humano, que es Dios. Un segundo criterio será la correspondencia con la naturaleza humana. El último criterio es lo que es bueno sin más (*the simply good*). Como hemos visto, para Tomás el primer criterio es el correcto<sup>303</sup>. Pero Knauer se desliga de él diciendo que “aunque

---

<sup>302</sup> *The principle of double effect leads a marginal existence in the handbooks of moral theology and appears useful only in making possible a species of hairsplitting. It is, in reality, the fundamental principle of all morality. It responds to the question whether the causing or permitting of an injury is morally evil.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 25.

<sup>303</sup> Vide supra Cap. I, p. 35.

[esta respuesta sea] piadosa, un análisis profundo revela que es [un criterio] abstracto”.

Aunque esta noción es sólo preliminar, indica ya un punto de separación del pensamiento del Aquinate<sup>304</sup>.

Desde el principio Knauer señalará el espectro que abarcará en sus conclusiones: “*El principio de doble efecto, correctamente entendido, responde si en algún caso determinado el permitir o causar un mal es justificado o no. Al responder esta pregunta se revela como un principio que provee el criterio para todo juicio moral*”<sup>305</sup>.

Porque el mal moral, propone, es causar un mal físico (o permitirlo) que no esté justificado por una razón conmensurada. Y en el resto de su artículo, Knauer se

---

<sup>304</sup> Knauer se inclinará, para resolver cuál es el criterio de moralidad, por la tercera alternativa: lo bueno sin más, lo bueno que hace cualquier cosa apetecible en el sentido de *ens et bonum convertuntur*. Connery ubica esta “bondad simple” como un pilar de la teoría de Knauer y elabora sobre el particular. Y elabora la imposibilidad de juzgar un acto real como “simplemente bueno” dado que cualquier acto se encuentra entrelazada de muchos anteriores y posteriores, y no puede tener un análisis modular: “*Unfortunately, it may be practically imposible to place an act which is simply good, at least if one has to consider all the effects of one’s act. As human beings, it is our unfortunate lot that our acts are generally mixtures of good and evil, and since this is the case, they will not be simply good*”. Cf. CONNERY, John R. *Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?* Theological Ethics, 42, 2 (1981). P. 297.

<sup>305</sup> *The principle of double effect, rightly understood, responds to the question whether in a given case the permission or causing of evil is justified or not. In answering this question it reveals itself as a principle which provides the criterion for every moral judgment.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 26.

La justificación de ello se basa en un entendimiento más amplio de la ética entre el bien y mal moral, e incorporando el criterio de prevalencia moral entre dos bienes o entre dos males. En realidad la lógica de Knauer indica que su interpretación del doble efecto no sólo servirá para dilemas típicos que involucre generar un mal físico, sino que aunque esta consecuencia no existiera, también permitiría evaluar aquel acto.

dedicará a explicar qué es una razón conmensurada y bajo qué condiciones podemos considerarla como tal<sup>306</sup>.

A continuación Knauer hace un brevísimo comentario a la respuesta que ofrece Tomás en la II-II q. 64, a. 7. Lo primero que hace, frente a la afirmación “nada impide que un acto tenga dos efectos...”, es decir que “efecto” no debe interpretarse como correlato de “causa”, sino que tendría que traducirse más bien como “aspecto”. De este modo, Knauer pensaría que lo que Aquino quiso decir fue que nada impide que un acto tenga dos aspectos. No ofrece mayor justificación de esta interpretación<sup>307</sup>. La explicación probablemente consiste en que para Knauer el efecto del acto es el objeto mismo de la acción.

Sin embargo, la explicación que ofrece a continuación, notando el peso de lo proporcional al fin, será sobre lo que base parte de su postulación. Knauer observa que Tomás aclara que la defensa de la propia vida será ilícita si se repele el ataque con más fuerza de la necesaria, es decir, con fuerza desproporcionada. Knauer observa que el criterio de Tomás no es la no correspondencia con la naturaleza, sino la desproporción.

---

<sup>306</sup> Para Andrew Tully, la interpretación de Knauer es que si una persona busca el bien de un modo en que el mal causado no está en proporción a ese bien, entonces ese mal debe considerarse como intentado por el agente, y esa intención es moralmente mala. Cf. ANDREW TULLY, Patrick. *Refined Consequentialism: the moral theory of Richard A. McCormik*. Peter Lang. 2006. P. 47.

<sup>307</sup> Sin embargo, hemos visto cómo una lectura de este pasaje considerando el efecto como correlato de causa es consistente con el pensamiento de Tomás. Vide Supra Cap. II, p. 68.

Y explica que el pecar la persona busca un bien, pero el acto no está proporcionado al bien de la persona.

Y hace también una distinción sumamente interesante respecto de la intención, noción crucial para comprender la argumentación que hace Tomás para explicar la licitud del homicidio en defensa propia<sup>308</sup>. Knauer distingue entre la intención moral y la intención psicológica. Y afirma:

*“En la ética una lesión puede ser “intendada” aún si la persona que actúa hubiese preferido su ausencia, o no le hubiera dado mucha consideración. En cambio, al matar a un agresor, un efecto puede estar más allá de la intención moral, aunque la persona que actúa estuviera psicológicamente concentrada en ello<sup>309</sup>.”*

Este criterio será empleado profusamente más adelante<sup>310</sup>. Hasta ahora tenemos que notar que en el lenguaje tomista no hay nada parecido a una “intención psicológica”.

---

<sup>308</sup> Kaczor parece coincidir al calificar la interpretación escrita por Knauer como “innovadora”. Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 304.

<sup>309</sup> *In ethics an injury can be “intended” even if the person acting would have preferred its absence or was not thinking much about it. Conversely, as in the killing of an aggressor, an effect can be beyond moral intention, although the person acting was psychologically concentrated on it.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 27.

<sup>310</sup> Knauer hace además otra distinción que nos parece poco clara. Afirma que para que la explicación que Tomás ofrece sobre el doble efecto sea consistente, debe entenderse “el fin del acto” por “lo que se

En dado caso, podría tratar de identificarse algo vagamente similar en los momentos del acto voluntario, según los actos de la inteligencia y la voluntad, pero no hay un equivalente natural<sup>311</sup>. Quizá el idioma español otorgue luz al respecto, ya que el sentido coloquial de “intentar” se acerca más a la definición de “tratar”, que podrían tener más implicaciones psicológicas que morales.

Ahora bien. Knauer nos ofrece un ejemplo para ilustrar lo que llama intención psicológica. Explica los momentos de intención psicológica en el acto de robar<sup>312</sup>. Aunque un ladrón, mientras realiza el robo (forzar cerraduras, deslizarse con sigilo), sólo concentre su intención psicológica en los actos para extraer los bienes sin ser capturado, su intención moral está claramente en el daño a su víctima (aunque psicológicamente no considere en absoluto el empobrecimiento de su víctima)<sup>313</sup>.

---

intenta”; es decir, debe interpretarse el objeto del acto por el fin del acto. Lamentablemente, por lo vago de sus referencias, no es fácil seguir la argumentación que lo lleva a concluir algo así. Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 28.

<sup>311</sup> Para Ugorji la distinción entre *intención moral* e *intención psicológica* es el segundo elemento fundamental para el proporcionalismo de Knauer. Coincidimos en lo novedoso de su propuesta, pero no parece que sea fundamental para el giro que Knauer quiere dar al principio de doble efecto. De hecho, el mismo Ugorji, aunque se refiere al tema, más bien discute las premisas para determinar la razón proporcional. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985): Pp. 104-106.

<sup>312</sup> Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect*. P. 106. Quizá un análisis quepa con las nociones de previsión e intención, aunque Tomás no utilizó esos términos para el daño hecho por robo.

<sup>313</sup> Knauer también pondrá un ejemplo muy similar al hablar del paciente a quien deben removerle un órgano enfermo. La intención psicológica del médico estará fijada en los movimientos de los instrumentos quirúrgicos (hacer la incisión, controlar hemorragias, etc), y la intención moral estará puesta en procurar la salud del paciente. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 44.

A continuación, este autor hace una digresión sobre la intención y su presencia en el fin de la obra (*finis operis*) y el fin del operante (*finis operantis*). Knauer interpreta que la intención está tanto en el objeto como en el fin<sup>314</sup>. Y dice del fin de la obra, no reducirse al acto externo (el que puede ser atestiguado materialmente), sino contener lo que se quiere e intenta (*willed and intended*)<sup>315</sup>. Su ejemplo es una persona que da limosna (definido como dar dinero para aliviar las necesidades de los pobres). El fin de la obra (el objeto), explica Knauer, no podría ser sólo el acto físico, que el dinero pase de una mano a otra. Ese mismo acto físico podría ser algo diferente a la limosna; podría ser una transacción comercial o podría ser un soborno. Por otra parte, el fin del operante es aquello con lo que se relaciona la acción. Por ejemplo, alguien podría dar limosna para deducir impuestos. La fascinante conclusión es que, de ser esta la interpretación correcta de las fuentes de la moralidad es que: “Si alguien realiza un solo acto sin relacionarlo con otro, sólo tiene fin de la obra (*finis operis*) y, por así decir, no tiene fin del operante (*finis operantis*)”<sup>316</sup>.

---

<sup>314</sup> KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 28.

<sup>315</sup> Esta distinción nos recuerda a la propuesta por Vicente Alonso respecto del *orden físico* y el *orden de la voluntad*. C Cf. ALONSO, Vicente. *Explicación del derecho de defensa según Tomás de Aquino*. P. 220.

<sup>316</sup> Ídem.

Esto tiene como conclusión, en el razonamiento de Knauer, que la especie moral del objeto (el *finis operis*) depende de si corresponde o si contradice el fin del acto (*finis operantis*)<sup>317</sup>.

**a) Reinterpretación del principio de doble efecto.**

Después de analizar la versión tomista, Peter Knauer hace lo que para él es la enunciación común del principio de doble efecto:

*Hoy el principio de doble efecto se formula de manera más breve como sigue:*

*Puede permitirse el efecto malo de un acto sólo si no se intenta en sí mismo sino indirectamente y está justificado por una razón mesurada (commensurate).*

*La fórmula moderna parece distinguirse en más de un aspecto de la propuesta por Sto. Tomás. Él requería que el acto correspondiera al fin (actus sit proportionatus fini). La fórmula actual habla de una “razón*

---

<sup>317</sup> *This conclusion means that the moral species of the finis operis depends on whether this relation is one of correspondence or one of final contradiction, while the finis operantis relates to the finis operis of another act. KNAUER, Peter. The hermeneutic function of the principle of double effect. P. 9*

*mesurada (commensurate)” (ratio proportionata). El principio de doble efecto, me parece, se entiende correctamente si se reconoce que ambos requisitos significan lo mismo<sup>318</sup>.*

La apreciación que Knauer tiene del principio del doble efecto se reduce a una versión simplificada de sólo dos reglas. Recupera, primeramente la prohibición de intentar directamente el efecto malo de un acto en sí mismo. Esta regla, descontextualizada de un discurso que la explique, la hace irrelevante (dado que en términos morales intentar el mal *simpliciter* nunca es permitido<sup>319</sup>).

En cambio, es con la segunda regla con quien Knauer dialogará en el resto de su artículo, ya que menciona la razón que habilita la permisión del efecto malo. En su enunciación, dicha razón debe ser *mesurada* o *proporcional (commensurate)*<sup>320</sup>.

---

<sup>318</sup> KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 29. Tendríamos que preguntarle a Knauer qué fórmula sigue, dado que no cita su fuente. Por otra parte, también vale notar que omite la cuarta regla tradicional: que haya una causa grave que mueva a la acción. *Vide Supra*. Pp. 197 y 198.

<sup>319</sup> Cf. KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 303.

<sup>320</sup> La terminología según los idiomas es relevante. En latín la voz utilizada para mencionar la relación que debe tenerse entre la defensa y la agresión habla de “proporción”. Recordemos que Tomás menciona que la fuerza empleada para la defensa no debe ser mayor del la necesaria; en ello radica la proporción. Knauer utiliza la voz inglesa “*commensurate*”, que no tiene un correlato en español. Yo uso “*mesurada*” para conservar la etimología, pero con ello se pierde parte del significado en inglés, que implica que se tiene la misma medida. En última instancia, y de ahí el nombre de la doctrina proporcionalista, a lo que se refiere es que el bien y el daño estén en la misma proporción. Yo utilizó la voz “*razón proporcional*” cuando Knauer escribe “*commensurate reason*”, no sólo para encontrar un correlato ya existente en el idioma español, sino para mantener consonancia con el nombre común de la doctrina.

Knauer relaciona la no intencionalidad del efecto negativo con la proporción entre el efecto negativo y el fin del agente:

*Tomás también sostuvo que el mal no debía efectuarse directamente. Según él, la intención debía ser accidental (per accidens); debe estar más allá de la intención (praeter intentionem). La explicación usual de esta terminología comprende el par de conceptos “directo-indirecto”, en el sentido de causalidad física directa o indirecta; pero esta explicación es cuestionable. Yo digo que un efecto malo no es “directamente intentado” sólo si hay una “base mesurada” (commensurate ground) para permitirlo o causarlo. Cuando hablo de “causa indirecta” del mal y de una “razón mesurada” para el acto no me refiero a dos requisitos distintos. El principio podría formularse adecuadamente como sigue: Uno puede permitir el efecto malo de un acto sólo si tiene una razón proporcional.*

*La objetividad de toda la ética depende de la determinación de lo proporcional. Una “razón mesurada” no es una X arbitraria, equivalente a “razones graves según las circunstancias”. La deforme manera como*

---

Por su parte, Ugorji también utiliza la voz “*proportionate*” para parafrasear “*commensurate*”, aunque no ofrece explicación de ello. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985): P. 107 y ss.

*comúnmente se entiende este concepto identifica “proporcional” con “seria”. Desde esta deformación ha resultado una confusión insana en la ética*<sup>321</sup>.

Esta enunciación del principio de doble efecto es notable pues reduce todas las condiciones o reglas a una sola: la *commensurate reason*, la razón proporcional<sup>322</sup>. En

---

<sup>321</sup> *Today the principle of double effect is most briefly formulated as follows: One may permit the evil effect of his act only if this is not intended in itself but is indirect and justified by a commensurate reason.*

*The modern formula seems to be different in more than one respect from that of St. Thomas. He required the act to correspond to its end (actus sit proportionatus fini). The present formula speaks of a “commensurate reason” (ratio proportionata). The principle of double effect is, I believe, rightly understood if it is recognized that in fact both requirements means the same thing.*

*Thomas also held that the evil might not be effected directly. According to him, the intention must be accidental (per accidens); it must be beyond intention (preater intentionem). The usual explanation of this terminology understands the pair of concepts, “direct-indirect”, in the sense of direct or indirect physical causality; but this explanation is questionable. I say that an evil effect is not “directly intended” only if there is a “commensurate ground” for its permission or causation. There are not two distinct requirements when I speak of the “indirect causing” of evil and of “a commensurate reason” for the act. The principle may be adequately formulated as follows: One may permit the evil effect of his act only if he has a commensurate reason for it.*

*The objectivity of all ethics depends on the determination of commensurate. A ‘commensurate reason’ is not an arbitrary X, equivalent to “serious reason in the circumstances”. The customary deformed understanding of this concept identifies ‘commensurate’ with ‘serious’. From this deformation, an unhealthy confusion in ethics has resulted. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 29 - 30.*

En las últimas líneas Knauer también se aleja de la postura en la que las circunstancias podrían convertir un acto malo en bueno. De manera que el proporcionalismo que argumentará no está en función de las circunstancias, más bien se da en la relación entre el *finis operis* y el *finis operantis*, como había anticipado.

<sup>322</sup> En otro artículo, Knauer hace un análisis de las cuatro reglas tradicionales:

*El principio exige primero que el acto no sea moralmente malo. En lugar de esta condición uno puede meramente pedir que el acto busque un bien premoral, que de todas formas se pide en cada caso, por lo que no requiere mención especial. Como segunda condición, se estipula que el efecto malo que es causado o permitido, no sea intentado en sí mismo. La tercera condición también puede referirse a la segunda, que el efecto malo no sea querido como un medio para conseguir el efecto bueno. Ahora puede verse que el efecto malo de hecho siempre se intenta cuando no –eso dice la cuarta condición– se excusa por una razón “seria”. Por lo tanto parece que la segunda y la tercera condición conducen*

qué consiste esta razón, Knauer lo explicará más adelante. Pero antes hace otro movimiento para postular la regla del doble efecto como la herramienta ética más importante. Equipara el razonamiento para justificar un acto con dos efectos con tres temas de la escolástica clásica: cooperación en el pecado de otro, malicia intrínseca y extrínseca, y leyes naturales afirmativas y leyes naturales negativas<sup>323</sup>.

Lo común entre esos tres casos éticos y el principio del doble efecto es que sólo la presencia de una razón conmensurada valida los actos, mientras que su ausencia convierte al acto en malo<sup>324</sup>. Así, la cooperación en el pecado de otro sólo es lícita cuando haya una razón proporcional (*commensurate reason*) de por medio. Sólo podré incumplir una ley natural negativa si hay una razón proporcional (*commensurate reason*) que lo avale. Lo mismo para la malicia intrínseca y extrínseca<sup>325</sup>.

---

*de nuevo a la cuarta. Como la primera condición, dijimos, no amerita mención especial, sólo queda la cuarta condición*". Citado en KACZOR, Christopher. *Double effect reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer*. P. 303.

<sup>323</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 30 – 33.

<sup>324</sup> Más adelante propondrá el mismo caso al analizar la máxima “el fin no justifica los medios”. Pero Knauer preferirá la enunciación positiva “el fin determina los medios” (*finis determinata media*). Señala que cuando se dice que el fin no justifica los medios ya hay una calificación en esos medios como malos (no tiene sentido, cuando hay medios buenos, decir que el fin no justifica los medios). Y concluirá que si hay una razón conmensurada, el acto será moralmente permitido.

<sup>325</sup> Mientras la cooperación formal con el pecado nunca está permitida, la cooperación material se tolera cuando haya una razón proporcional. El ejemplo que propone Knauer es el causar daño en nombre de otra persona (por ejemplo, actuar bajo una extorsión o amenaza). La cooperación material sería ceder ante la amenaza; la cooperación formal sería adherir la voluntad al acto por el que me amenazan. Sólo una razón medible permitiría cometer el mal al que me obligan. Sobre la maldad intrínseca y extrínseca, Knauer vuelve al tema del homicidio, que se define como el acto de quitar la vida. Pero si hubieran razones medibles (como la prevaencia de la justicia y el

En su análisis acerca de la esencia del razonamiento sobre el que opera el principio de doble efecto, Peter Knauer encuentra que la razón mesurada o proporcional es lo esencial de estos razonamientos éticos. La presencia de esta razón es la diferencia entre cooperación material o formal al pecado (sólo la material es permitida); es lo que deshabilita la ley negativa y permite al acto operar bajo la ley positiva. Esta razón será la que indique que la intención del agente, en el acto de doble efecto, no esté en el efecto malo:

*El principio de doble efecto significa que causar o permitir un mal sin razón proporcional (commensurate reason) es un acto malo. El mal ya no es accidental en la intención del agente, sino que se vuelve constitutivo del contenido moral del acto, el finis operis o el objeto interno. Si una razón proporcional está presente, permitir o*

---

bien común, a través de un juicio donde se determine la justa pena capital), no se considera un acto intrínsecamente malo.

Sobre las leyes afirmativas (“honrarás a tus padres”) y negativas (“no mentirás”), Knauer pone la discusión con un ejemplo médico. Su discurso es que las leyes afirmativas tienen en moral un poder superlativo a las leyes negativas. Más aún, que las leyes negativas sólo tienen vigencia si no hubiere una razón mesurable de por medio; si la hubiere, se podría romper con la ley negativa y aún cumplir la afirmativa (es decir, la razón proporcional permite el paso de un tipo de ley a la otra). En su ejemplo, un tratamiento que tiene el efecto de causar daño en la sangre del paciente sólo podría ser ordenado si dicha terapia promoviera la salud del paciente (si la salud conseguida fuera superior a lo que tendría sin el tratamiento). La razón proporcional es que el bien que se alcanzará pese al daño, es mayor. Y el médico tiene la obligación de buscar la salud del paciente; de ahí que la ley afirmativa (“buscarás la salud”) sea superior a la negativa (“no dañarás las células”), y la razón proporcional permita trascender de la negativa a la positiva. Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 31-32.

*causar el mal se vuelve indirecto y está objetivamente fuera de la intención moral (...)*

*Si la razón de un acto es proporcional, por sí misma determina el finis operis, así que el acto es moralmente bueno*<sup>326</sup>.

Aquí regresa a su interpretación sobre el objeto y fin como fuentes de la moralidad. El objeto, como acabamos de ver en la explicación de Knauer, no es sólo el acto externo observable, sino que en el objeto ya está presente el deseo (*will*) y la intención<sup>327</sup>. En el ejemplo del homicidio en defensa propia, el acto externo es idéntico al del asesinato; pero el *finis operis* no sería equiparable. La razón proporcional que distingue ambos actos (la defensa propia del asesinato) es que en uno hay una razón proporcional: la conservación de la propia vida<sup>328</sup>.

---

<sup>326</sup> *The principle of double effect means that to cause or permit an evil without commensurate reason is a morally bad act. The evil is no longer accidental in the intention of the person acting, but it becomes constitutive of the moral content of the act, the finis operis, or internal object. If a commensurate reason is present, the permission or causing of the evil becomes indirect and is objectively no longer the object of moral intention(...)*

*If the reason of an act is commensurate, it alone determines the finis operis, so that the act is morally good.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 33-34.

<sup>327</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 28.

<sup>328</sup> Para Ugorji, este es el primer paso fundamental para cimentar el proporcionalismo. Señala la posibilidad de considerar el mal físico como algo separado del mal moral (es decir, que el mal moral no necesariamente esté relacionado con un daño externo). Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985): pp. 33-34. Por otra parte, cabe recordar el origen histórico del principio del doble efecto en la Summa: Tomás, estudiando la justicia, analiza la aplicación de la misma frente al daño (*nocumentum*). Y estos daños pueden ser a la fama, a las propiedades, o a la vida. Todos esos daños representarán males físicos (por injuria, violencia, rapiña, etc.).

## b) ¿Qué significa “razón proporcional”?

Hasta ahora, Knauer ha mostrado cómo una sola de las reglas tradicionales del doble efecto es la central; es bajo la razón de bien que se actúa aunque el acto presente algún aspecto negativo<sup>329</sup>. A continuación indaga el parámetro contra lo que se busca proporción o medida. Comienza entonces a postular las bases del proporcionalismo: si el bien conseguido supera el mal provocado, hay una razón medida o proporcional. Ahora bien, Knauer reconoce lo precario de esta respuesta<sup>330</sup>. El problema radica en que las comparaciones cuantitativas sólo son posibles entre dos elementos cualitativamente iguales<sup>331</sup>.

---

<sup>329</sup> Cuando Knauer afirma que uno sólo puede querer algo bajo la condición de ver algo valioso en algún aspecto (*One can only will something on the condition that he is able to see a value in it at some aspect*), toma camino para equiparar las decisiones de los actos y ponderar si hay una razón proporcional. Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 34.

<sup>330</sup> Ugorji llama la atención sobre la opinión de Knauer que juzga esta interpretación tan simple como rigorismo ético. Y dice que esta ética obliga siempre a optar por lo mejor, y ya no sólo por lo bueno. En este terreno, si al elegir entre dos bienes no se elige el mejor, se cometería un acto inmoral. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. (1985) Los años no va entre paréntiss en los libors: P. 107.

<sup>331</sup> *The question [‘commensurate’ to what?] is commonly answered in this way: The good achieved must correspond to the evil accepted in exchange, and indeed the good must outweigh the evil. But that answer is no advance.* Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 34.

Como referencia, cabe señalar que lo original de la propuesta de Knauer no está en citar una razón proporcional. Esto mismo ya estaba nombrado por Gury, por ejemplo. La diferencia está en el espectro que abarca lo proporcional. Cuando Gury habla una razón grave escribe: “*Se dice razón proporcionadamente grave; pues esta debe ser de mayor peso que el que tiene la malicia y de menor peso que el derecho que se tiene para la acción en si esperada*<sup>332</sup>”. Su uso, como vemos, da por sentado que los efectos son cualitativamente comparables. Knauer señala que ese análisis no es intuitivo ni simple.

Para mostrar cómo se podría ponderar cualitativamente la comparación de dos efectos, acude al ejemplo de la relación entre el límite de velocidad de los automóviles y la mortalidad por accidentes de tránsito. Si en una ciudad se abolieran los límites de velocidad, subiría el índice de muertes, aunque se benefician las personas que llegan antes a su destino. Pero, nota Knauer, es imposible una comparación del bien que se obtiene con el mal que se provoca: llegar más rápido a los diferentes destinos es un bien de un orden completamente distinto a preservar las vidas humanas. Así, entre esos dos aspectos no es posible establecer ningún tipo de razón (ni proporcional ni desmesurada)<sup>333</sup>.

---

<sup>332</sup> GURY, Joanne Petro. *Compendium Theologiae Moralis*. Editio undecima. Fr. Pustet & Co. Ratisboane, 1893. P. 6.

<sup>333</sup> Una interpretación del terreno donde existir proporción es la razón. Para Connery un acto es proporcional (y por lo tanto, bueno) si no contradice su razón de ser (si la razón por la que se realizó ese

La respuesta que Knauer ofrece es que “una comparación se vuelve posible si se establece la función que un valor tiene por el otro”<sup>334</sup>. En nuestro ejemplo, la función que la rapidez tiene para la vida, y viceversa. El análisis de este autor reconoce la relación entre la gran velocidad y las muertes por accidente (entre más velocidad sea permitida a los vehículos, más accidentes mortales habrá). Pero también señala que, de cesar completamente el tráfico, la conservación de la vida no mejoraría totalmente pues conservar la vida depende una buena economía, y en el mundo actual la economía depende de qué tan rápido llegue uno a su destino. Aquí podemos ver ya un punto cualitativo donde cabe el análisis comparativo (buscando la proporcionalidad): permitir el exceso de velocidad buscando promover la economía para preservar la vida, contradice en sí mismo la preservación de la vida al causar un mayor número de accidentes. No hay una razón proporcional (*commensurate reason*). Al mismo tiempo, señala, la mayor velocidad acompañada de la mayor seguridad es el mayor bien; este

---

acto no se ve obstaculizada por el acto mismo), o si en el análisis último de lo que uno realiza, no se vence uno mismo. En sus términos: “...*the reason for an act will not be proportionate if there is a contradiction between the act and the reason, or if in the last analysis what one does to achieve ones’ goal is self-defeating*”. Cf. CONNERY, John R. *Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?* Theological Ethics, 42, 2 (1981). P. 299.

Nótese que Connery mismo no abandona cierto parámetro para juzgar las acciones. Cuando menciona “*in the last analysis*”, se hace alusión a cierto análisis teleológico.

<sup>334</sup> Esta sutileza no parece ser considerada en el estudio que hace Andrew Tully sobre Knauer. Para aquél, sólo la correspondencia o contradicción entre los efectos buenos o males son lo que determinará la proporcionalidad evaluada. Andrew Tully le da mayor peso a la comparación de determinada acción con el fin en general del agente, pero no repara en que es necesario ponderar lo proporcional como una función dentro del acto mismo contra los valores entre el efecto bueno y malo. Cf. ANDREW TULLY, Patrick. *Refined Consequentialism: the moral theory of Richard A. McCormik*. Peter Lang, 2006. Pp. 50-52.

valor se aprecia al contrastar el bien general que se busca. Es decir, la mayor velocidad junto con el menor número de accidentes sirve de la mejor manera posible a la conservación de la vida. Por lo tanto, podemos establecer esa ecuación como la razón proporcional<sup>335</sup>.

Y ofrece un segundo ejemplo: un estudiante que busca aprender todo lo posible<sup>336</sup>. Pero para aprender todo lo posible, debe eventualmente dejar de estudiar (por ejemplo, para dormir, para esparcirse, para comer, etc.). Siguiendo el razonamiento simplista del proporcionalismo, tendría que sopesarse el bien de estudio contra el mal del reposo. Pero esta comparación (lo bueno de uno contra el mal de lo otro) no es posible pues son razones cualitativas distintas. Son, además, bienes opuestos, bajo el supuesto que no es posible estudiar y dormir a la vez. ¿Cómo buscar una razón proporcional?

Para Knauer, hay que apelar a la función que un bien tiene para otro. Si el estudiante deja de dormir para estudiar, ciertamente experimentará algunos beneficios temporalmente (por ejemplo, en las primeras clases tendrá alguna ventaja sobre sus colegas). Pero el dejar de dormir supone un riesgo para la capacidad de aprendizaje

---

<sup>335</sup> Knauer va más allá y afirma que este ejemplo sirve para mostrar cómo los límites a la libertad de las personas (en este caso, limitar la velocidad que los automovilistas pueden imprimir a sus vehículos) tienen el correlato directo de permitir a todos lograr una mayor libertad (*The limitations of freedom directly serve to achieve the greatest possible freedom for the whole*). Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 35.

<sup>336</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 35.

más allá del corto plazo (pues el descanso es necesario para el correcto desempeño del sistema nervioso central). De este modo, si el estudiante se empeña en no dormir con tal de estudiar, está contrariando el bien que busca, que es aprender lo más posible. Aquí se pueden ya comparar ambos actos sobre la misma cualidad: es evidente que optar por no dormir supone un mal para el bien que se busca, por lo que supone una razón no proporcional.

De este razonamiento, nuestro autor concluye:

*Algo similar sucede en cualquier acto inmoral. Se busca un objetivo que tiene un precio apropiado (tantum—quantum), pero se persigue a cualquier precio. En un deseo desmedido se sacrifica lo que en sí mismo aseguraría la mayor consecución del bien*<sup>337</sup>.

Y estas decisiones no inteligentes resultan inmorales. Así, el mal moral será el resultado de un mal cálculo, de la incapacidad de ver que una acción no proporcional contradice la consecución del bien que se busca<sup>338</sup>. La mensurabilidad, la proporción no

---

<sup>337</sup> *Something similar happens in any immoral act. An objective is sought which has an appropriate price (tantum-quantum), but it is sought at any price. In unmeasured desire there is sacrificed what alone would assure the greatest possible achievement of the end.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 35.

<sup>338</sup> Knauer ofrece un tercer ejemplo. Supóngase que el gobierno de un país emergente quiere mejorar el nivel de vida de sus habitantes. Si acudiera a la policía para forzar la equitativa distribución de bienes

sólo será entre el bien causado y el mal igualmente causado, sino que el criterio contra el que se miden ambos, y que a decir de Knauer dotará al juicio de objetividad, es la comparación con la totalidad de los bienes, no por distinción individual, sino total<sup>339</sup>.

Dado lo anterior, cuando Knauer recuerda que Tomás de Aquino, en su explicación sobre la condición bajo la que el homicidio en defensa propia se vuelve ilícito, señala que la intención debe ser proporcional al fin<sup>340</sup>, está interpretando en el razonamiento del Aquinate el mismo análisis proporcionalista.

El argumento que ofrece Knauer para proyectar el principio de doble efecto como el fundamento de la ética entera se basa en que “todo acto humano conlleva efectos malos<sup>341</sup>”. Afirma que al elegir, mediante un acto, un valor cualquiera, se niega otro valor que debe sacrificarse a cambio. La corriente ética que surge de estas nociones

---

podría lograrse el objetivo de mejorar la calidad de vida general. Pero este comunismo forzado traería el declive de la economía, y que a la postre el nivel de vida empeorara. En cambio, si no buscara la elevación del nivel de vida inmediato, sino un proceso de industrialización que (por la inversión necesaria) postergara la mejora en el nivel de vida, aunque al principio parecería que se aleja de su objetivo, a la postre lo alcanzaría.

Los tres ejemplos propuestos por Knauer muestran lo contradictorio de un curso de acción, en búsqueda de un bien. La no moralidad viene por decisiones no inteligentes: *A good is sought while the conditions for the highest possible realization of the good are abandoned.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 36.

<sup>339</sup> Sin embargo, Knauer no utiliza la fórmula “bien común” para referirse a esta totalidad del bien a diferencia del bien de un individuo. Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 37.

<sup>340</sup> Cf. II-II q. 64, a. 7, c.

<sup>341</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 38.

señalará que la ética está en la proporción adecuada entre el bien que se busca y el bien que se sacrifica; es decir, entre el bien deseado y el mal permitido o causado para obtenerlo.

A continuación sigue una aplicación de este razonamiento a la doctrina aristotélica de la virtud. Tomando el ejemplo del valor como virtud entre la cobardía y la temeridad, Knauer dirá que considerar la intención del cobarde o del temerario no es útil para distinguir la moralidad de sus acciones. Tanto el cobarde como el temerario, podemos pensar, tienen recta intención al no actuar (en el caso del cobarde) o sobreactuar (en el caso del temerario). De manera que la intención resulta irrelevante para considerar la especie moral<sup>342</sup>. Al actuar ambos, están optando por un bien y causando un mal (la omisión en el caso del cobarde, y lo contrario con el temerario)<sup>343</sup>.

Knauer resolverá que la razón proporcional es un parámetro adecuado para encontrar lo virtuoso del valiente frente a los vicios que se le oponen por exceso y por defecto. Sólo cuando hay una proporción con el fin del acto es que se deja de lado la cobardía. Sólo

---

<sup>342</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 39 - 40.

<sup>343</sup> Cabe notar que en esta parte de su texto, al hablar de causar un mal, no parece referirse también a un mal físico, como al principio de su ensayo.

en ese caso se renuncia a la temeridad si el bien obtenido por ella es menor que el obtenido por la falta de acción<sup>344</sup>.

Con esto, Knauer lleva el razonamiento del doble efecto al examen aristotélico de la virtud, específicamente de la valentía. El mal (que se teme, y el que llama a la valentía) puede aceptarse si, en relación con el bien del todo, posibilita la consecución del bien mayor. El fallo en el juicio de la razón proporcional sería preferir el bien de la seguridad (no ser valiente) a cambio de perder un bien mayor (el que se perseguiría con el acto de valor)<sup>345</sup>.

Cabe mostrar un elemento interesante que Knauer ha introducido: el uso concomitante de otra virtud. En su ejemplo se trata de la prudencia. Sobre esto, dice: “En la presencia de la virtud complementaria se reconoce que el acto tiene una razón proporcional; esto es, se reconoce que el acto es proporcional a su fin”<sup>346</sup>. Esto es notable porque señala una herramienta no comúnmente citada para la evaluación de actos con doble efecto: las virtudes. Por otra parte, cabe preguntarse si esta introducción de virtudes no será

---

<sup>344</sup> Knauer señala la prudencia como el juicio que pondera la razón proporcional frente al peligro y el temor; la valentía sin prudencia será temeridad y, por lo tanto, inmoral.

<sup>345</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 39.

<sup>346</sup> *In the presence of the complementary virtue there is recognized that the act has a commensurate reason; that is, it is recognized that the act is in proportion to its end.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 40.

una cuesta resbaladiza; es decir, que tengan que sumarse más y más virtudes o juicios internos para valorar un acto. Discutiremos el punto más adelante.

Habiendo establecido que la razón proporcional es la que determina la moralidad de los actos, Knauer revisa dos de las reglas tradicionales del acto de doble efecto, y muestra su incompetencia para la valoración ética<sup>347</sup>. Estas reglas, ya presentes desde la *Summa* de Tomás, establecen que el efecto negativo no debe ser la causa del efecto bueno, y además que el efecto malo no debe quererse sino debe estar fuera de la voluntad (*praeter intentionem*). Su explicación será que si hay una razón proporcional presente, eso mismo hace que el mal quede fuera de la intención. De igual forma, dirá que la consecución material o física de los efectos (si primero sucede el bueno o primero sucede el malo) es irrelevante para su evaluación moral; esto contradice la interpretación tradicional del principio del doble efecto. Lo importante, postula Knauer, es que la acción sea fruto de una ponderación entre el bien total que quiere alcanzarse y la presencia de una razón proporcional<sup>348</sup>.

---

<sup>347</sup> Ugorji considera el colocar a la razón proporcional como eje de la ética, una manera de aplicar la navaja de Ockham (*entia non sunt multiplicanda sine necessitate*). Knauer no indica la razón proporcional como el único elemento del análisis ético (las virtudes siguen vigentes, por ejemplo), aunque ciertamente lo señala como definitivo. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. P. 107.

<sup>348</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 41-42.

Hasta ahora el análisis de Knauer hace que su propuesta ética abandone toda enunciación anterior de las reglas del acto con dos efectos. Además de proponer que este argumento no sólo sería válido para esos casos (actos con un efecto bueno y otro malo), eleva la aplicación a cualquier acto; es decir, muestra que todo acto moral tiene un correlato que se omite. En su visión, dado que todo acto tiene dos efectos, estas reglas se aplican a todos los actos y no sólo a los controvertidos, como proponía la tradición tomista. O, dicho de otra forma, cada elección implica la renuncia a otras posibilidades: elegir (un acto) es renunciar (a todos los demás actos que se dejaron de hacer por el elegido). Y en esto se aplica naturalmente una de las enunciaciones del proporcionalismo: que el bien alcanzado sea correspondiente al mal aceptado a cambio (*the good achieved must correspond to the evil accepted in exchange*)<sup>349</sup>. Que en este caso significa que el bien del acto elegido supere al mal que implicó no realizar cualquier otro acto en su lugar.

Por otra parte, del elenco de reglas únicamente conserva la relacionada con la proporción entre el efecto bueno y el efecto malo (en la enunciación tomista sería el uso de violencia con moderación), pero no refiere esta proporción al acto mismo. Lo que propone es que el análisis del acto sea considerando la entidad moral total (no sólo este homicidio, no sólo esta privación de los bienes). En una frase, los actos serán

---

<sup>349</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 34.

considerados lícitos sólo cuando haya una razón proporcional para su ejecución. Esta razón es la que define lo que la tradición considera las fuentes de la moralidad.

### c) **Elucidación mediante ejemplos.**

A continuación veremos la aplicación que hace Peter Knauer a los ejemplos tradicionales sobre el doble efecto. Estarán todos relacionados con la causa de un mal físico (un daño de alguna naturaleza), e incluirán ejemplos ya mencionados por comentaristas escolásticos (el homicidio, la mentira, la cooperación al mal) pero también de la discusión contemporánea (diversas aplicaciones terapéuticas, la guerra justa). Como veremos, la aplicación de la razón proporcional es homogénea por lo que veremos los ejemplos más significativos.

Cabe recordar, antes de ver los ejemplos, que Knauer ya ha advertido que no debe confundirse la “razón proporcional” con una “razón seria” o “razón grave”<sup>350</sup>. Él

---

<sup>350</sup> Esta advertencia parece hacerla Knauer por la repetida mención de los comentaristas escolásticos. Como refiere Mangan: “*Todos explícitamente mantienen que los efectos malos sólo pueden permitirse ‘por una buena razón’, ‘por una razón suficiente’, ‘por una buena causa’, o ‘por una causa razonable’*”. Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 55-56.

mismo señala que tal confusión llevaría al relativismo ético<sup>351</sup>. La razón proporcional no observa la consecución del bien próximo, sino que dicha consecución no destruya el valor existencial total.

### **i. El embarazo ectópico.**

Acudiendo a un lugar común contemporáneo del uso del doble efecto, Knauer ejemplifica cómo la razón proporcional es una guía adecuada para la evaluación de la moralidad de los actos. Knauer revisa el ejemplo del embarazo ectópico; aquél en el que el feto se desarrolla fuera de la matriz, poniendo en peligro la vida de la madre y creando inviabilidad para el feto<sup>352</sup>. Knauer explica:

---

<sup>351</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. Pp. 49.

<sup>352</sup> Hemos citado la explicación tradicional de Ugorji, quien no habla de embarazo ectópico sino de la remoción de un tumor. La lógica de ambos razonamientos es la misma:  
“(…) Dos medios para prevenir la muerte de la mujer estaban disponibles. El primero consistía en remover el útero hemorrágico junto con el feto que lo habitaba. La segunda opción consistía simplemente en remover el feto del útero, con lo que el sangrado se detendría por la contracción del útero. La muerte del feto resultaría en ambos casos. Sabiendo que el feto no se salvaría de ningún modo y creyendo que era deseable la conservación de la fertilidad de la mujer, el ginecólogo eligió el segundo método. Un teólogo moral católico le dijo después que la alternativa que había escogido era objetivamente mala. Según el ginecólogo ‘me habrían permitido remover el útero sangrante con el feto mismo’ dijo ‘pero no me era permitido interrumpir el embarazo dejando la matriz intacta. Esto último era una terminación del embarazo inmoral, aunque hubiera sido con el propósito de salvar a la madre, mientras que la primera opción hubiera sido una intención indirecta y acto lícito de salvar la vida.’”  
UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Pp. 33-34.

*Extirpar un útero canceroso está permitido aunque tenga como consecuencia que el feto alojado pierda la vida. Pero sólo quitar el feto si el útero puede ser sanado es considerado por algunos teólogos como asesinato; ellos piensan que la muerte del feto es usada como un medio y por lo tanto se quiere directamente. En otras palabras, una solución que incluye tanto la muerte del feto como la pérdida completa del útero con la infertilidad consecuente la consideran mejor que sólo la muerte del feto. ¿Quién puede entender esto?*<sup>353</sup>

El análisis de Knauer indicaría que la razón última de las acciones médicas de una paciente con embarazo ectópico será la salud de ambos pacientes. Desgraciadamente, el desarrollo del feto se da en un lugar físicamente inviable, y por esa misma razón, pone en peligro la vida de la madre. Una alternativa es remover el feto. Otra alternativa es quitar la trompa de Falopio que contiene al feto. Ninguna de las alternativas permite que se conserve la vida del feto. Pero una de las alternativas permite conservar la fertilidad de la mujer; la otra, no. La falta de alguno de estos procedimientos traería la

---

<sup>353</sup> *Removal of a cancerous uterus is permitted even though as a consequence the fetus within the uterus loses its life. But to remove only the fetus, because the uterus may still be healed, is said by some theologians to be murder; they think the death of the fetus is used as a means and so is directly willed. In other words, a solution which includes both the death of the fetus and the removal of the entire uterus with consequent sterility is said to be better than that the fetus alone loses its life. Who can understand this?* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 43. Suzanne Uniacke, analizando el doble efecto, califica este tipo de posturas como “moralmente aborrecibles”. Y previene a la doctrina del doble efecto como posible proponente de excepciones en la moral, indicando más bien que dicha doctrina sirve en los casos cuya aplicación es difícil (como un embarazo ectópico). Cf. UNIACKE, Suzanne M. *The Doctrine of Double Effect*. *The Thomist*, 48. Pp 197-198.

muerte del feto, y probablemente de la mujer. La comparación cualitativa de ambos casos señala que trae un mayor bien a la salud de las personas envueltas un tratamiento menos pernicioso. Por lo tanto, hay una razón proporcional para remover el feto y no remover el útero. Y por eso mismo, la remoción del feto aunque se intente psicológicamente, queda moralmente fuera del acto<sup>354</sup>.

Por otra parte, recordemos que Knauer ha establecido que las leyes negativas (“no mentirás, no robarás, etc.”) no son absolutos morales sino que para lograr su máximo cumplimiento deben seguirse cuando haya una razón proporcional para ello. Y afirma: “el que se viole un mandamiento (es decir, si el acto es asesinato, mentira, robo) sólo puede asegurarse si se establece que la razón del acto en su existencia completa no es proporcional”<sup>355</sup>. De esta forma, no hay que poner atención al evento físico (por ejemplo, qué sucede primero, o qué medio se usa para lograr el fin), sino a la razón proporcional (o su ausencia, lo que sería una razón desproporcionada) por la que se realiza el acto. De la existencia de esta razón, se sigue la no intención del efecto malo.

---

<sup>354</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 43.

<sup>355</sup> *Whether there is a violation of a commandment (that is, whether an act is murder, lying, theft) can be ascertained only if it is established that the reason for the act in its existential entirety is not commensurate*. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 43. Recordemos que para Knauer el acto físico (que puede retratarse) no es el *finis operis*, sino que éste está dotado de voluntad e intención. Así, aunque físicamente se pronuncie una oración falsa, falta analizar no la intención de quien dice esa presunta mentira, sino la presencia o ausencia de una razón proporcional. Sólo con este análisis sabremos el carácter moral del acto por analizar,

## ii. La muerte de civiles no combatientes durante la guerra.

Este ejemplo supone, para evitar objeciones fuera de nuestro argumento, que se trata de una guerra justa<sup>356</sup>. Para atacar el centro de operaciones del enemigo se puede bombardear con precisión determinadas zonas, lo que otorgaría la victoria. Sin embargo, se ha detectado la presencia de civiles no combatientes en la zona de bombardeo<sup>357</sup>.

El análisis tradicional con las cuatro reglas del doble efecto permitiría el ataque dado que: la defensa de la patria es un bien objetivo; ello es lo que se intenta, no la muerte de los civiles; dicha muerte no es un medio para conseguir el fin; y hay una razón grave para actuar.

---

<sup>356</sup> Históricamente los ejemplos tocantes a civiles no combatientes muertos durante la guerra no han tenido la preponderancia como los casos médicos. Una de las razones, considero, es que el análisis multi-factorial hacen la evaluación moral objetiva muy difícil (es decir, hay que considerar muchas variables). Para un análisis del tema, Cf. FISCHER, David. *Morality and the bomb: An Ethical Assessment of nuclear deterrence*. Croom Helm, 1985. P. 136.

<sup>357</sup> Este caso puede presentarse con muchos otros detalles irrelevantes: sea que se trate de una fortaleza, una fábrica de bombas, o un cuartel militar; se trata de un grupo de inocentes secuestrados dentro de la fortaleza, o una escuela con turno matutino y vespertino que se encuentra vecina del cuartel. Un caso relacionado con la guerra de interesante análisis lo presenta Michael Walter, quien cita a un soldado de la guerra a quien habían ordenado poner bombas en un pueblo, y quien se cercioraba que no habían civiles en ellas; ello implicaba su deseo de no querer matar inocentes, pero poniendo en riesgo su vida al atraer la atención del enemigo. Cf. WALZER, Michael. Doble Effect. Pp. 261 y ss. (En *The principle of double effect*. Woodward.)

Knauer analiza este ejemplo como muestra de que los efectos buenos no deben anteceder necesariamente a los efectos negativos. Este es una de las condiciones de las reglas tradicionales<sup>358</sup>. Pero en este caso, la muerte de los civiles no combatientes puede suceder antes que la toma del cuartel. Sin embargo, si hubiera una razón proporcional para la acción belicosa, el orden en que temporalmente sucedan las consecuencias es irrelevante. En este caso, el presupuesto de la guerra justa es lo que habilitará la medida militar: “La pregunta decisiva no es si el mal, la muerte de los prisioneros durante el combate, sigue o precede al bien que se busca. La pregunta decisiva es la forma como el mal se quiere. El acto es ilícito si el mal es directo o formal; es decir, si se quiere de tal forma que no haya una razón proporcional para quererlo, y por lo tanto es irresponsable... Si hay una razón proporcional para permitir o causar el mal entonces el mal se quiere sólo como un aspecto positivo<sup>359</sup>”.

### iii. La mentira piadosa.

---

<sup>358</sup> Ya sea en su formulación “el efecto bueno no debe ser causado del efecto malo”, i “el efecto bueno debe suceder inmediatamente a la causa”. Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. Pp. 60 y ss. BOYLE, Joseph. *Toward understanding the principle of double effect*. P. 8. GHOOS, Joseph. *L’Acte a Double Effet*. P. 31

<sup>359</sup> *The decisive question is not whether the evil, the deaths of the prisoners during the storming, follows the good which is sought or precedes it; the decisive question is in what way the evil is willed. The act is morally bad if the evil is direct or formal, that is, if the act is willed in such a way that there is no commensurate reason for it and therefore is irresponsible... If there is a commensurate reason for the permitting or causing of the evil, the means is effectively willed only in its good aspect.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 42.

El ejemplo que pone Knauer acerca de la mentira es sumamente interesante en relación a los ejemplos clásicos. Por una parte, en la teología católica el homicidio en defensa propia, lugar típico del acto de doble efecto, tiene relevancia por un mandamiento que ordena no matar. Pero hay otro mandamiento que a su vez ordena no mentir. Sin embargo, el tema de la mentira en defensa propia no es común<sup>360</sup>.

En el análisis tradicional ético de las fuentes de la moralidad, la mentira será algo ilícito por tu objeto. Según las reglas del doble efecto, no podría decirse una mentira buscando un fin lícito, dado que la mentira sería el medio para lograr ese fin<sup>361</sup>.

---

<sup>360</sup> Tomás de Aquino, analizando la justicia, considera que los daños que pueden hacerse a las personas (la trasgresión de la justicia conmutativa) contra su voluntad pueden ser de palabra o de obra. De obra se cuentan los daños físicos contra la persona, sus bienes materiales, o el daño a sus allegados. De palabra, Tomás ni siquiera considera como una cuestión especial el daño por la mentira o calumnia. Únicamente menciona, revisando estos daños, que las personas en un juicio no pueden mentir (pero sí pueden, prudentemente, no decir toda verdad que no les sea preguntada), y menciona también que el falso testimonio (recordemos que el escenario es un proceso legal) es siempre pecado: “El falso testimonio tiene una triple deformidad. Una, por el perjurio, pues los testigos son admitidos después de haber jurado, y por esto siempre es pecado mortal. Segunda, por la violación de la justicia. Así es pecado mortal en su género, como cualquier injusticia, por eso en un precepto del decálogo se prohíbe el falso testimonio bajo esta forma, cuando se dice en Ex 20,16: *No pronunciarás contra tu prójimo falso testimonio*, porque no obra contra una persona el que le impide cometer una injusticia, sino solamente el que le priva de su justo derecho. Tercera, por la falsedad misma, en cuanto que toda mentira es pecado; bajo este aspecto, el falso testimonio no siempre es pecado mortal.” Sum. Th. II-II, q. 70, a. 4, co.

<sup>361</sup> Para Ugorji: “Los moralistas católicos tiene la opinión que (...) decir la falsedad (*mendacium*) sin importar las consecuencias está moralmente prohibido. De igual manera consideran que la restricción mental está prohibida pues es una forma de mentira. Parecería que en la tradición católica intentar una declaración falsa (*mendacium*) queda prohibido sin excepción”. Cf. UGORJI, Lucius. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. P. 84.

Utilizando el criterio de razón mesurada o proporcional, Knauer afirma: “una mentira consiste en decir algo falso sin tener una razón conmensurada, directamente causando el error de otro<sup>362</sup>”. Knauer habla de las mentiras considerando el efecto que pueden tener en la preservación de la confianza y la transmisión de la verdad. Mentir es un acto que promueve la desconfianza, sólo una razón conmensurada puede hacer que mentir sea moralmente preferible en aras de la confianza misma.

Pero la razón proporcional a la que alude Knauer no es sólo determinada pregunta o determinada indiscreción. Su explicación recuerda un poco al formalismo universalista: “*Si tal comportamiento (directa o formalmente causar el error de otro) fuera permitido, entonces la confianza en su entera existencia sería imposible; la verdad no podría comunicarse*”<sup>363</sup>.

Y su ejemplo es que alguien hace una pregunta indiscreta a otra persona quién conoce la verdad a modo de secreto. Digamos que un posible empleador pregunta a la amiga de una candidata al empleo si ella está embarazada. La amiga sabe que efectivamente está embarazada, y debe dar alguna respuesta a la persona que le pregunta (de manera coloquial, incluso callar es dar una respuesta). Knauer afirma que para guardar un

---

<sup>362</sup> *A lie consists in telling what is false without commensurate reason and therefore directly or formally causes the error of another...* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 46.

<sup>363</sup> Ídem.

secreto, puede ser tolerable dar una respuesta falsa frente a una pregunta indiscreta. Cuando la amiga interrogada afirma “X no está embarazada” no tiene en la intención moral causar el error en quien pregunta, sino preservar el secreto de su amiga. En palabras de Knauer:

*Moralmente, la respuesta significa que no revelaré el secreto. Que quien hace la pregunta sea engañado se acepta correctamente a cambio de guardar el secreto. Asumo, desde luego, que la pregunta es ilegítima, que quien pregunta no tiene derecho de conocer esa verdad, y que no hay otra manera de mantener el secreto. En muchos casos una respuesta evasiva o el intento de usar lenguaje ambiguo, suponiendo que se tenga la capacidad mental para pensar rápido, son inadecuadas para preservar el secreto. En estas circunstancias una respuesta falsa no es una mentira<sup>364</sup>.*

---

<sup>364</sup> *Morally, the answer has the meaning that I will not give give my secret. That the questioner is deceived is an evil which is rightly accepted in exchange for preservation of the secret. I assume of course that the question of the other is illegitimate, so that he has no tight to the knowledge of the fact, and I assume that in no other way can the secret be preserved. In many cases a clearly evasive answer of the attempt to use ambiguous language, assuming that one has the presence of mind to think so quickly, is entirely inadequate to protect the secret. In these circumstances a false answer instead of such language is not the same as lie. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 46-47.*

La razón proporcional no es, en este caso, el beneficio de la persona que conserva el secreto, ni el perjuicio de quien no accede a la verdad que indaga. La razón proporcional para Knauer está en lo que hace posible la comunicación, lo que en última instancia hace viable el pacto social<sup>365</sup>. Cabe recordad que Knauer propone la razón proporcional como base de toda la ética; esta extrapolación a una posible costumbre social tiene mucho sentido con su pretensión<sup>366</sup>.

#### **iv. La pena de muerte y una nota sobre los cuidados paliativos.**

La pena de muerte ha sido un tema controversial. Hemos mencionado la postura tomista, que muestra la justicia de quitar la vida a un criminal cuya misma existencia implica un mal y peligro para la sociedad. Sobre este aspecto, Knauer recuerda que el análisis que Tomás hace, unas cuantos artículos antes de tocar el homicidio en defensa

---

<sup>365</sup> He mencionado que la respuesta de Knauer tiende más al formalismo. Benjamin Contant, citado por Immanuel Kant al hablar del presunto derecho a mentir dice: “El principio moral según el cual es un deber decir la verdad, si se tomase de manera aislada e incondicionada, haría imposible toda sociedad”. Cf. AK. VIII. P. 425. La respuesta de Knauer señala justo lo opuesto: que el mentir intencionalmente pone en entredicho la viabilidad de la comunicación completa.

<sup>366</sup> El ejemplo preciso antes enunciado es mío. El ejemplo que Knauer utiliza es el de una familia que quiere huir de Berlín por el levantamiento del muro, y que es interrogada por un vecino si van a escapar.

propia, no indica que este homicidio esté fuera de la intención, sino que se intenta directamente<sup>367</sup>.

Según el análisis proporcionalista, en la pena de muerte no hay un homicidio formal; es decir, no hay en la intención moral el deseo de matar. Eso nunca es permitido:

*La ejecución de la pena de muerte no es el deseo de muerte directo, por lo que no es asesinato puesto que no hay otra posibilidad razonable de defender a la comunidad. El fin de la obra de la ejecución es la autodefensa de la comunidad humana<sup>368</sup>.*

La razón proporcional que lleva a decidir dar muerte a una persona cuya existencia pone en peligro la comunidad es el bien común. Este es el primer ejemplo donde Knauer habla del bien de la comunidad (bien común), aunque esté implícito en varias de sus demás argumentaciones al llevar hasta sus últimas consecuencias la búsqueda de

---

<sup>367</sup> Knauer difiere de los teólogos que indican que el mandamiento de no matar puede aceptar excepciones; que quien es culpable puede matarse, o que el injusto agresor ha cedido su derecho a la vida. Como contra ejemplo afirma que un agresor mentalmente incapaz no ha renunciado a su derecho a la vida. O que aún al agresor más culpable no se le puede matar si hay otros medios para protegerse.

<sup>368</sup> *The execution of the judgment of death is not direct killing, and so not murder, because there is no other reasonable possibility of self defense for the human community. Then the finis operis of the execution is only the self-defense of the community.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* Pp. 45.-46

la razón proporcional<sup>369</sup>. Sin embargo, lo que explica a continuación da una luz nueva a su propuesta proporcionalista:

*No propongo que uno pueda estar satisfecho con esta solución [que la pena de muerte sea razonable en proporción a la defensa de la comunidad]. Se mantiene la obligación de buscar mejores soluciones dentro de los límites razonables. Que en determinado momento histórico la pena de muerte haya sido rectamente juzgada permitida no indica que se mantenga fundamental ni absolutamente permisible<sup>370</sup>.*

Esta aseveración muestra al proporcionalismo como una herramienta de evaluación ética dinámica. Le da a la tercera fuente de la moralidad, las circunstancias, un peso que no suele tener en la teología tradicional. En efecto, cuando Tomás discurre sobre la pena de muerte, no sugiere que las conclusiones de su argumento puedan ser modificadas con el cambio de la tecnología, por poner un ejemplo. No queremos decir que el tomismo no conceda adaptaciones a lo largo del tiempo. Más bien, que el

---

<sup>369</sup> Como acabamos de ver en el tema de la mentira, cuya propagación interfiere con la capacidad natural de comunicación social.

<sup>370</sup> *I do not thereby contend that one can be satisfied for all time with this solution. The obligation remains to seek better solutions within the realm of the reasonably possible. That in certain historical situation the death penalty was rightly judged permissible does not indicate that it remains fundamentally and absolutely permissible.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 46.

proporcionalismo de Knauer indica explícitamente que lo que no cambia es la obligación de buscar una razón proporcional para la acción; y que en el caso de la pena de muerte esta proporción puede cambiar de tal forma que ya no sea lícito disponer de la vida de un criminal<sup>371</sup>.

Este mismo razonamiento lo aplica de una manera mucho más intuitiva al hablar del médico que receta una medicina con efectos colaterales perniciosos: “*un médico puede recetar cierta droga que tenga efectos secundarios malos sólo hasta que la ciencia médica encuentre otra droga tan eficaz pero sin los efectos secundarios*”<sup>372</sup>.

En las discusiones sobre el principio del doble efecto, es común hilvanar los temas de la pena de muerte con otras situaciones también relacionadas con la vida y la muerte. Lo temas más comunes que suelen empalmarse son la pena de muerte, el aborto, y la eutanasia<sup>373</sup>. Esta última, además ha tomado un discurso particular donde entran a debate los llamados cuidados paliativos.

---

<sup>371</sup> Sin embargo, la tecnología está para quien la use bien y para quien la abuse. Aunque hubiera métodos nuevos para conservar la vida de los malhechores, es también cierto que éstos tienen nuevos métodos para seguir obrando el mal. En el fondo, sigue vigente la base sobre la que Tomás discutía este punto: que es necesaria para una justa ejecución que la existencia misma del pecador sea un mal para la comunidad.

<sup>372</sup> Citado por CAVANAUGH, Thomas. *Double-effect Reasoning: Doing good and avoiding evil*. Clarendon Press. 2006. P. 41.

<sup>373</sup> Philippa Foot es, en nuestra opinión, la filósofa que con más claridad ha expuesto la casuística moderna sobre el acto del doble efecto. En su ensayo “*The problem of abortion and the doctrine of the double effect*”, Foot divide las posibles aplicaciones del doble efecto en tres casos diferentes

Knauer no habló directamente sobre estos temas, más allá del señalamiento recién mencionado de la obligación para recetar una droga más eficaz. En la bibliografía contemporánea sobre el doble efecto y los cuidados paliativos, en general suelen aplicarse las reglas tradicionales para justificar analgésicos fuertes (como el opio), que pueden tener el efecto colateral de reducir la vida del paciente (provocando asfixia)<sup>374</sup>.

Ahora bien, la lógica de Knauer respecto de la razón proporcional que justifique la aplicación de determinada terapia es naturalmente aplicable tanto para tratamientos con efectos colaterales perniciosos, como para tratamientos paliativos al final de la vida del paciente. En este caso habrá que considerar la salud del paciente en amplio espectro, incluyendo la posibilidad de reducir el dolor, la extensión de la vida, el cese de la misma como parte de la naturaleza, e incluso las circunstancias familiares.

---

relacionados con el aborto. Además, lleva a la teoría ejemplos que podrían parecer descabellados, siendo el más notable el caso de unos mineros atrapados en un túnel que obstruye uno de sus compañeros, cuando el agua comienza a subir amenazando con ahogarlos a todos, y teniendo la posibilidad de usar un cartucho de dinamita para volar el túnel obstruido. Cabe señalar que el artículo mencionado apareció en el mismo año que el de Knauer, por lo que se entiende que no haya un diálogo directo con el proporcionalismo por él propuesto. La explicación de Foot, considerada como una adherente al principio del doble efecto, consistirá en discernir entre el *hacer* y el *permitir*. Cf. FOOT, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford University Press. 2002. P. 19 y ss.

<sup>374</sup> Así lo señalan Gilbert y Kirkham, quienes indican el peligro de llegar de la aplicación del doble efecto a la justificación de la eutanasia. Cf. GILBERT, y KIRKHAM, Stephen. *Double Effect, Double Bind or Double Speak?* Palliative Medicine, 13. 1999. Pp. 365-366.

## v. El robo en necesidad extrema.

Tomás escribió sobre el robo en caso de necesidad en su mismo tratado de la justicia, pues el robo es un daño (*nocumentum*) que puede hacerse en contra de los bienes de la persona<sup>375</sup>. Su argumento dirá que en caso de urgente necesidad es lícito sustraer cosas ajenas puesto que las cosas inferiores están ordenadas a satisfacer las necesidades de los hombres<sup>376</sup>.

En este argumento vemos cómo Tomás apela a un orden superior para mostrar que no tienen propiamente razón de hurto ni rapiña (*Nec hoc proprie habet rationem furti vel rapinae*). Es una explicación muy cercana a la propuesta de Knauer.

La explicación proporcionalista es que el acto externo (el que podría fotografiarse) es idéntico en el caso de un ladrón y el caso de una persona en necesidad extrema que toma algo ajeno para sobrevivir. Se trata del mismo fin de la obra (*finis operis*). La diferencia es que “Un robo consiste en tomar la propiedad de otro sin una razón proporcional. El ladrón busca enriquecerse a sí mismo, pero el valor de las posesiones

---

<sup>375</sup> Nótese que hasta ahora hemos tocado ya los mandamientos relacionados con prohibiciones absolutas, y que se relacionan con causar un daño: no matarás, no mentirás, no robarás, y no fornicarás.

<sup>376</sup> Cf. Sum Th. II-II. q. 66, a. 7.

adquiere un carácter legal. Al violar este orden legal, el ladrón contradice su propio fin en su existencia entera. Por lo tanto, un ladrón es moralmente culpable de un acto malo”<sup>377</sup>. Esta explicación donde se indica una “contradicción en la totalidad existencial” es similar al ejemplo de la mentira: el hurto hace imposible el bien común<sup>378</sup>.

El estudio de este ejemplo requiere varios supuestos. El fundamental es que tomar las posesiones de otro sea la única manera para sobrevivir, que sea la última instancia. Ello permite apelar posteriormente al derecho de toda persona a sobrevivir (el derecho a la existencia). Precisamente por eso la persona en necesidad que toma algo ajeno, ni contradice su propio fin, ni contradice el fin total de la comunidad (dado que a la comunidad le es un bien su existencia). Concluye Knauer: “Por lo tanto, no desea directamente que el dueño de los bienes que sustrae los pierda y sufra un daño”<sup>379</sup>.

---

<sup>377</sup> A theft is only the taking of the property of another without commensurate reason. A thief wills to enrich himself, but the value of possession assumes a legal order. Through the violation of this order the thief contradicts his own end in its existential entirety. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 46.

Esto quiere decir que el ladrón, que busca hacerse de recursos, al cometer un acto por el que será juzgado y sentenciado, finalmente se coloca en una situación donde tendrá menos recursos que los que tendría si no hubiera robado en primera instancia.

<sup>378</sup> Se percibe que *la existencia total* a la que Knauer hace alusión se puede entender en dos momentos: en el acto mismo, y en el momento vital de la persona. En el caso del robo no sólo porque el robo resulta contradictorio entre las posibilidades del agente al momento, sino por las repercusiones tiene para él y la sociedad. Este punto lo discutiré más ampliamente al final de este capítulo, inclinándome a una interpretación del fin último de las personas.

<sup>379</sup> *Therefore he does not will directly that the former possessor lose his property and suffer injury.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 46.

Hasta aquí de los ejemplos que Peter Knauer ofrece utilizando la razón proporcional como eje del doble efecto y, de hecho, de la ética. Para que quede claro, Knauer está de acuerdo en que existen los absolutos morales y que existen acciones en sí mismas inmorales. En su ética el asesinato es inmoral, la mentira es inmoral, etc. Lo que hace es replantear a partir de cuándo un acto es asesinato, a partir de cuándo es mentira. Por ello ha hecho hincapié en que el acto externo, identificado como el fotografiable, no es el determinante. Lo que sí es determinante es dónde se coloca la intención moral, que no necesariamente se identifica con la causa del acto<sup>380</sup>.

#### **d) Puntos de contacto entre Tomás de Aquino y Peter Knauer.**

La interpretación que Peter Knauer hace del doble efecto, considerando a Tomás como el origen del principio, resulta original. Aunque parecería que la reducción de las reglas del principio a sólo una sería una simplificación de la doctrina, en realidad implica una condensación.

---

<sup>380</sup> Y precisamente esta no correspondencia necesaria entre causa y efecto es lo que lo llevó a separarse de Tomás en su enunciación clásica del doble efecto, llamando a las partes consecuentes del acto “aspectos. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 27.

Veremos algunos puntos que contrastan entre la doctrina del Angélico y la de Knauer, en relación a tres aspectos: primero, la definición del objeto. Segundo, veremos la relación que tiene en Tomás la bienaventuranza, y en Knauer la no contradicción existencial. En tercer lugar mencionaremos la cercanía de la proporción en la defensa de la vida, y la razón proporcional. Finalmente, veremos la pertinencia de considerar al doble efecto como un principio.

### **i. El objeto como fuente de la moralidad.**

La primera coincidencia notable entre estos dos pensadores es la interpretación de las fuentes de la moralidad del objeto y el fin de la acción. Cuando los filósofos de la ética consideran al objeto como fuente de la moralidad, suelen asociarlo al qué de la acción. Knauer se aparta de este pensamiento y considera que el objeto no es la acción física, sino que incluye cierta intención. Quienes tradicionalmente consideran el objeto la acción misma, podrán definir si hay acciones buenas o malas en sí mismas. Por ejemplo, decir algo falso sabiendo que es falso será mentir, y por lo tanto, malo en sí.

Hemos dicho que hablando del objeto, Tomás escribe: “también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente” (*ita et prima bonitas actus moralis*

*attenditur ex obiecto convenienti*)<sup>381</sup>. Y añade que al ser el objeto de los actos efecto de una potencia activa (al ser apetecido y procurado), es término de su acción, lo cual le da forma y especie. De aquí se sigue que haya acciones objetivamente buenas u objetivamente malas, lo que estará determinado por la recta razón<sup>382</sup>.

Sin embargo, cuanto Tomás estudia si las malicia se determina por el objeto del acto, hace una aseveración que parecería estar de acuerdo con la interpretación de Knauer. Primero, afirma que: “del mismo modo que una cosa natural tiene la especie por su forma, una acción la tiene por su objeto; igual que un movimiento por su término. Por eso, del mismo modo que la primera bondad de una cosa natural se aprecia en su forma, que le da la especie, así también la primera bondad de un acto moral se aprecia en su objeto conveniente (*Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto; sicut et motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conveniente*)”<sup>383</sup>. Lo que es indiscutible es que el objeto dota de especie al acto, y por lo tanto tiene relevancia moral. ¿Pero es sólo la materia del acto, el elemento físico lo que dote de especie al acto?

---

<sup>381</sup> I-II, q. 18, a. 2, co.

<sup>382</sup> Cf. I-II, q. 18, a. 5, co.

<sup>383</sup> Sum. Th. I- II. q. 18 a. 2, co.

En este mismo artículo Tomás arroja luz sobre la cuestión. La identificación del objeto no sólo con el evento físico o material (el que Knauer indica como el que puede ser fotografiado), viene a la respuesta a una objeción en dicho artículo. Tomás objeta que “el objeto se compara con la acción como materia. Pero la bondad de una cosa no viene de la materia, sino más bien de la forma, que es acto. Luego el bien o el mal no están en los actos por el objeto” (*obiectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materia, sed magis ex forma, quae est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex obiecto*)<sup>384</sup>. La objeción propuesta por Tomás implicaría que el acto material (el acto físico) determina el objeto. Pero su respuesta a dicho argumento es que: “el objeto no es la materia de la que está hecha la acción, sino acerca de lo que trata; y tiene de algún modo razón de forma, en cuanto que da la especie (*obiectum non est materia ex qua, sed materia circa quam, et habet quodammodo rationem formae, inquantum dat speciem*)<sup>385</sup>”.

Esta *materia circa quam*, o aquello sobre lo que el acto versa o aquello de lo que trata, es el objeto moral de los actos. Cuando Knauer escribe acerca del *finis operis*, indicando que no puede confundirse con el acto físico, parecería estar refiriéndose justamente a esta forma del objeto moral: aquello acerca de lo que el acto va.

---

<sup>384</sup> Sum. Th. I- II. q. 18 a. 2, arg. 2.

<sup>385</sup> Sum. Th. I- II. q. 18 a. 2, ad. 2.

Esta interpretación coincide con Martin Rhonheimer, quien escribe un tratado donde propone el tomismo como una forma de autonomía ética natural. De su escrito lo que nos resulta relevante es la interpretación que hace del objeto como una de las fuentes de la moralidad. Al respecto, Rhonheimer dice:

*Los objetos de las acciones, por contraste, son llamados materia “acerca de” (materia circa quam): éste no es un coprincipio indeterminado de todo el objeto, sino más bien el objeto en sí mismo considerado con respecto a su determinación material. Está ya configurado por la razón práctica misma, y por lo tanto (a contraste directo con la materia ex qua) “tiene, en cierto modo, carácter de forma al punto de dar su especie al acto” (habet quodammodo rationem formae in quantum dat speciem). En el Comentario a las Sentencias Tomás llama circa quam al “fin del acto”, lo que no es otra cosa que el “objeto” (obiectum)<sup>386</sup>.*

---

<sup>386</sup> *Objects of action, by contrast, are called matter “concerning which” (materia circa quam): this is not an indeterminate coprinciple of the whole object, but rather the object itself, considered with respect to its material determinateness. It is already configured by the practical reason itself, and thus (in direct contrast to the materia ex qua) “it has, in a way, the character of form, to the extent that it gives the act its species” (habet quodammodo rationem formae in quantum dat speciem). In the Commentary on the Sentences Thomas calls the materia circa quam the “end of the act” (finis actus), which is nothing other than its “object” (obiectum). RHONHEIMER, Martin. *Natural Law and Practical Reason*. Fordham University Press. 2000. P. 90.*

Rhonheimer concede materialidad al objeto, pero “ya configurado por la razón práctica”. Esta configuración, entiendo, es lo que Peter Knauer entiende como intención moral independiente de la intención psicológica.

Cabría entonces preguntarnos si acaso Knauer no plantea una objeción simple o absurda al malinterpretar la noción de objeto reduciéndola al acto físico mismo. ¿No era obvia esta equivocación? Por una parte, recordemos que el diálogo contra el que Knauer expone el proporcionalismo es la tradición casuística. Gran parte de la crítica a la casuística está en la aplicación simple de criterios éticos; por ejemplo, reducir el acto físico al objeto<sup>387</sup>. O, como hemos visto en comentaristas de Tomás, no considerando el planteamiento completo de la ética propuesta por el Aquinate.

Parece pues que esta confusión no es rara. Por su parte, el mismo Rhonheimer percibe esta confusión común respecto de la definición del objeto. Antes de ofrecernos una

---

<sup>387</sup> Relativo a la casuística, e indirectamente en el estudio del principio del doble efecto, a veces se menciona a Blas Pascal como un crítico (aunque sus argumentos no se presentan en los discursos académicos). En efecto, tres de sus Cartas Provinciales se caricaturiza el espíritu de la casuística y su manera de proceder. Su Carta VII es la que toca el tema del homicidio en defensa propia. Lamentablemente el formato de sus argumentos hacen muy difícil un diálogo específico del tema. Sin embargo, tocante al objeto, sirva este ejemplo: “*Si un hombre duda si tiene los veintiún años, ¿está obligado al ayuno?*’ *No.*’ *¿Y si cumpliera los veintiún años una hora después de la media noche, y fuera el día siguiente día de ayuno, ¿estaría obligado a ayunar?*’ *No, porque podría comer cuanto quisiera desde media noche hasta la una, por no haber cumplido hasta entonces los veintiún años.*’ *Un hombre que se fatiga por alguna cosa, ¿está obligado a ayunar?*’ *De ningún modo.*’ *Y si se fatigó expresamente para quedar dispensado del ayuno, ¿está obligado a observarlo?*’ *No, aunque tuviese este propósito formal.*” Cf. PASCAL, Blaise. *Cartas Provinciales V*.

En este diálogo vemos cómo el objeto material, dejar de comer, se confunde con el objeto moral, que sería ayunar. La respuesta de Knauer diría que la relevancia no está en el consumir o no alimentos, sino en la razón proporcional para seguir o no el precepto, y el bien íntegro para la persona que desea hacer esta práctica espiritual.

metáfora para aclarar la presencia tanto de la materialidad del acto como de la formalidad (de la voluntad), escribe:

*Esta equivalencia entre el objeto moral (esto es, el objeto de la razón práctica, actus exterior ordiatus ratione, y así, puesto frente a la voluntad como un objeto proporcionado satisfacerla) y la materia circa quam puede ser confusa a veces. La confusión cesa cuando uno se percata que para Tomás un aspecto formal y material puede ser visto en cada objeto (como en cada "bien" en general); no cuentan por dos "cosas", no se relacionan uno con otro como coprincipios hilemórficos sino, para usar una metáfora apropiada, se relacionan a la manera del color a la luz. La materia circa quam, objetivada por la razón, no es una "materia desinformada" (materia informis); más bien es una materia ordenada que se ha estampado en la razón. Como dice Tomás, es una "materia apropiada" (materia debita o materia commensurata a ratione) por el "fin de la razón" (finis rationis); sin la luz formal de la ordo rationis (que es un ordo ad finem), incluso la materia circa quam no puede pensarse (ver *Contra Gentiles III, 9*)<sup>388</sup>.*

---

<sup>388</sup> This equivalence between moral object (that is, object of the practical reason, actus exterior ordiatus a ratione, and as such, set before the will as an object proportioned to the goal of its striving) and the materia circa quam may be confusing at times. The confusion ceases when one realizes that for Thomas a formal and material aspect can be seen in every object (as in every "good" in general); they do not amount to two "things," nor do they stand in relation to one another as hylomorphic

El uso que hace Rhonheimer del término *materia commensurata* podría ser un punto de diálogo directo entre Tomás y Knauer; no porque la interpretación de Knauer sea contra el tomismo, sino porque tendría un equivalente semántico que ni el mismo Knauer parece haber observado<sup>389</sup>.

Esto nos lleva a un punto álgido entre la interpretación de Peter Knauer y Tomás de Aquino en relación no sólo al homicidio en defensa propia, sino al planteamiento de la moral.

## ii. La bienaventuranza y la razón moral final.

Comenzamos esta tesis recordando que el tratado de la justicia de Tomás de Aquino se encuentra dentro del estudio de los actos humanos; y que dicho análisis fue emprendido por Tomás para determinar cómo llegar a la bienaventuranza. En mi interpretación,

---

coprinciples, but rather to use the appropriate metaphor, they are related as color to light. The *materia circa quam*, objectified by the ratio, is not an "unformed matter" (material *informis*); rather, it is already an ordered material that has been stamped with the reason. As Thomas says, it is a "proper matter" (*materia debita* or *materia commensurata a ratione*) because of the "reason's goal" (*finis rationis*); without the formal light of the *ordo rationis* (which is an *ordo ad finem*), even the *materia circa quam* cannot be thought of (see *Contra Gentiles* III, 9). RHONHEIMER, Martin. *Natural Law and Practical Reason*. P. 91.

<sup>389</sup> Esta *materia commensurata* no es *simpliciter*, sino *ad rationem*. Esta razón podría ser la que ponga el marco referencial a la existencia total en que deben considerarse las razones proporcionadas de Knauer.

todo estudio tomista de la ética debe recordar esto como marco de referencia. De otra forma, su moral podría convertirse en un marco regulatorio normativo. Más aún, sostengo que el carácter original de Tomás es atar su antropología al fin final del ser humano, contando con unas bases a las que otras doctrinas éticas no pueden aspirar.

Por su parte, el estudio ético filosófico de Peter Knauer está limitado a algunos ensayos, y nosotros hemos expuesto el principal. No podríamos por tanto comparar en estricta justicia un marco ético de la misma proporción. Sin embargo, en su planteamiento del uso de la razón proporcional, Knauer alude de alguna manera a algo similar a la bienaventuranza.

En términos generales, algunas de las fórmulas empleadas por Knauer para definir la razón proporcional que rijan los actos humanos, hacen referencia a una dimensión ética superior al acto mismo en cuestión. Knauer habla de una forma existencial que podríamos considerar “suprema” o al menos “ulterior”. Nos referimos a las siguientes expresiones:

*Este ejemplo [la permisión de un tratamiento médico con efectos secundarios perniciosos] muestra explícitamente lo que en ética es una ley*

*natural immutable. En la ética, sólo es immutable la obligación de buscar la mejor solución posible en su total existencia integral*<sup>390</sup>.

Knauer usará repetidamente el término “*total existential entirety*”, muy difícil de traducir, para referirse al marco último al que la razón proporcional debe rendir cuentas. También habla de la existencia integral del acto moral, que no se constriñen a un evento particular:

*Si garantizamos que un fin se busque en su existencia integral por una razón verdaderamente proporcional, los medios determinados por ese fin que puedan contribuir a su mejor realización podrían justamente aceptar un mal físico a cambio*<sup>391</sup>.

---

<sup>390</sup> *This example also shows explicitly what in ethics is unchangeable natural law. In ethics, only the obligation to seek the best possible solutions in their total existential entirety is unchangeable.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 33.

<sup>391</sup> *Provided that an end is sought in its existential entirety in a truly commensurate way, the means determined by this end which can contribute to the best possible realization of the end may justify accepting physical evil in exchange.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 41.

Y vale la pena reiterar la aseveración tan significativa que hace al hablar del caso del ladrón. En este ejemplo es donde más claramente hace alusión a una noción afín de bienaventuranza:

*Al violar este orden legal, el ladrón contradice su propio fin en su existencia entera*<sup>392</sup>.

De manera que es seguro concluir que el proporcionalismo de Knauer no es, a diferencia de lo que aparentan algunos manuales de ética, un conjunto de reglas que puedan interpretar el valor moral de actos independientes. Más bien es un sistema que toma en cuenta la *total existencia integral* de los actos libres del ser humano.

Este es un elemento que nos parece muy significativo de la aportación de Knauer al doble efecto, y con el que se distancia de los comentaristas representados por Gury. Por otra parte, como hemos visto en la segunda cita de este apartado, este marco más amplio de referencia tiene como consecuencia una aparente flexibilidad respecto de los fines, que no será concebible en una ética universal e inmutable.

---

<sup>392</sup> *Through the violation of this order the thief contradicts his own end in its existential entirety.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 46.

### iii. Sobre la defensa moderada y la razón proporcional.

Knauer ve que lo esencial en el principio de doble efecto es establecer la razón conmensurada. Y lo asocia con el argumento de Tomás pues el Aquinate usa la fórmula “*actus sit proportionatus fini*”. Para Knauer una razón conmensurada (*ratio proportionata*) es equivalente a decir que una razón es proporcionada al fin (*proportionatus fini*)<sup>393</sup>.

Pero en el argumento de Tomás la proporción al fin sólo aparece después que se ha colocado la intención como especie moral del acto. Lo proporcionado es circunstancial para Tomás. Es decir, cuando Tomás introduce el término *proportionatus*, lo hace al referirse a las circunstancias (como fuente de la moralidad) del acto<sup>394</sup>.

Pongamos por ejemplo el caso donde un ladrón nos asalta amenazándonos con un cuchillo. Al no poder huir, acometemos contra él a patadas. Habiéndolo dejado

---

<sup>393</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 37.

<sup>394</sup> Recordemos que en II-II q, 64, a. 7, después de explicar los dos efectos del acto, y como en la defensa lícita el acto recibe su especie moral por lo que se intenta, que es la conservación de la vida, Tomás previene que “... un acto que proviene de buena intención puede volverse ilícito si no es proporcionado al fin. Por eso es ilícito si uno, para defender su propia vida, usa más violencia que la conveniente”.

inconsciente o sometido de alguna manera, continuamos nuestro ataque hasta matarlo. Procurar su muerte ya no era necesario, dado que ya estaba *fuera de combate* antes del homicidio.

En el discurso de Tomás se cuentan los siguientes elementos:

1. Se sufre una injusta agresión.
2. La única defensa posible es el uso de la fuerza (se dan patadas).
3. Esta defensa es lícita.
4. Durante la defensa se emplea una fuerza desproporcionada (se dan más patadas de las necesarias).
5. Esa violencia extrema hace al acto ilícito.

Pero este último punto es ya circunstancial al acto moral. La violencia desproporcionada o inmoderada está en este caso fuera del objeto y fuera del fin del acto. Tomás diría que el objeto era bueno, así como el fin. Pero una mala ejecución hace al acto malo. Dicho de otra manera, si viéramos una secuencia del asalto mencionado, la persona que se defiende del injusto agresor estaría obrando lícitamente desde que inicia su defensa, hasta ese golpe que está de más. Ese sería el punto de quiebra donde la defensa se vuelve desproporcionada.

En cambio, Peter Knauer no considera la proporcionalidad de esta manera. Para él todo el acto debe ser proporcional al fin entero de la persona. Su interpretación, nos parece, va más allá de lo que Tomás quiso expresar cuando dijo que la defensa desproporcionada hace al homicidio en defensa propia un asesinato.

Una vez más el uso que Knauer hace del objeto como no sólo aquello fotografiable se vuelve relevante. En el caso anterior, viendo la secuencia *cuadro por cuadro*, podría contabilizarse a partir de cuántas patadas la defensa es legítima, y a partir de cuál se vuelve reprobable<sup>395</sup>. Pero este análisis no tiene cabida en el proporcionalismo de Knauer. Como hemos visto, parece que para él el fin de la obra y el fin del agente son la misma realidad moral, y sólo se distinguen intelectualmente.

Esto no desacredita, en nuestra opinión, los argumentos de Knauer, ciertamente. Lo que aquí señalamos es que tiene una divergencia del tomismo expresado en II-II q. 64.

Cabe señalar la objeción que propone Cavanaugh a la interpretación de Knauer. Cavanaugh señala que mientras que para Tomás es posible que un acto de lícita defensa

---

<sup>395</sup> Hemos notado que el homicidio es un extremo de la defensa injusta, pero no es necesario que se llegue a éste para que el acto sea ilícito. Podría también hablarse de la injusta lesión en la defensa. Es decir, en nuestro caso no es la muerte el injusto agresor lo que determina que se ha llegado al mal moral, sino cualquier lesión no necesaria para la defensa. Si en la defensa se le rompe un diente sin que sea necesario para evitar la muerte del defensor, por ejemplo, ya sería una defensa no proporcionada.

se vuelva ilícito por el uso de la fuerza desproporcionada, para Knauer esto no es así<sup>396</sup>. Es decir, Knauer ha argumentado que siempre que haya una razón proporcional para determinado fin, los medios elegidos estarán dentro de un *finis operis* lícito<sup>397</sup>.

La objeción de Cavanaugh es formalmente atinada. En efecto, existe esa diferencia entre Knauer y Tomás. Pero esa discrepancia es sólo superficial. Knauer diría que lo que define un uso desproporcionado de la fuerza que se usa en una defensa legítima será la razón proporcional<sup>398</sup>.

El análisis de Knauer consistiría en que quien es atacado injustamente se preguntara qué acto no resulta contradictorio al fin que busca. Y puede desplegarse al menos de las siguientes maneras, cada una con una consideración más amplia del fin:

- a) Mi fin es la conservación de mi vida, pero si al defenderme uso más fuerza de la debida, puedo verme implicado en un juicio y ser privado de mi libertad. O puedo provocar una venganza por parte de la pandilla del agresor. De manera que una defensa inmoderada podría traerme más daño.

---

<sup>396</sup> Cf. CAVANAUGH, Thomas. *Double-effect Reasoning: Doing good and avoiding evil*. Clarendon Press. 2006. P. 42.

<sup>397</sup> No es que el fin justifique los medios, sino que el fin determina los medios.

<sup>398</sup> También Knauer ha mostrado un sentido práctico para estos la procuración de efectos nocivos. Cuando vimos el caso de la mentira, concedió que frente a una pregunta indiscreta uno podría titubear o no tener la suficiente presencia de mente como para mentir. En el caso de la defensa podría argumentarse algo similar. En un caso de violencia donde la propia vida esté en juego, es posible que el uso de la violencia no se haga con ecuanimidad, pero ello no haría la defensa ilegítima. Esto no incluiría, desde luego, la posibilidad del ensañamiento en la defensa o la presencia de una ira animal.

- b) Mi fin es conservar mi vida, pero si al defenderme mato a mi agresor, seguiré teniendo una vida con un pasado violento y sangre en mis manos.
- c) Mi fin es la conservación de mi vida, pero una defensa con mayor violencia de la necesaria podría propiciar una sociedad de *vigilantes*, donde cada persona agredida podría matar en su defensa.

El énfasis de Knauer, será pues, llegar a una alternativa “que no contradiga su propio fin en su existencia entera”.

#### **iv. El doble efecto como un principio ético.**

Hemos leído de Knauer expandir su análisis del doble efecto, anclado en la razón proporcional que justifique permitir o causar un mal, como criterio para todo juicio moral<sup>399</sup>. Esto parece suficiente razón para considerar que Knauer encuentra en el principio del doble efecto, es decir, en la razón proporcional, un principio ético

---

<sup>399</sup> Cf. KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 25.

fundamental. En cambio, el Aquinate sólo considera al doble efecto para solucionar algunos temas específicos<sup>400</sup>.

¿Es la interpretación de Knauer contraria al tomismo en otros aspectos? Hay un camino de argumentación donde justamente parece ceñirse de cerca al pensamiento tomista, y es otra de las formas como argumenta a favor del proporcionalismo. Y su razonamiento resulta novedoso porque claramente retoma un argumento tomista aunque de manera indirecta. Hablando del “principio de totalidad”, escribe:

*En la reciente literatura de teología moral se invoca de vez en cuando al principio de totalidad, principio que se contrasta con el de doble efecto. Éste se refiere a la justificación de lo “apenas permisible”, mientras que el principio de totalidad se refiere a “la justificación de un efecto querido por sí mismo en razón de su conexión con el orden íntegro de propósitos y bienes”. El principio de totalidad justifica actos como la remoción de un órgano enfermo para poder salvar a todo el organismo.*

*En mi opinión el principio de totalidad en realidad no se puede distinguir del principio de doble efecto<sup>401</sup>.*

---

<sup>400</sup> Que Knauer mencione la relevancia del principio del doble efecto desde el inicio de su obra nos recuerda a Mangan, quien comienza su artículo clásico sobre el doble efecto afirmando: “El principio del doble efecto es uno de los más prácticos en el estudio de la teología moral”. Cf. MANGAN, Joseph. *An Historical Analysis of the Principle of Double Effect*. P. 41.

Tomás de Aquino no menciona literalmente ningún principio de totalidad, pero sí habla precisamente del caso en que médicamente se procede a remover un órgano para recuperar la salud de todo el cuerpo. Y lo hace ni más ni menos que en la cuestión 64, la misma que pregunta por el homicidio en defensa propia. En el segundo artículo de dicha cuestión, explicando la licitud de matar a los pecadores, Tomás argumenta justamente con el razonamiento médico: así como es lícito amputar el miembro podrido para evitar la corrupción de todo el cuerpo, es laudable y sano quitarle la vida (*laudabiliter et salubriter occiditur*)<sup>402</sup>.

La argumentación de Tomás sería la siguiente:

1. Un paciente tiene un dedo envenenado, cuya permanencia pone en riesgo toda su salud.

---

<sup>401</sup> *In the recent literature of moral theology there has been evoked from time to time what is called the principle of totality, a principle contrasted with the principle of double effect. The latter is said to relate only to the justification of the “barely permissible”, while the principle of totality relates to the “justification of an effected willed for itself by reason of its connection with the whole order of purposes and goods” (Liebhart 1963, 192). The principle of totality justifies an act such as the removal of a sick organ in order to save the whole organism. In my opinion the principle of totality is in reality not distinguishable from the principle of double effect. KNAUER, Peter. The hermeneutic function of the principle of double effect. Pp. 43-44.*

<sup>402</sup> *Como se ha dicho, es lícito matar a los animales brutos en cuanto se ordenan de modo natural para el uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena a lo perfecto. Toda parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto. Y toda parte existe naturalmente para el todo. Por esto vemos que, si fuera necesaria para la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algún miembro, por ejemplo, si está podrido y puede corromper a los demás, es amputado laudable y saludable. Cada persona singular se compara a toda la comunidad como la parte al todo; y por lo tanto, si un hombre es peligroso a la sociedad y la corrompe por algún pecado, se le quita la vida laudable y saludablemente para la conservación del bien común; pues, como se dice en 1 Cor 5,6, ‘un poco de levadura corrompe a toda la masa’. II-II q. 64, a. 2, co.*

2. Si no se amputa ese dedo, el paciente eventualmente morirá.
3. Pero amputarle un dedo es causarle un daño.
4. Lo que se quiere es la salud del paciente, no la amputación.
5. Por lo tanto, es lícito causar ese daño (amputar el dedo).

La argumentación de Peter Knauer iría en este sentido:

1. Un paciente tiene un dedo envenenado, cuya permanencia pone en riesgo toda su salud.
2. Si no se amputa ese dedo, el paciente eventualmente morirá.
3. Pero amputarle un dedo es causarle un daño.
4. Para la preservación de todos los órganos del paciente debe asegurarse la vida del paciente.
5. Por lo tanto, estamos frente una razón proporcional para aceptar la pérdida de un dedo.

El marco referencial de Tomás está en las fuentes de la moralidad. Lo esencial en su caso es no querer causar el daño al paciente, sino tolerarlo en pos de un bien mayor y lícito. En cambio, el razonamiento de Knauer está en la no contradicción de un acto con el fin que se busca<sup>403</sup>.

---

<sup>403</sup> En estricto sentido la enumeración del acto mencionado podría desdoblarse en el acto del médico (activo), y en el acto del paciente (pasivo). Lo mantengo como uno mismo para fines comparativos.

Pero decir que para Tomás el análisis sólo considera las fuentes de la moralidad también es incompleto. Debemos recordar que las cuestiones preponderantemente citadas a lo largo de este trabajo se encuentran dentro de su tratado de la justicia, que está ordenado a la bienaventuranza<sup>404</sup>. De modo que su análisis sobre la bondad de determinado acto está necesariamente ordenado a que dicho acto perfeccione a la persona y, en última instancia, la haga feliz<sup>405</sup>.

---

Baste decir que el paciente tendrá que preguntarse si prefiere vivir el resto de su vida sin un dedo, o morir ahora con todos los dedos.

Este razonamiento nos remite a los pasajes evangélicos donde se advierte que si una parte del cuerpo es ocasión de pecado vale más desprenderse de ella para lograr la salvación, que conservar dicha parte pero ser condenado. Mc 9, 43-47: “*Et si scandalizaverit te manus tua, abscide illam: bonum est tibi debilem introire in vitam, quam duas manus habentem ire in gehennam, in ignem inextinguibilem. Et si pes tuus te scandalizat, amputa illum: bonum est tibi claudum introire in vitam, quam duos pedes habentem mitti in gehennam. Et si oculus tuus scandalizat te, eice eum: bonum est tibi luscum introire in regnum Dei, quam duos oculos habentem mitti in gehennam*”, y Mt. 5, 29-30: “*Quod si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et proice abs te; expedit enim tibi, ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum mittatur in gehennam. Et si dextera manus tua scandalizat te, abscide eam et proice abs te; expedit enim tibi, ut pereat unum membrorum tuorum, quam totum corpus tuum abeat in gehennam*”. Es de llamar la atención que Tomás no citara, en su respuesta a II-II q. 64, a 2, ninguno de estos evangelios. Tampoco tenemos noticia de que hayan sido mencionados como posibles casos donde se aplica la doctrina del doble efecto.

Aunque la interpretación exegética de dichos pasajes está fuera del tema de esta tesis, resulta sugerente la coincidencia en la manera como se plantea el razonamiento, al que Knauer seguramente se suscribiría.

<sup>404</sup> Vide supra, Cap I. P. 62 y ss.

<sup>405</sup> Jean Porter propone una distinción entre la felicidad (*beatitudine*) natural y sobrenatural. Y aunque su disertación sobre la ética de Aquino se dirige a mostrar los aspectos de felicidad natural, no deja de considerar que la correcta interpretación de Tomás debe incluir su aspecto sobrenatural. Además de señalar que “*las convicciones teológicas de Tomás no le permitirían concluir que la perfección natural de las personas humanas se contradice con la vida de gracia*”, señala: “*El fin natural de la vida humana, es decir, obtener determinada perfección como ser humano, no se vuelve ocioso ni irrelevante por el hecho que estar dirigidos a un fin sobrenatural*”. Cf. PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. 1990. Pp. 66-67.

Peter Knauer no elabora demasiado sobre su propuesta del principio de doble efecto como uno de los principios elementales de la ética. Lo afirma cuando dice que “*el principio de doble efecto muestra el uso de un criterio que se implica en cada decisión de la conciencia*”<sup>406</sup>. Tampoco aclara completamente si considerar la felicidad del agente, aunque sí habla del fin último del acto y la búsqueda de una no contradicción. Podemos ver la búsqueda de la razón proporcional un principio de conducta para todo acto.

*Que un acto sea bueno significa que una razón proporcional se ha reconocido presente. De igual forma, en un acto inmoral no se reconoce una razón proporcional –esto es, en términos de la realidad completa el acto en su carácter existencial directamente contradice el valor mismo que pretende. Se busca a corto plazo la consecución particular de un valor, a costa de, por el mismo valor, una mayor pérdida en el todo*<sup>407</sup>.

---

<sup>406</sup> *The principle of double effect brings into usage a criterion which is implied in every decision of conscience.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 56.

<sup>407</sup> *That an act is good means that a commensurate reason is recognized as present. Conversely, in an immoral act a lack of a commensurate reason is recognized –that is, in terms of the whole reality the act in its existential character directly contradicts the very value which is intended to be sought. A short-term, particular realization of a value is sought at the price of greater loss for the same value as a whole.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect.* P. 56.

Esta noción del todo y la parte abren el panorama de consideración. Este carácter existencia, también llamado por Knauer “*total existential entirety*”, señala un horizonte más amplio. Por esta razón, no creemos errar cuando afirmamos que la razón proporcional encuentra sentido en un marco referencial más amplio que el acto mismo, y esto bien podría ser la existencia completa de la persona, e incluso de la comunidad<sup>408</sup>. Esto ha sido aclarado por nuestro autor en los ejemplos que hemos revisado. Knauer hablará de la necesidad de una consideración completa de cada acción referido al agente:

*Este hecho [la no contradicción] no siempre es claro de antemano pues es necesario volverse al horizonte de la realidad. La tarea de la teología moral científica es demostrar qué comportamientos son inmorales por contradecir el valor mismo que se busca. Debe advertirse que la razón de un acto puede demostrarse como proporcional sólo si todo el horizonte es contemplado y no sólo algún aspecto particular. La consciencia tiene que ver con el todo<sup>409</sup>.*

---

<sup>408</sup> El aspecto social de la ética de Aquino ha quedado aclarado en su tratado de la justicia distributiva. Por otra parte, Porter pone de relieve que la teoría social de Tomás sigue siendo vigente para responder a temas de responsabilidad comunitaria. Cf. PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. Pp. 176-177.

<sup>409</sup> *This fact is not always clear in advance because a looking back towards the horizon of reality is necessary. The task of scientific moral theology is to prove in behavior which is condemned as immoral that it contradicts the very value which is expressly sought. It must be cautioned that the reason an act can prove to be commensurate only if the whole horizon is considered and not some particular aspect. Conscience has to do with the whole.* KNAUER, Peter. *The hermeneutic function of the principle of double effect*. P. 56.

Sólo una observación tendríamos que hacer a este pasaje, y es que el horizonte no sólo implica volverse (*looking back*) al horizonte de la realidad, sino también mirar al frente. De manera que la acción que se evalúa en este momento tenga una valoración tal que tenga sentido con nuestro presente y nuestro futuro.

## Conclusiones

### I.

El presente trabajo parte de la teoría de Tomás de Aquino respecto del acto del doble efecto. Para su correcta interpretación hemos hecho un análisis profundo de diversos lugares de la *Summa* para entender qué es un acto voluntario, qué uno involuntario, y cómo se determina el carácter moral de dichos actos. De igual manera, hicimos una revisión de lo que se considera *per accidens* en el discurso tomístico, enfocado el tipo de causa que se tiene en el acto con dos efectos. Posteriormente mencionamos lo que para Tomás de Aquino es el fin último de toda acción, por la relevancia que tendrá en la evaluación de los actos libres.

Dedicamos el segundo capítulo al estudio profundo del texto en que Tomás explica la licitud del homicidio en defensa propia. Y como primer punto, enmarcamos el argumento relacionado al homicidio en defensa propia dentro del tratado de la justicia de la *Summa*, con anotaciones respecto del lugar de dicho tratado en la segunda parte de obra. Además de analizar el artículo en particular, revisamos lo relevante de los artículos antecedentes y posteriores. Esto es, toda la cuestión 64 versa sobre la licitud de quitar la vida a distintos pacientes: plantas, animales, pecadores; y también a distintos agentes: clérigos, personas públicas o uno mismo (en el caso del suicidio). El

objetivo de ello era detectar los diferentes argumentos esgrimidos por el Aquinate para juzgar la licitud o ilicitud de otros casos, y ver cómo podrían aplicarse también en el homicidio en defensa propia.

Una vez estudiado el entorno del argumento crucial ofrecido por Tomás de Aquino, hicimos una revisión profunda del mismo. Un aspecto que también consideramos aporta luz a la discusión sobre este tema es no considerar sólo el *corpus* del artículo en cuestión, sino también las objeciones propuestas por Tomás y las respuestas que ofrece a las mismas. Considerando el análisis que los principales comentaristas hacen del argumento tomista, creemos que tomar en cuenta los argumentos circundantes es una aportación a la discusión del tema.

Posteriormente, relacionado con el estudio de lo accidental para Tomás, analizamos el influjo causal del agente en el efecto malo del acto con dos efectos. Varios esquemas de los argumentos tomistas fueron ofrecidos.

Una vez hecho un análisis riguroso del planteamiento que escribió el Aquinate, revisamos la propuesta de dos comentaristas, considerados por nosotros como los más relevantes. En primer lugar, revisamos el principio de doble efecto en la versión de Jean Pierre Gury, consistente en cuatro reglas. Los argumentos de tres autores que analizan la historia del acto de doble efecto fueron presentados para concluir que la

propuesta de Gury es la más significativa. De esta exposición, algunas fuentes de los comentaristas fueron ofrecidas íntegramente, acompañadas de una traducción. Aunque estos argumentos han sido manejados por los principales estudiosos del tema, no habíamos encontrado quién expusiera los argumentos completos. Estimamos que el rescate de los textos se otra aportación al diálogo filosófico. Después de revisar algunas de estas reglas hicimos una comparación del principio propuesto por Gury contra lo establecido por Tomás de Aquino.

Un análisis similar se hizo con la propuesta de Peter Knauer sobre el acto del doble efecto. Por la naturaleza de su propuesta, inquirimos en lo que él denomina “razón proporcional”, que será la clave para aceptar un acto con dos efectos. Siguiendo su línea de pensamiento abarcamos otros ejemplos y revisamos los resultados de seguir su principio. Finalmente, también hicimos una comparación de lo expuesto por Peter Knauer con la doctrina tomista, para destacar similitudes y desencuentros.

A continuación presentaré algunas conclusiones derivadas de los distintos momentos de esta investigación, cuyo fin es presentar el principio de doble efecto en consonancia con la doctrina de Tomás de Aquino.

## II.

Hemos visto diversos puntos de vista sobre el espectro que abarcan las reglas para que un acto con dos efectos sea lícito. Desde la escolástica hasta la época contemporánea se ha estimado este conjunto de reglas como un principio. Jean Pierre Gury, por ejemplo las coloca desde el inicio de su manual de teología moral. Peter Knauer, por su parte, lo considera como el principio elemental para toda decisión ética.

¿Qué se sigue de aceptar las reglas del doble efecto como principio? ¿Qué se sigue de que se considere este razonamiento como una norma de carácter universal? Por una parte esta expansión del uso como principio, incluiría todo caso además del homicidio en defensa propia. Es decir, cualquier caso con un efecto malo, sin importar la gravedad de la maldad del otro efecto. En su momento, nos preguntamos si sería posible hablar de un fornicio en defensa propia<sup>410</sup>. Pero esta ampliación de los casos podría permitir la mentira en defensa propia, el robo en defensa propia, o cometer cualquier tipo de daño en defensa propia.

Por otra parte, además de poder utilizarse sobre cualquier otra materia, erigir al doble efecto como principio podría reducir el razonamiento ético a un cumplimiento legal.

---

<sup>410</sup> Revisando otros ejemplos ofrecidos por Tomás que tienen un doble efecto, pero donde no esgrime el mismo razonamiento que en q.64 a. 7.

Esto querría decir que el doble efecto se reduciría simplemente a un conjunto de reglas, una suerte de listado o *cheklist*, para determinar automáticamente la bondad de cualquier acto del que devengan dos efectos. La posición contraria sería que el doble efecto sólo fuera permitido en determinadas condiciones o sobre cierta materia.

La aplicación del doble efecto no fue algo que Tomás usara en sus escritos éticos, fuera de la cuestión analizada en esta tesis. Históricamente se documenta que este uso fue posterior a su *Summa*. Eso explica razonablemente la razón por la que no se opuso a ello, ni ofreció argumentos para desestimarlo como principio. Desde luego, la objeción que consideramos tomista no es que existan principios en la ética. La pregunta es si en el marco de la ética tomista se puede considerar como un principio el razonamiento usado en II-II, q. 64, a. 7. Ante esta pregunta, reconocemos la existencia de principios éticos en la propuesta filosófica de Tomás, aunque no sea esa nomenclatura la utilizada por él. Pero el ejemplo más claro, cuando pone los fundamentos de su teoría moral en la *Prima Secundae*, se encuentra en las fuentes de la moralidad. Pensamos en el principio que dicta: *bonum ex integra causa, malum ex quocumque defecto*. Esta máxima indica que para que un acto sea bueno, deben ser buenos el objeto, el fin, y las circunstancias; y que cualquier fallo hace al acto malo. Esta lista sería lo más cercano a un *checklist* de la moralidad de los actos para Tomás de Aquino. Dicho de otra forma,

no hay manera en que un acto que cumpla con esas condiciones (buen objeto, buena intención y buenas circunstancias) sea malo<sup>411</sup>.

Ahora bien, el cumplir con la lista de requerimientos no hace de la reflexión ética un proceso de cumplimiento. Para cada punto (el objeto, el fin y las circunstancias) se requiere un análisis particular. En cambio, si usamos las reglas del acto de doble efecto como un principio, no hay averiguación ulterior de los pasos. Si se cumplen, el acto es bueno; si no, no. Pero el análisis que hemos hecho de una consideración profunda del doble efecto nos muestra que el argumento que determina la moralidad de un acto con dos efectos no proporciona esta certidumbre instantánea.

Mi conclusión en este sentido es que el Ángelico no estaría dispuesto a aplicar el argumento que él mismo esgrimió en II-II, q. 64, a. 7, a cualquier otro caso. Por una parte, tenemos la evidencia de que Tomás no vuelve a utilizar el razonamiento tal como se presenta ahí, en ninguna otra cuestión dentro de la *Summa*. Al buscar los términos “*duos effectus*” en el *corpus* tomístico, no vuelven a aparecer relacionados con

---

<sup>411</sup> Si el acto del doble efecto tiene carácter de principio, no debe haber ningún caso en que se cumplan las reglas y no haya duda de la moralidad del acto. Pero las aplicaciones que hemos revisado, donde caben otros homicidios (como la defensa propia a futuro, o el llamado aborto terapéutico en el embarazo ectópico), requieren de un análisis más intrincado.

características de un acto<sup>412</sup>. Ni, como vimos, replica el argumento para hablar del robo por necesidad, donde aparentemente podría aplicarse. Es decir, sólo habla de de la relevancia de un doble efecto cuando el efecto negativo referido es un homicidio.

Por otra parte, cabe destacar que este argumento precisamente omite mencionar una parte fundamental de la ética tomista: las virtudes. Su argumento es preponderantemente defensivo, pero en específico tiende más a una ética de mínimos. Sin la aplicación de las virtudes este mismo acto podría poner en peligro el fin último de la persona que se defiende. Elaboraremos un poco más al respecto de las dudas que genera la aplicación del argumento de Tomás como principio, y luego volveremos al tema de las virtudes.

El argumento en II-II, q. 64, a. 7 ejemplifica la licitud de causar el mayor de los males (la mayor injusticia) contra una persona: quitarle la vida. Recordemos que las cuestiones aledañas inquieran sobre la injusticia de causar un mal a otro de palabra o de obra, ya sea contra la persona misma o sus allegados. Pero Tomás esgrime el razonamiento del doble efecto únicamente para la defensa con homicidio. No considera este recurso de defensa en otros casos, como causar un daño a la fama de otro, o a los

---

<sup>412</sup> Tomás habla de *dos efectos* refiriéndose a los efectos del Espíritu Santo (profecía y obrar milagros) en *Contra Gentiles*, lib. 4 cap. 23 n. 8. También de los dos efectos de la ley tiene en las personas en su comentario a la Epístola a los Romanos, en *Super Rom.*, cap. 7 l. 4.

bienes del otro. Ni se pregunta por la validez de causar un daño de una naturaleza no fatal en otros casos que estudia inmediatamente después, como la injuria o la rapiña.

Pero una pregunta pertinente relacionada con la elevación de este razonamiento a un principio moral, se relaciona con el daño mismo. Esto es, ¿el argumento que presenta Fray Tomás es sólo válido cuando el resultado nefasto es que el injusto agresor pierda la vida? ¿La legítima defensa aplica únicamente en los casos en que el efecto malo implica la muerte del injusto agresor?

La postura que estima el doble efecto como principio considera que el argumento es aplicable a cualquier daño aunque no sea el máximo, que es privar la vida. Por ejemplo, si de la defensa se sigue que el atacante pierda un ojo o un dedo, podríamos considerar que se trata de una defensa con invalidez, y no con homicidio. Sin embargo, parece que el argumento tendría que ser igualmente válido. O en caso menos violento, que de la defensa se siga el dolor físico del injusto atacante. En realidad parece que en el marco de la ética lo malo es causar un daño, cualquier daño de manera voluntaria, aunque en II-II, q. 64, a. 7 se trata sólo del daño más grave: el homicidio. Eso por el lado de las consecuencias negativas.

Sin embargo, precisamente que Tomás no hablara de otros daños menos graves que la muerte puede darnos un indicio de que considerara el razonamiento del acto de doble

efecto como una solución extrema<sup>413</sup>. Por otra parte, esta postura es difícil de definir. ¿Qué razón tendríamos para poner el límite sólo en actos que devengan en un homicidio? Otra línea podría ser puesta en los daños permanentes, por ejemplo. Así, cualquier daño permanente podría ser justificado para el razonamiento del doble efecto.

Como fuere, el marco de estudio expuesto a lo largo de este trabajo deja claro que las consecuencias de los actos en sí mismos no son lo más relevante para la ética tomista, sino la consideración de la suma de los actos hacia el fin último de la persona. Es por eso que aislar el razonamiento del doble efecto y, teniéndolo en estado químicamente puro, aplicarlo a cualquier otra situación, resultaría contrario a la ética tomista completa.

### **III.**

Un aspecto fundamental de la ética de Tomás de Aquino es la práctica de las virtudes como disposición a los actos buenos. El tema de esta tesis se ubica en el tratado de la justicia, y es antecedido por otras virtudes. Una objeción al principio de doble efecto

---

<sup>413</sup> Una cuestión después de que ha estudiado el homicidio, Tomás se preguntará si es lícito azotar a los hijos o a los siervos. En su explicación, en la que se justifican estos azotes, menciona que la diferencia entre el azote y la mutilación es precisamente la permanencia. Una vez más, para justificar este hecho pudo haber echado mano del razonamiento del doble efecto, puesto que en su explicación el acto es de corrección o disciplina, pero Tomás no lo hace. Cf. II-II, q. 65, a. 2, co.

como reglas simples consiste en señalar que no hacen mención alguna a otras virtudes concomitantes<sup>414</sup>.

No basta que las reglas del doble efecto estén cubiertas. Aunque el fin sea bueno, el medio sea justo, se intente el efecto bueno y sólo se tolere el malo, y el efecto sea proporcional, también tendría que existir un uso concomitante de las virtudes. Por ejemplo, de la caridad, que para Tomás es la más excelente de las virtudes. ¿No cabría el caso en que una persona esté más obligada por la caridad a no cometer un homicidio aún en defensa propia?

Cuando Tomás plantea el acto de doble efecto no menciona nada respecto de la caridad. Pero dentro de la misma cuestión sesenta y cuatro, al hablar sobre la ilicitud del suicidio, el Aquinate concluye su maldad por ir en contra de la caridad<sup>415</sup>. Sin embargo, vimos que Cayetano ya se preguntaba si acaso no sería más caritativo no privar de la vida al agresor, ya que al obrar injustamente y verse privado de la vida, seguramente se condenaría<sup>416</sup>. Es decir, tanto Tomás como uno de sus comentadores,

---

<sup>414</sup> Para Tomás las virtudes son conexas, y no pueden existir sin la caridad. Cf. I-II, q. 65, a. 1, co.

<sup>415</sup> Por eso el que alguien se dé muerte va contra la inclinación natural y contra la caridad por la que uno debe amarse a sí mismo. *Et ideo quod aliquis seipsum occidat est contra inclinationem naturalem, et contra caritatem, qua quilibet debet seipsum diligere.* II-II, q. 64, a. 5, co.

<sup>416</sup> Cf. Comm. Cardinalis Caietani, Sum. Th. II-II, Quaest. LXIII, Artic. VII.

Cayetano, consideran al menos otra virtud, la caridad, antes de pronunciarse por el carácter moral de un acto homicida.

Probablemente el ejemplo del homicidio en defensa propia no sea el mejor para considerar la intervención de otras virtudes; sin embargo, si en otros casos la consideración de la caridad, por poner un ejemplo de virtud, fuera relevante, entonces quedaría manifiesta su importancia. Los casos médicos pueden ser de utilidad.

Regresemos al ejemplo del embarazo ectópico, en el que un feto está mal alojado<sup>417</sup> y su crecimiento dañará a la mujer, poniendo en riesgo su vida, además de la inviabilidad del mismo precisamente por su posición. Mientras que, ateniéndonos a las reglas del doble efecto, es legítimo remover toda la matriz, no es válido retirar el feto. El primer caso sería un aborto indirecto, que además dejaría a la mujer sin posibilidad de concebir. El segundo caso sería un aborto directo, que mantendría la fertilidad de la mujer. En ese escenario médico es más clara la pregunta respecto de lo que la caridad sugiere.

No pretendo juzgar la calidad moral del embarazo ectópico. Lo que pongo de relieve es que considerar alguna otra virtud concomitante, en este caso la caridad, arroja más luz sobre el acto por realizar. Y esta acción, considerar otras virtudes, no fue propuesta por

---

<sup>417</sup> El nombre “ectópico” viene precisamente del griego ἐκ, "fuera", y τόπος, "lugar".

Tomás en su explicación de la defensa con homicidio, aunque él mismo sí lo aplicara dentro de la misma cuestión 64. Con ello me parece razonable cuestionar que para Tomás pueda elevarse a la cualidad de principio, ya que no considera otras virtudes para la ponderación del acto.

#### IV.

Algunos estilos de casuística tiene la característica de proponer esquemas limitados, sin las circunstancias complejas que pueden presentarse en la vida. Pero la realidad no se puede analizar como un caso de laboratorio, ni hay en la ética estados *químicamente puros*. Se entiende que la casuística haya tenido una función didáctica y permita crear escenarios especulativos para el estudio de las teorías éticas. Sin embargo, en la práctica esos presupuestos pueden perderse, y las circunstancias cambiar en un instante.

Uno de los elementos que la casuística deja fuera es el influjo de las pasiones. Entre casos especulativos que revisamos, destacan los mencionados por Philipa Foot, que menciona el ejemplo del conductor del tranvía desbocado, que debe elegir entre izquierda o derecha, entre arrollar a dos personas o a cuatro. O el caso de los mineros que deben decidir si morir ahogados, o explotar el agujero donde uno de sus compañeros está atorado, acabando con su existencia. En ninguno de los casos, se

menciona el influjo de las pasiones de los agentes para la toma de decisiones, ni antes de la acción ni después de la misma. En un momento diremos una palabra respecto de las pasiones a la postre del acto del doble efecto; por lo pronto ahondaremos un poco más en el influjo pasional antes o durante el acto.

Aclaro que no apelamos a las pasiones como salvoconductos para el acto de doble efecto, pero no queremos dejar de mencionar que dicho influjo seguramente estará presente en actos como el homicidio en defensa propia. Por otra parte, al estudiar un caso donde se presume la libertad, debemos considerar si las pasiones no podrían ser de tal intensidad que obnubilen la razón.

En la respuestas de Tomás a la pregunta sobre la licitud del homicidio del injusto agresor, el Santo de Aquino parece considerar que quien realiza el acto estará en condiciones de ejercer una medición prudente para ejercer una defensa moderada (aunque ésta pueda llevar a la muerte del atacante). Mas en tales casos vale la pena considerar que el miedo, por mencionar una pasión, puede teñir el acto moral<sup>418</sup>.

---

<sup>418</sup> Puede ser que un hombre camine por la calle y al paso le salga un ladrón, quien armado intenta despojarlo de su cartera. El hombre intenta defenderse y puede sentir miedo, ira o tristeza durante la defensa. Ahora pensemos en un caso diferente. Sea un padre de familia que sorprende a un ladrón armado tratando de robar su casa. Su esposa y sus hijas están en su casa, aterrorizadas. El padre de familia intenta detener al ladrón, sabiendo que puede morir en el intento. Sabe que si falla, su familia estará a merced del hombre que ha irrumpido en su hogar. En estos casos, las dos personas perciben una amenaza fatal, pero en condiciones diferentes. Probablemente el hombre del segundo caso, al tener en cuenta no sólo su propio riesgo sino el de su familia, se vea afectado por las pasiones de una manera diferente al del primer caso.

Los casos de los filósofos que hemos revisado en este estudio parecen dar por sentado que las personas que realizan un acto con doble efecto no están bajo el influjo de alguna pasión: ni la persona que ve su propia vida amenazada y que estima como último recurso eliminar a su atacante, ni el general que ordena bombardear un objetivo militar sabiendo que habrán civiles no combatientes que perecerán, ni la madre a quien han diagnosticado un embarazo que pone en riesgo su vida. Al menos no consideran que el influjo pasional prive al acto de su libertad. Y aunque, reitero, estas posibles pasiones no justifican por ellas mismas el acto que se realice, tampoco por ello son irrelevantes.

Hay otro factor que tampoco se considera dentro de la casuística. Se trata del futuro del agente. Es decir, lo que sucede con la persona una vez que ha optado por realizar un acto con dos efectos, uno de los cuales es malo por el objeto. Aquella persona que mata a otra por defender justamente su propia vida, debe contar con ese acto el resto de su vida. Es, materialmente, un homicida. Ha tomado una decisión irreversible, causando el mayor de los males a otra persona. Ciertamente el injusto atacante había renunciado a la protección de la sociedad al emprender su ataque, y puede ser el caso en que las

leyes dictaminen que no hay delito qué perseguir. Pero el acto de haber dañado sumamente a otro, permanece. ¿Es esa la decisión con la que prefiere vivir el agente<sup>419</sup>?

Lo mismo puede preguntarse el familiar de un paciente quien autoriza que se aplique un sedante para mitigar el dolor de su paciente, sabiendo que la administración del mismo seguramente causará la muerte por asfixia de su familiar. ¿Es esa la decisión con la que prefiere vivir quien tome dicha decisión?

Las reglas que se proponen en el acto del doble efecto indican que el efecto malo debe “meramente tolerarse”. Esto puede tener la semilla de la repulsión de las consecuencias negativas. Se tolera el mal que deviene del bien intentado, aunque debe preferirse que no sucediera. Hasta aquí, lo que hemos indicado es que esta aflicción podría ser emocionalmente relevante. Se trataría del complemento pasional a preferir sufrir una injusticia... Parece que este aspecto de la repulsión del efecto malo no ha sido suficientemente enfatizado.

---

<sup>419</sup> Regresemos al caso del padre de familia que acabamos de mencionar. Ramón Ibarra, en sesiones de ética, extendía el ejemplo diciendo que el ladrón sometido, enfurecido, amenazaba al padre de familia diciéndole que en cuanto saliera de la cárcel buscaría a sus hijas para cobrar venganza. El papá, entonces, a pesar de haber llamado a la policía, decidía matar al ladrón. Aunque el análisis del acto de doble efecto pueda justificar la decisión del papá del ejemplo (lo cual no parece inmediatamente claro), la pregunta pertinente en este caso es: ¿querría este hombre vivir con ese acto, con haber aniquilado a otra persona delante de su familia?

Podría postularse la necesidad de una suerte de prueba ácida para verificar la autenticidad de la búsqueda de la consecuencia buena sobre la mala. Y consistiría meramente en especular si se realizaría el acto aunque el efecto malo previsto no sucediera. En caso del auténtico deseo del fin bueno sin la persecución del malo, no debería afectarse la decisión.

En el caso de la muerte de civiles no combatientes, lo que tendríamos que preguntar al general que ordena el ataque es si, aún sabiendo que no morirá ningún civil inocente, ordenaría el ataque. Este caso no ofrece demasiada dificultad. En cambio, hay otros ejemplos más delicados. Hablamos del caso de la administración de sedantes en enfermos terminales. La manera de saber si auténticamente no se busca el efecto negativo, que es el aspecto más debatido en este caso, es suponer que la administración de la droga no provoque la muerte del paciente. El planteamiento consistiría en preguntar a quien administra el sedante si existiera una droga que sólo quitara el dolor y no provocara la muerte del paciente, ¿seguiría administrándola?

En el caso del embarazo ectópico, también podría suceder que la madre realmente no deseara al bebé, y que la apelación a un aborto terapéutico sólo enmascarara el deseo del aborto *simpliciter*. La prueba en este caso sería preguntar si existiera un procedimiento que quitara el riesgo de su vida (por ejemplo, que se pudiera colocar al

óvulo fecundado fuera de la trompa y en el útero) sin matar al bebé, ¿seguiría deseando dicho procedimiento?

Desde luego, estas respuestas sólo pueden ser respondidas en el fuero interno de cada agente, y escapan al análisis ético. Sin embargo, no queremos dejar de insistir en que la aversión al efecto malo puede ser un elemento de seguridad respecto del doble efecto, y que la aplicación del mismo como reglas simples no considera a cuenta cabal.

## V.

Es el momento de retomar el influjo de las pasiones posteriores al acto. En su momento, mencionamos que cuando Aristóteles expone el ejemplo del arquero que dispara su saeta y accidentalmente mata a alguien pensando que era un siervo, siente pesar y congoja por el devenir de los acontecimientos. Por su parte, Tomás sólo menciona que quien comete la defensa no debe ser movido “por una pasión personal” (*privata libidine moveantur*), pero ya no alude ningún movimiento interno posterior a los efectos. Nosotros querríamos complementar que sería de esperarse un malestar o

muestra de pena en la persona que comete un acto con dos efectos, aunque sea legítimo.

En el homicidio en defensa propia, el homicidio se comete como un acto previsible ligado a la defensa. No es que la muerte del agresor devenga de manera imprevista, de otro modo ese aspecto sería meramente accidental. Esta previsibilidad le otorga cierta voluntariedad al acto, pero también un efecto de su involuntariedad también podría estar presente; a saber: la repulsión o tristeza. Este “dolor y pesar”, en términos aristotélicos, sería la herencia del aspecto involuntario del acto.

Cuando revisamos el último de los movimientos del acto humano, los distinguimos entre actos del intelecto y actos de la voluntad. Dichos movimientos suceden sobre los fines, sobre los medios y sobre la consecución del fin. Parece que los comentaristas del doble efecto, y también Tomás, dejan de lado el último de los momentos del acto voluntario: la fruición. El último de los actos de la voluntad es la fruición; es decir, el goce muy vivo en el bien que alguien posee. La consecución del fin, dice Tomás espera “que calme el apetito con cierta dulzura o delectación (*quod appetitum quietet quadam dulcedine vel delectatione*)”. Ahora bien, cabe preguntarnos sobre la naturaleza de la fruición en un acto con dos efectos. Respecto del efecto bueno, que es el absolutamente intentado, no hay ningún inconveniente en que suceda esta delectación. ¿Pero qué sucede con el último movimiento de la voluntad con el efecto

malo? Creemos que haber alguna pena por el efecto malo, externada como disgusto, desagrado o repulsión.

El consecuencialismo sólo se percata de las consecuencias externas de la acción, pero no de las internas. Un acto con doble efecto tiene que ser, necesariamente, un acto con dos fruiciones (o con una fruición y una *afruición*). Si de los dos efectos del acto uno es bueno y el otro malo, del efecto bueno debe haber gozo, mientras que del efecto malo debe haber pena<sup>420</sup>. Esta consecuencia parece pasar desapercibida a los principales estudiosos del acto del doble efecto, pero no debería desestimarse en una interpretación tomista del particular.

Si consideramos lo recién expuesto junto con la reflexión del punto anterior, hay dos elementos respecto del efecto negativo y su repercusión en la voluntad sobre los que también debería regularse el acto del doble efecto.

---

<sup>420</sup> Tampoco es necesario pensar en una situación de máxima desgracia. Baste referirnos al sentimiento que nos genera hacer algo que no queremos hacer. Esta emoción puede ir desde la tristeza, irritación, vergüenza, hasta la culpa.

## VI.

¿Qué amenaza debe cernirse sobre una persona para que sea legítima una defensa con homicidio? La respuesta a esta pregunta resulta fundamental para una aplicación de la justificación del acto de doble efecto, pero tampoco es un área en la que los comentaristas se hayan detenido demasiado. En general se da por su puesto que la defensa es legítima, o que el atacante que amenaza la vida del agente es injusto. ¿Pero cómo se determina tal condición? ¿No será que ambos supuestos son demasiado amplios como para simplemente darlos por sentados y no regular lo pertinente?

Por lo pronto, pensemos que quien es atacado y puesto en condiciones de defenderse llegando hasta las últimas consecuencias, probablemente no esté en la mejor posición ni circunstancia para determinar si el peligro que lo amenaza es mortal o no. Ya que, por moderación, sólo debe repeler proporcionalmente el ataque; es decir, si el ataque no es mortal, no podría defenderse matando al atacante. Pero debemos notar que esta evaluación parece ser muy difícil. Probablemente se trate de una circunstancia más bien extraordinaria o en la que no se tenga experiencia.

Por otra parte, dejando de lado el tema de la experiencia y la pericia para determinar si el asaltante verdaderamente constituye un peligro mortal, queda otra cuestión. Se trata de la justificación de la defensa. Notamos que los comentaristas no señalan que,

habiendo cometido el homicidio, lo más seguro es que el agente señale que estaba en peligro su vida.

El tema es preguntarse en qué punto es legítima la defensa con homicidio. Los comentaristas clásicos, en especial la escuela representada por Gury, suponen que quien comete la agresión lo hace injustamente. Pero Tomás, admirablemente, ni siquiera manifiesta este supuesto. Él sencillamente indica que parece que no a nadie es lícito matar a otro para defenderse (*videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo*). Se pregunta simplemente por la licitud de matar al defenderse.

Hemos dicho que el peligro que el injusto atacante representa al agente del acto de doble efecto es algo que se suele dar por supuesto. Pero si lo que se postula es que la aplicación del razonamiento es posible en ámbitos diferentes al peligro de muerte, ello trae una consecuencia que se deriva del límite que se puede poner a dicha aplicación, o a que se pretenda aplicar sin mayores restricciones.

Una consecuencia de utilizar el razonamiento del doble efecto en todos los casos, y no sólo en casos graves, es que conduce a una cuesta resbaladiza. Partamos de que el injusto agresor ataca con una fuerza X. Ante ello, yo puedo defenderme legítimamente con la misma fuerza X. Pero si mi defensa resultara exitosa con menos fuerza (X-1), la defensa también sería legítima. En dicho esquema, podríamos pensar que no necesito

que el atacante venga con esa fuerza X. Si llegara, por ejemplo con fuerza X-1, yo podría defenderme con la misma o con menor fuerza.

Veamos esto en otro nivel. Pensemos que el agente no se defiende privando de la vida al atacante, sino sólo dejándolos inconscientes con un gancho derecho. Si la consecuencia mala deja de ser grave, proporcionalmente podríamos reaccionar de esa forma aunque no sintamos nuestra existencia en peligro (que quien viene hacia mí tiene injustas intenciones de acabar con mi vida). Podríamos reaccionar así cuando sintamos que el daño que nos harían será menor. Por ejemplo que simplemente quieran asaltarme. Esto implicaría que, bajo el doble efecto en calidad de reglas, se podría legítimamente dejar inconsciente al ladrón potencial. Pero, siguiendo la cuesta resbaladiza, pensemos que la consecuencia no sea golpear hasta la inconsciencia sino sólo abofetear, por poner un ejemplo. Abofetear es menos grave que noquear a una persona. Pero si reducimos las consecuencias, también podríamos reducir las causas. Así, el agente podría abofetear, no al potencial homicida, ni al potencial ladrón, sino al que le falte al respeto con la mirada.

Así, vemos que el uso indiscriminado del razonamiento del doble efecto podría justificar cualquier tipo de violencia ante cualquier tipo de injusticia, aunque sea aparente (como en el último caso). Después de todo, Tomás mismo apela conforme a derecho a que es lícito repeler fuerza con fuerza (*secundum iura, vim vi repellere licet*

*cum moderamine inculpatae tutelae*); y si eso es así, es lícito también repeler fuerza con menos fuerza (porque *el que puede lo más, puede lo menos*). Pero esto tiene reminiscencias del ojo por ojo.

¿No resultaría, de una aplicación abierta del acto del doble efecto, en una justificación del daño como respuesta ante cualquier situación? Así, si alguien mintiese (que es un daño por palabra), yo podría defenderme de la mentira con un daño moderado. Pero esto es a todas luces contrario a la doctrina tomista.

## **VI.**

Hagamos ahora una consideración respecto de los efectos del acto que hemos investigado en esta tesis. Por una parte, el efecto bueno representa un beneficio para el agente, mientras que para ejecutar el efecto mal, se comete un daño a otro. Esto nos pone de frente a dos obligaciones que queremos poner de relieve. La primera es la obligación de no dañar. La segunda es la obligación a beneficiar. Ambas obligaciones tienen su correlato natural en el principio de *sindéresis*: haz el bien y evita el mal.

El acto de doble efecto se estudia en el tratado de la justicia, considerando los daños (*nocumentum*) que pueden hacerse las personas, siendo el daño más grave el privar de la vida. Y mientras la doctrina cristiana señala algunos daños notorios, contra los que previene en sus mandamientos (no matarás, no robarás), desde el punto de vista de la ética podría considerarse un imperativo aún más amplio: no dañarás. Es por ello que Tomás en su tratado de la justicia habla sobre daños típicos (el homicidio, la difamación, la rapiña...), siempre señalando la injusticia que se comete con ello. Pero la interpretación elemental es que el daño es malo.

Esto queda claro cuando Tomás, en el mismo tratado de la justicia, se pregunta si los mandamientos están correctamente formulados. Además de señalar que ciertamente el homicidio, robo, adulterio y la injuria son los daños en los que se pueden agrupar los demás, señala que “el hombre está obligado en general a no hacer daño a nadie (*communiter ad hoc obligatur homo ut nulli inferat nocumentum*)<sup>421</sup>”. Por lo que puede interpretarse correctamente que la prohibición de matar, robar, desear a la mujer del prójimo o injuriar pueden prohibirse todas con la sencilla fórmula “no dañarás”.

Un paso más allá, no sólo éticamente estamos obligados a no dañar, sino que también se impera beneficiar. Y en el mismo artículo que acabamos de citar, Tomás señala que “no basta para salvarse con no hacer daño al prójimo (*non enim sufficit ad salutem*

---

<sup>421</sup> II-II, q. 122, a. 6, ad. 1.

*quod aliquis proximo suo non noceat*)<sup>422</sup>”. Esto arroja, sobre el acto de doble efecto, un aspecto que sugiere no sólo mirar los efectos malos del acto, sino también si acaso el efecto bueno que se persigue resulta benéfico.

En el caso del embarazo ectópico, el médico que remueve el ovario o la trompa de Falopio, no sólo provoca un mal físico en el embrión, sino también en la madre. Y ese daño parece que podría evitarse si sólo se removiera el feto. De manera que en este caso, el imperativo de no dañar (y el principio de hacer el bien) debe también considerarse en estos casos.

## VII.

Hasta ahora hemos visto las dificultades de considerar el razonamiento de doble efecto, tal como se enuncia en las reglas de los principales comentaristas, como un principio moral, o como una serie de reglas que puedan validar cualquier acto con dos efectos. Respecto del homicidio en defensa propia, hemos hecho una revisión en torno al efecto malo. El consecuencialismo, por su parte, también da especial importancia a las consecuencias de los actos de doble efecto (como qué alternativa produce menos daño,

---

<sup>422</sup> II-II, q. 122, a. 6, arg. 1.

o qué variable económica resulta más conveniente). Sin embargo, cabe la posibilidad que no sea en los efectos malos donde el doble efecto tenga su fundamento.

¿Por qué llamarle “acto de doble efecto”, si el efecto no determina la moralidad de un acto, sino que sólo, si acaso, la modifica? Parecería que el énfasis de esa nomenclatura está en los efectos o en las consecuencias. Pero el acto ya tiene carácter moral independientemente de sus consecuencias. Esto por la configuración formal de la intención. Si mi intención es decapitar a mi enemigo, tengo intenciones homicidas, aunque de mi golpe no resulte su muerte. La intención antecede al efecto, a la consecuencia. Si Tomás es intencionalista, como estimamos, el nombre del “acto de doble efecto” resulta desafortunado. La nomenclatura más apropiada sería “acto con daño colateral”.

Sostengo que no es en los efectos malos del acto donde se interpreta correctamente a Tomás. El factor fundamental no está en las consecuencias negativas, aunque previstas, sino en las consecuencias buenas: en lo que el acto verdaderamente tiene en la intención. En el ejemplo tomista, es la conservación de la vida. Eso es lo que el Santo de Aquino aproxima a la justicia: la defensa de la propia vida. Así, es legítimo defender mi vida de un injusto agresor. Esto podría ser, en dado caso, el aspecto universalizable del acto del doble efecto: es bueno que, con una defensa moderada, defienda mi vida en todo momento.

Una razón para poner el foco en las consecuencias buenas del acto es porque precisamente de ella se deriva el carácter moral de un acto. Tomás lo dice muy claramente en su explicación donde declara que nada impide a un acto tener dos efectos, uno dentro de la intención y otro fuera de ella, pero sólo del efecto que se intenta es de donde se obtiene la especie moral del acto. Cuando dijimos que hablar de “homicidio en defensa propia” es una imprecisión ya que se coloca primero lo que es accidental (el homicidio) y se refiere como circunstancial lo que es propio (la defensa propia). Pero en el caso explicado en la q. 64, a. 7, el acto intentado es de la defensa extrema.

Si esta interpretación es correcta, entonces definitivamente el doble efecto no podría aplicarse como regulación en cualquier otro acto. Sólo en relación al bien existencial es que se puede cometer, aunque sin tener nuestra intención en ello, un acto con consecuencias negativas.

Y precisamente esta interpretación haría que la discusión de temas como la eutanasia, el aborto terapéutico, el bombardeo a civiles no combatientes, y otros, tuvieran que considerarse bajo otros aspectos, colocando la defensa de la vida en la intención del agente. En el caso de la administración de sedantes a un paciente terminal, previendo que de su uso puede devenir la muerte del paciente, ¿es una defensa de su vida? O en el

caso del embarazo ectópico, ¿es una defensa de la vida remover el útero completo en lugar de quitar el feto que se implantó en un lugar inviable?

## VIII.

El análisis tradicional del acto de doble efecto suele hacer una evaluación puntual. Comúnmente se juzga un acto del que parten dos consecuencias, como si el acto mismo estuviera aislado del agente. Como si se tratara de un momento independiente del resto de sus actos. Pero este análisis, para ser congruentes con la doctrina de Tomás, es incompleto.

Al inicio de esta investigación dedicamos un momento a ubicar el lugar preciso en la *Summa* donde el Aquinate habla sobre el homicidio en defensa propia, donde comienza la historia del acto del doble efecto. La razón para hacerlo era ubicar, dentro del discurso tomista, cuándo hablaba de la justicia y dónde colocaba esa cuestión. Sin embargo, vimos también que el estudio de los actos voluntarios lo hace en el marco de la bienaventuranza. El objetivo de su estudio es discernir los actos que conducen al ser humano hacia la bienaventuranza, y qué actos lo apartan de ella. Recordemos que la segunda parte de la *Summa* trata del movimiento de los hombres hacia Dios.

Es cierto que en el tratado de las virtudes, Tomás estudia actos específicos o completamente independientes; sin embargo, cada uno de esos razonamientos particulares deben estar conectados con el fin último del ser humano. Y esta consideración es, desde nuestro punto de vista, algo que no suele considerarse al hablar del acto del doble efecto.

Para Tomás, “nadie puede llegar a la bienaventuranza si no tiene rectitud de voluntad” (*nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis*). De manera que cuando, enunciando las reglas del doble efecto, se considera que el efecto intentado debe ser el bueno, antes debe considerarse que se obra con buena voluntad. La razón de ser de un acto con dos efectos, desde la filosofía de Tomás de Aquino, tiene que estar en función de la bienaventuranza.

En mi interpretación, todo estudio tomista de la ética debe tener la bienaventuranza, la contemplación del sumo bien, como marco de referencia constante. Si se pierde de vista esto, su doctrina ética podría convertirse en un mero marco normativo. Pero nosotros consideramos que el carácter original de Tomás es anclar su antropología al último fin del ser humano, contando con bases sobrenaturales a las que algunas doctrinas éticas no pueden aspirar.

Es por eso que la interpretación de Peter Knauer tiene un aspecto cercano al tomismo, aunque sin aludir directamente al fin último del ser humano. Knauer requiere de un acto que no contradiga el fin que se busca, pero no dice explícitamente cuál es ese fin. La visión de Tomás resultaría entonces complementaria: los actos no deben contradecir la bienaventuranza.

Ahora bien, Tomás habla de bienaventuranza en dos dimensiones. La última y perfecta, que se tratará de la contemplación de Dios. Y una imperfecta, que será la felicidad en esta vida. Esta segunda bienaventuranza es la que creo que, en un marco de ética debe incorporarse en la evaluación de los actos con dos efectos. Más allá de la legitimidad de cometer un acto bueno del que se siga un efecto malo, dando por sentado que dicho acto sea juzgado como bueno, lo que tendríamos que preguntar es si de su ejecución se sigue la felicidad del agente.

Dicho de otra forma: lo que en este estudio proponemos es que cuando un agente se vea en la disyuntiva de cometer un acto con dos efectos, considere también la contribución que dicho acto tendrá para su felicidad. El hecho de que determinadas reglas indiquen que pueda realizar el acto y no tenga maldad moral el que cause el efecto malo aún sin que lo tenga en la intención, no quiere decir que sea el mejor de los actos. Particularmente en acciones donde el efecto malo sea la muerte de otra persona, debe tenerse una especial consideración antes de causar esos homicidios.

## **IX.**

Esta consideración de amplio espectro sobre la conveniencia de la ejecución del acto de doble efecto también puede llevarse a otros ámbitos que no implican necesariamente la muerte de alguien, pero que resultan igual de ilustrativos. En el caso de los tratamientos médicos, como en todos los actos, la doctrina tomista señalará que se debe considerar si la aplicación de los mismos llevarán a la bienaventuranza; si la aplicación de determinado tratamiento conduce a la felicidad del paciente.

Para aclarar el discurso, pensemos que algunos tratamientos médicos pueden tener efectos buenos y efectos malos. Siguiendo la evaluación tradicional del acto del doble efecto, se llegaría a la conclusión que los efectos malos pueden tolerarse si el médico intenta causar el bien en el paciente, si el efecto malo no es medio para el bueno, y si hay una razón, y si hay una razón grave para su ejecución. Esta es la razón por la que se pueden usar tratamientos agresivos, que aunque puedan preservar la vida del paciente, también causan muchos daños.

Siguiendo la línea de pensamiento que sostengo es auténticamente tomista, el médico, el paciente, o ambos deberían buscar aquello que al paciente lo acerque más a la felicidad. No sólo el acto de doble efecto será irrelevante si el daño causado por la medicina es más grande que la cura que ofrece. También cabrá la posibilidad que la

suma completa tanto del bien como del mal causado por el medicamento resulte inconveniente para el paciente. Es decir, puede haber casos en que, aunque el bien del medicamento sea mejor que el mal que cause, médico y pacientes consideren que es mejor renunciar al tratamiento.

Permítase una divergencia en mi discurso que buscará ilustrar este punto. Me permitiré abundar en algunos detalles pues se trata ya no de casuística, sino de casos médicos reales y, por tanto, ricos en información que aporta a esta discusión. Para ello, acudiré a dos casos brillantemente descritos por Oliver Sacks en su obra *Despertares*<sup>423</sup>.

Consideremos el caso de Leonard L; su estado de catatonía era particularmente notable, y fue un paciente quien prácticamente revivió al recibir el *L-Dopa* después de treinta años de letargo. Luego de algunos meses esa energía vital pareció ser excesiva.

---

<sup>423</sup> Los veinte casos presentados en dicho libro relatan lo sucedido con pacientes del Hospital Monte Carmelo, especializado en enfermos psiquiátricos, en donde la mayoría de los pacientes padecían lo definido en ese momento como *encephalitis lethargica*. La mayoría de los casos se trataba de niños o jóvenes normales que, tras una fuerte fiebre quedaron en un estado letárgico. Pudiendo moverse no se movían, no mostraban ningún interés, pudiendo hablar no hablaban, etc. Con el paso de los años fueron confiados a un hospital psiquiátrico. El título de la obra de Sacks, *Despertares*, refleja que lo acontecido con esos pacientes fue el despertar de su letargo, de un letargo que había durado décadas en la mayoría de los casos. Una de las hipótesis que formuló Sacks fue que en realidad se trataba pacientes con una variante del parkinson. Con la emergencia del L-Dopa, droga que parecía eficaz con pacientes de parkinson, Sacks comenzó a administrarla a estos pacientes con *encephalitis lethargica*, con resultados asombrosos pero mixtos. Para este estudio, baste decir que fue un experimento no exitoso. Mientras que la mayoría de los pacientes tenían una muy favorable recuperación de su vida, la concentración del medicamento pronto mostraba efectos colaterales perniciosos. Y aunque disfrutaban de una redescubierta motilidad o facilidad de palabra, pronto aparecían episodios de violencia, paranoia, pérdida de las facultades mentales, esquizofrenia, histeria, comportamientos compulsivos, etc. Finalmente, los efectos positivos del L-Dopa no eran constantes y los tratamientos fueron retirados en la mayoría de los casos. Cf. Sacks, Oliver. *Awakenings*. Random House, New York. 1990. Pp. 40 y ss.

Comenzó con comportamientos compulsivos (comer, tocar, lamer, morder, etc). Varios tics comenzaron a manifestarse; luego, alucinaciones. Cuando su comportamiento se tornó violento, suspendieron el medicamento. Meses después, se realizó un segundo intento, con dosis mucho menores, pero los resultados fueron negativos: sólo los efectos malos aparecieron, y no los terapéuticos. Años después, Sacks intentó una nueva droga, *amantadita*, que tuvo un efecto benéfico, aunque ligero, para después perder sus propiedades terapéuticas y volver sólo a los efectos perniciosos. Consideramos el caso del Sr. L como relevante porque nos muestra luz sobre dos aspectos. Primero, sobre un uso práctico del doble efecto de un medicamento con efectos buenos y malos. Pero segundo, por el testimonio que manifestó como agente de este dramático tratamiento:

Al principio, Dr. Sacks, pensé que el L-Dopa era la cosa más maravillosa del mundo, y que había sido bendecido por recibir el elixir de la vida. Luego, cuando todo salió mal, pensé que era la peor cosa del mundo, un veneno mortal, una droga que lo envía a uno a los abismos del infierno; y lo maldije por dármela. Mis sentimientos estaban terriblemente mezclados entre el miedo y la esperanza, el odio y el amor... Ahora acepto toda la situación. Fue maravillosa, terrible, dramática, y cómica. Finalmente es... triste, y eso es todo lo que queda. Estoy mejor solo. No más drogas. He aprendido mucho en los últimos tres años. He roto

barreras que había tenido toda mi vida. Y ahora, me quedaré conmigo mismo, y pueden quedarse con su L-Dopa<sup>424</sup>.”

En este testimonio, Leonard L. muestra cómo aunque el tratamiento o los tratamientos siguientes puedan tener efectos buenos, y los efectos malos no sean por sí solos mucho más terribles, a veces es preferible renunciar a ambos: a lo bueno y a lo malo.

Hay otro caso tratado por Sacks que queremos señalar. Se trata de Robert O., paciente que sufrió encefalitis desde los diecisiete años. Sus principales trastornos eran de sueño: sonambulismo, narcolepsia, somnolencia, parálisis en el sueño y pesadillas. Décadas después comenzó a tener movimientos físicos incontrolables, un apetito voraz y, finalmente en una fuerte rigidez en sus extremidades. Después de recibir el L-Dopa y tener de nuevo movilidad, el Sr. O presentaba un habla apresurada, y en general prisa por todos sus movimientos. Esto era constante aún durante el sueño. Sus tics en los ojos lo forzaban a pasar la mayoría del tiempo con los ojos cerrados, dejándolo prácticamente ciego. Escribe Sacks: “En vista de estos efectos intolerables, pensé que el L-Dopa debía interrumpirse, y fue reducido paulatinamente durante una semana.

---

<sup>424</sup> *At first, Dr. Sacks, I thought L-Dopa was the most wonderful thing in the world, and I blessed you for giving me the Elixir of Life. Then when everything went bad, I thought it was the worst thing in the world, a deathly poison, a drug which sent one down to the depths of hell; and I cursed you for giving it to me. I was terrible mixed in my feelings between fear and hope, and hatred and love...Now I accept the whole situation. It was wonderful, terrible, dramatic and comic. It is finally –sad, and that’s all there is to it. I’ve learned a great deal in the last three years. I’ve broken through barriers which I had all life. And now, I’ll stay myself and you can keep your L-Dopa.* Sacks, Oliver. *Awakenings*. Pp. 218-219.

Para el 10 de junio el L-Dopa estaba fuera de su sistema, y el Sr. O había regresado a su estado pre-Dopa<sup>425</sup>. Después de estos acontecimientos se relata un segundo intento poco fructífero, y la posterior degeneración de la enfermedad<sup>426</sup>. El Sr. O perdía peso progresivamente, un síntoma del parkinson. Y es el testimonio que dejó al final de su vida el que ahora nos interesa. Este es el recuento que hace Sacks:

*La semana antes de su muerte, el Sr. O se volvió de pronto lúcido en su hablar y sus pensamientos; y además de esto, ‘reencuentró’ sentimientos que habían estado diseminados y suprimidos por cincuenta años. Dejó de ser ‘esquizofrénico’ para ser simplemente un ser humano. Mantuvimos varias conversaciones en esos días finales, el tono de las mismas era dado por el Sr. O. ‘No me digan impertinencias’, decía. ‘Conozco el marcador. Bob está hecho un esqueleto. Está listo para marcharse’. En sus últimos días bromeó con las enfermeras, y le pidió al Rabino que le leyera un salmo. Unas pocas horas antes de morir dijo: ‘Me iba a*

---

<sup>425</sup> Sacks, Oliver. *Awakenings*. P. 92.

<sup>426</sup> Un elemento constante en la literatura de Sacks es observar que algunos pacientes con déficit neuronales siguen conservando su personalidad, aún tras las inadecuaciones de su organismo. Al hablar de que tras el segundo intento el Sr. O recayó en una manera de pensar vertiginosa y desordenada, afirma: “Aún así, había claramente parte de él que no estaba fragmentada sino “unida” y vigilante, reconocía a todos en el hospital, y conocía las guardias. Nunca se mostró confundido ni desorientado, como quien está demente. El antiguo Sr. O, uno no podía pensar de imaginar, todavía estaba presente en algún sitio, mirando y controlando, en algún lugar atrás del delirio.” Sacks, Oliver. *Awakenings*. 1990. P. 94.

*suicidar en 1922.... Me alegra no haberlo hecho... con todo y encefalitis,  
ha sido un buen juego*.<sup>427</sup>

Nuevamente, en este caso se muestra cómo no optar por el tratamiento con efectos buenos y malos colaboró más a la felicidad del paciente. En este caso el mérito está en el paciente mismo, y muestra la capacidad del ser humano de encontrar la felicidad aún en la adversidad.

Para terminar el punto relacionado con los cuidados paliativos, cabe mencionar la relación de los mismos con el principio de benevolencia y no malevolencia: con el imperativo de hacer el bien y no el mal. Para la medicina, el tratamiento siempre debe tener esa base: que el bien que haga sea mayor que el mal. El llamado “ensañamiento terapéutico” se da cuando el mal e incomodidades que se provocan al paciente no son equiparables al bien que podría conseguirse, sobre todo porque dicho bien es incierto.

---

<sup>427</sup> *The week before he died, Mr. O suddenly became quite lucid in his speech and thought; and more than this, he 're-found' feelings which had been scattered and suppressed for fifty years; he ceased to be 'schizophrenic', and became a simple and direct human being. We had several talks in those final days, the tone of which was set by Mr. O. 'Don't give me any guff', he said. 'I know the score. Bob's down to skin and bone. He's ready to go'. In his last few days he joked with the nurses, and he asked the rabbi to read him a psalm. A few hours before his death he said: 'I was going to kill myself, in '22... I'm glad I didn't... It's been a good game, encephalitis and all'. Sacks, Oliver. *Awakenings*. P. 94.*

En el caso médico hay un tercer elemento que también hacen cuestionable la conveniencia de su aplicación, y que está relacionado con un efecto malo secundario. Muchas veces mantener en tratamiento a un paciente sin buenas expectativas de recuperación implica un gasto extraordinario para la familia. Este elemento, aunque exterior al acto de doble efecto mismo, no debe dejar de considerarse<sup>428</sup>. Y precisamente este tipo de consideraciones son las que muestran la razón de la postura de Tomás al ubicar la correcta valoración de los actos del hombre respecto de la bienaventuranza pero también respecto de lo inferior que se ordena a lo superior. Si la aplicación de un tratamiento tiene como consecuencia la inestabilidad económica de una familia, o el despilfarro de recursos de una familia altamente pudiente, este factor puede servir para discernir la bondad de una decisión que afecta a tantos.

---

<sup>428</sup> Estas ideas son claramente expuestas por Miles y Steven, cuando explican los límites que el paciente o su familia tienen para imperar la aplicación de un tratamiento: “Cuando un paciente o sus familiares insisten en seguir adelante con un tratamiento inútil, el equipo médico no tiene la obligación de aplicar ese tratamiento. Después de todo, el objetivo de la atención sanitaria es beneficiar al paciente. Cuando el tratamiento deja de producir un beneficio, no existe una razón clara para seguir adelante con el mismo. Además, a menudo, al aplicar un tratamiento inútil se viola el deber profesional sanitario de no dañar al paciente pues, con frecuencia, esos tratamientos son agresivos y onerosos, y lo único que consiguen es agravar el dolor y malestar del paciente. Finalmente, debería evitarse la aplicación de tratamientos inútiles puesto que constituyen un despilfarro de los recursos de la sociedad”. Miles, Steven. “Muerte personal y muerte médica”. En *De la vida a la muerte: Ciencia y bioética*. P. 191 y ss.

## X.

Como hemos visto, la evaluación de un acto con dos efectos puede enriquecerse si se consideran elementos que van más allá del acto mismo y también más allá de los efectos mismos. Por una parte, hemos sumado la consideración de la bienaventuranza, y por otra hemos considerado también a la comunidad en la que se comete el acto.

La evaluación ética de un acto no puede ser de un acto químicamente puro. Cada acto se trata del acto que involucra a determinadas personas, en determinada comunidad. Las circunstancias no se agotan en el mero acto, sino que lo rodean. Hemos visto ya la cuesta resbaladiza a la que podría conducir un uso normativo del acto de doble efecto. ¿Sería esa aplicación realmente benéfica para el individuo y para la comunidad? Cuando Jean Porter, revisando el tema de la justicia en Tomás, afirma que: “(...) *correctamente entendido, el bienestar del individuo y el de la comunidad están relacionados de tal manera que lo que promueve uno promueve lo otro; y lo que daña a uno daña al otro*”<sup>429</sup>, nos da elementos para considerar que esta ponderación sería benéfica. ¿Qué es mejor? ¿Una sociedad donde cada quien se haga justicia por su propia mano (hasta el punto de cometer un homicidio para defenderse), o una sociedad donde las medidas más drásticas se deleguen a la autoridad (y no se recurra al

---

<sup>429</sup> (...) correctly understood, the well-being of individual and community are interrelated in such a way that what promotes one promotes the other, and what harms one harms the other. And that is indeed the clear implication of his theory of justice. PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. P. 127.

homicidio en una defensa)? Hemos visto que hay casos en que el homicidio en defensa propia resulta lícito. Pero aún en esos casos, cabe la pregunta si esa fue la mejor decisión del agente.

Ponderando la teoría tomista sobre los diversos casos de homicidio, Porter se aleja del análisis del acto mismo para enfocarlo desde una perspectiva que incluya a la comunidad cuando afirma que “(...) *los elementos relevantes de un acto que determinan si es un asesinato o un homicidio justificado no sólo incluyen lo que se hace (la especie natural de la acción), sino también el estado que tienen en la comunidad los individuos involucrados, con todo lo que implica sus relaciones y responsabilidades*”<sup>430</sup>. Y aunque el estudio de Porter no indaga más sobre la defensa con homicidio, el punto que destaca es novedoso respecto de las posturas propuestas por los autores que hemos revisado en este estudio.

Es cierto que Tomás establece elementos claros para la evaluación moral de todo acto, incluido el de doble efecto. Y no sugerimos que toda aplicación de la doctrina tradicional esté incompleta sin la consideración social. Lo que ponemos de relieve es que los actos con doble efecto tienen repercusión en la comunidad, y considerarla puede enriquecer el análisis del mismo. Por otra parte, Tomás mismo en la cuestión

---

<sup>430</sup> PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue*. P. 130.

sobre la que hemos profundizado en esta tesis, analiza el homicidio dentro del orden de la autoridad pública.

Hemos visto hasta ahora varios aspectos que nos previenen de considerar las interpretaciones clásicas del doble efecto como auténticamente tomistas. Para acercarnos a la postura filosófica de fray Tomás, será conveniente considerar las reglas que se derivan del argumento expuesto en II-II q. 64, a. 7, pero no parecen suficientes. Además de no encontrar elementos para estimar su razonamiento como principio de aplicación universal, hay otros aspectos que enriquecen el análisis ético de la cuestión. Por una parte, recordar que el aspecto más universal de justicia será positivo, manifestándose en la defensa de la vida. Además, conviene considerar las repercusiones sociales de optar por ejecutar el acto con doble efecto. Y sobre todo, considerar el potencial acto del doble efecto en el marco de la propia bienaventuranza. Defender la vida, hacer el bien a la comunidad, y hacernos felices, estos son los límites expandidos en los que una discusión sobre el acto de doble efecto debe realizarse.

## Apéndice - Textos latinos íntegros\*

**Tomás de Aquino**

**Summa Theologiae II-II q. 64, a. 7, c.**

*Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicuius seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriae vitae; alius autem occisio invadentis.*

Nada impide que haya dos efectos de un solo acto, de los cuales uno sólo sea intencionado mientras que el otro esté fuera de la intención. Pero los actos morales reciben su especie de lo que se intenta y no de lo que está fuera de la intención, que es accidental, como consta por lo antes dicho. Del acto de quien se defiende a sí mismo pueden seguirse dos efectos: uno, la conservación de la propia vida; y otro, la muerte del agresor. Tal acto, como conservación de la propia vida, nada tiene de ilícito, puesto que es natural a todo ser conservar su existencia cuanto pueda.

\* Agradezco la supervisión del Dr. Héctor Zagal y del Dr. Héctor Velázquez y Roberto Villaseñor para la obtención y traducción de estos textos.

*Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam vitae alienae.*

Sin embargo, un acto que proviene de buena intención puede volverse ilícito si no es proporcional al fin. Por eso es ilícito si uno, para defender su propia vida, usa más violencia que la conveniente. Pero si moderadamente repele la agresión, será lícita la defensa; pues, con arreglo al derecho, es lícito repeler la fuerza con la fuerza, con moderada defensa inculpable. Tampoco es necesario para la salvación que se renuncie al acto de defensa moderada para evitar la occisión de otro, pues el hombre está más obligado a mirar por su propia vida que por la vida ajena.

*Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro iudicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.*

Pero como no es lícito matar a un hombre sino por autoridad pública a causa del bien común, como consta por lo antes dicho, es ilícito intentar matar a otro para defenderse a sí mismo, a excepción de aquel que tenga autoridad pública, quien al intentar matar a otro en defensa propia, dirige esto a un bien público. Esto es patente en el soldado que pelea contra los enemigos, y en el ministro del juez que combate contra los ladrones. Aunque también éstos pecan si son movidos por alguna pasión particular.

## Compendium Theologiae Moralis

Joanne Petro Gury

### Articulus II

#### DE INVOLUNTARIO INDIRECTO SEU IN CAUSA

*Voluntarium indirecto seu in causa, ut dictum est, non intenditur in se sed in alio directe volitio, et ex illo, tamquam effectus ex causa, cernitur secuturum. Nihilominus est verum voluntatis objectum, licet indirectum; qui enim vult causam, vult quoque effectum ex ea proveniente, si effectum hunc praevideat. Hinc effatum: qui est causa causae est causa causati. – Attamen voluntarium istud non semper imputatur ad peccatum; ut autem cognoscas quandonam imputari debeat, attendas ad duo sequentia principia.*

#### Principium I

*Effectus malus sequens ex voluntario indirecto tunc tantum ad culpam agentis imputatur, cum tres sequentes conditiones verificantur: 1) ut agens effectum saltem in confuso praeviderit; 2) ut potuerit causam non ponere; 3) ut teneatur causam non ponere, aut positam tollere.*

*Nam requiritur praevision saltem in confuso, quia effectus nullo modo praevision et, ut ait S. Thomas, praecogitatus, nequit ullo modo*

El voluntario indirecto o en causa, como se ha dicho, no se intenta en sí sino en otro directamente querido y se distingue de él como el efecto sigue a la causa. Sin embargo, es objeto verdadero de la voluntad aunque indirecto; pues el que quiere la causa, quiere también el efecto proveniente de ella, si prevé este efecto. De aquí la sentencia: quien es causa de causa es causa de lo causado -Sin embargo este involuntario no siempre es imputado como pecado; para saber cuándo debe imputarse es preciso atender los siguientes dos principios.

#### Principio 1

El efecto malo que sigue como voluntario indirecto en cuanto tal es imputado como culpa del agente cuando se verifican las siguientes tres condiciones: 1) que el sujeto agente prevea el efecto al menos de manera confusa; 2) que no pueda poner la causa; 3) que no tenga que no poner la causa o borrar la causa puesta.

*esse voluntarius. Requiritur insuper ut causa potuerit non poni, quia libertas est fundamentum imputabilitatis, et peccatum quod*

*evitari non potest, repugnat. Requiritur demum obligatio impediendi causam, quia nemo tenetur causam auferre, cum illis ponendae jus habet, repositum in necessitate, utilitate vel honestate. Unde omni culpa caret, qui dum ad propriam vel aliorum utilitatem studet materiis sexti praecepti Decalogi, turpes motus, vel etiam pollutionem praevidet se passurum, et postea de facto patitur. Adverte tamen sedulo, quandoque nullum jus haberi ad ponendam causam, imo adesse legem strictam de ea non ponenda, nihilominus effectum malum praevissum, et postea secutum, non imputari ad culpam, quia lex illa non est de evitanda causa in ordine ad talem effectum. Quare qui edit carnes die Veneris cum praevisione pollutionis, frangit quidem legem ecclesiasticam, at pollutio ei non imputatur. Cf. S Alphons. nn. 10 et 14; et de sexto prae. Decal. nn. 493 et 494.*

La previsión se requiere necesariamente, al menos de manera confusa, porque el efecto que de ningún modo es previsto ni,

como dice Santo Tomás previamente pensado, de ningún modo puede ser voluntario. Además se requiere no poder poner la causa porque la libertad es el fundamento de la imputabilidad y repugna el pecado que no puede evitar. Se requiere por último la obligación para impedir la causa porque nadie lleva consigo la causa cuando existe el derecho puesto en la necesidad, la utilidad o la honestidad. Por tanto carece de toda culpa quien se reconoce pasivo cuando se afana para su propia utilidad o la de otros en las materias de los seis preceptos del decálogo, quien tiene deshonesto movimiento, o también se prevé padeciendo y padece después del acto. Sin embargo, cuando no hay ninguna ley vuelve cuidadosamente para poner la causa. Por el contrario cuando la hay y la sigue estrictamente sin prever algún efecto malo y después se sigue, éste no debe imputarse como culpa.

Por lo que, quien come carnes el día viernes previendo maldad, ciertamente quebranta la ley eclesiástica

## Principium II

*Licet ponere causam bonam aut indifferentem ex qua immediate sequitur duplex effectus, unus bonus, alter vero malus, si adsit ratio proportionate gravis, et finis agentis sit honestum. Ratio principii est, quia hoc nequit esse illicitum 1) ratione finis, nam hic supponitur honestus, et effectus malus qui praevideatur secuturus, non intenditur, sed mere permittitur; neque 2) ratione causa, quia haec debet esse bona, aut saltem indifferens, vel etiamsi mala sit, requiritur ut non sit mala ob secuturum illum effectum; quia tunc contraheretur utique malitia causae, at non malitia effectus. — Praeterea ut principium sit verum, praeter duas recensitas conditiones, quae respiciunt finem et causam, duae aliae adesse debent.*

*Requiritur igitur 3) ut bonus effectus saltem aequè immediate ex causa sequatur. Ratio est, quia si causa directe et immediate pravum habet effectum, et non nisi mediante illo bonus effectus provenit, tunc bonum ex malo quaeritur; jamvero numquam fas est malum, quantumvis leve, patrare ad bonum quodcumque procurandum; nam juxta pervulgatum axioma ex Apostolo depromptum, Rom. iii, 8, Non sunt facienda mala, ut eveniant bona.*

## Principio 2

Es lícito poner una causa buena o indiferente de la cual se siga inmediatamente un doble efecto, uno bueno, otro verdaderamente malo, si está presente una razón proporcionadamente grave, y el fin del agente es honesto.

Existe razón de principio porque éste no puede ser ilícito 1) en razón del fin, pues éste se supone honesto, y el efecto malo que se provee seguirá no se busca, sino que simplemente se permite, ni 2) en razón de la causa porque debe ser buena o simplemente indiferente; o siendo mala, que no lo sea para el efecto que le seguirá; porque entonces contraería la malicia de la causa el efecto no malo. —Para que el principio sea verdadero, además de las dos condiciones reseñadas que miran al fin y a la causa, deben agregarse otras dos. 3) Que un efecto bueno se siga inmediato de la causa. Porque si la causa tiene directa e inmediatamente un efecto malo y no proviene de él un efecto bueno, entonces se quiere el mal, pero el derecho divino nunca es malo. Efectivamente, el axioma sacado y publicado del apóstol en Romanos 3,8 dice que no han de hacerse cosas malas para que vengan cosas buenas.

*Requiritur 4) ut adsit ratio proportionate gravis ponendi causam; quia aequitas naturalis nos obligat ad vitanda mala es praecavenda proximi damna, quando id sine damno proportionate gravi possumus. Hoc autem damnum perpendum set non unice ex incomcommuni omnium incommodo si generatim id exigeretur. Dixi ratio proportionate gravis; nam gravior haec esse debet, quo promalitia, et quo minus juris habetur ad actionem in se spectatam. –Cf. S. Thom. 2-2, q. 64, art. 7. –S. Alphons. de sexto praec. Decal. nn, 483 et 484.*

Se requiere 4) una razón proporcionalmente grave a la causa; porque la igualdad natural no obliga a evitar las cosas malas y evitar los próximos daños valorados pero no de manera aislada de todos, si generalmente esto es exigido. Se dice razón proporcionadamente grave; pues esta debe ser de mayor peso que el que tiene la malicia y de menor peso que el derecho que se tiene para la acción en si esperada.

**Juan Poinsat**

**Quaestiones disputatas de bonitate et malitia actuum humanorum**

*XXXI. Colligitur secundo quid decendum sit de evento, seu damno consecuto ex actu exteriori, an videlicet ratione talis consecuti addat exterior actus malitiam, vel bonitatem. De hoc agit D. Thomae hic quaest. XX, art. V, et infra quaest. LXXIII, art. VIII. Et docet, quod si eventus sequens est praecogitatus addit malitiam vel bonitatem. Si vero non este praecogitatus, vel per se, et ut in pluribus sequitur ex tali actu, vel olum per accidens, et in paucioribus. Si per se sequitur, semper addit malitia vel bonitatem, quia ille actus est peior ex quo plura mala nata sunt consequi, et ille melior ex quo plura bona. Si autem per accidens sequitur hoc non addit ad bonitatem, vel malitiam, quia illud quod est per accidens, non cadit sub regula, ergo nec sub moralitate, quia ahec regulatio quaedam est.*

XXXI: Se colige lo que se debe decir sobre el acontecimiento o daño conseguido por el acto exterior, se dice por razón de tal acto conseguido que añade el acto exterior malicia o bondad. Sobre esto trata Santo Tomás en la cuestión 20 artículo 5 y enseña que si el efecto que sigue es pensado (*praecogitatus*), añade malicia o bondad. Si no es pensado (*praecogitatus*) por sí, o se sigue en muchos casos por tal acto, o solamente por accidente y en pocos casos. Si se sigue por sí, siempre añade malicia o bondad porque es peor aquel acto del cual muchos males se siguen. Si se sigue por accidente esto no añade malicia o bondad porque aquello que es por accidente no cae bajo la regla, por lo tanto ni bajo la moralidad, ya que esta es cierta regulación.

XXXII. *In hac doctrina illud oportet advertere, quod istud argumentum malitiae, vel bonitatis ex eventu secuto, non tam est augmentum ab actu exteriori in interiorem, vel e contra, quam respectu ipsiusmet actus exterioris in quo consideratur malitia, vel bonitas quam habet non solum ex ratione intrinseca, aut praedicatis constitutivis, sed etiam ex effectibus consecutis; et ita effectus consecutus etiam conducit ad bonitatem, vel malitiam augendam vel minuendam, inde vero in actu exteriori volente vel tendente in talem eventum, seu in illum actum adjuncto tali eventu consurgit major, vel minor malitia, aut bonitas, quatenus respicit actum illum cum tali eventu. Cum autem eventus consecutus pertineat ad effectum actionis, et effectus sit circumstantia quid quid, unico verbo, idem est quaerere, an eventus sequens addat ad bonitatem, vel malitiam actus, atque quaerere an circumstantia quid addat, vel malitiam actus. Et non est difficultas quod addat, vel minuat, cum de circumstantiis etiam ratio ipsa dictet, et regulet illas.*

XXXII: En esta doctrina conviene advertir este argumento de malicia o bondad por lo que sigue al acontecimiento de un acto externo sobre un acto interior, o por el contrario, que respecto del mismo acto externo en el cual se considere la malicia que tiene no sólo por la razón intrínseca o lo predicado constitutivo, o también por los efectos conseguidos y así el efecto conseguido también conduce a la malicia o bondad, tanto aumentándola como disminuyéndola. De ahí pues en el acto interior querido o que tiende en tal evento o en aquel acto añadido tal efecto se consigue un mayor efecto o menor malicia o bondad en cuanto ve a aquel acto con tal acontecimiento. Cuando el evento conseguido pertenezca al efecto de la acción y el efecto sea circunstancia por la única palabra es lo mismo buscar o el evento siguiente que añade a la bondad o malicia un acto y buscar si la circunstancia añade algo a la bondad o malicia del acto y no hay dificultad en lo que añade o disminuye cuando sobre las circunstancias también la misma razón dicte o regule éstas.

XXXIII. *Tota difficultas est, quomodo talis circumstantia quid, seu eventus futurus addat, vel minuat istam bonitatem, vel malitiam, et quid requiratur ut talis eventus addat, vel minuat illam. Nam D. Thomas distinguit de eventus praecogitato, vel no n praecogitato. Et quando est praecogitatus generaliter dicit, quod addit bonitatem, vl malitiam. Cui videtur concarde resolutio ejusdem D. Thomae infra quaest. LXXIII, art. VIII, ubi non solum quando est damnnun intentium et praevisum, sed etiam quando est praevisum, et non intentum dicit aggravare malitiam, licet si intentum sit directe aggravatet, quando est praevisum, sed non intentium, indirecte: et hoc quod ibid distinxit D. Thomas hic comprehendio posuit unico verbo dicens, quod eventus sequens si est praecogitatus addit malitiam, includens ibi tam additionem directam, quam indirectam, licet verum sit quod in illa quaestione LXXIII, art. VIII ad primum dicit, quod sicut supra dictum est cum de bonitate, et malitia exteriorum actuum ageretur eventus sequens si sit praevisus, et intentus addit ad malitiam, vel bonitatem actus.*

XXXIII: La dificultad está en que como circunstancia el evento futuro añada algo, o disminuya o aumente la bondad o malicia. Y se requiere para que tal evento la aumente o disminuya, pues Sto. Tomás distingue sobre el evento preconcebido (*praecogitato*) o no preconcebido. Cuando lo preconcebido sucede generalmente, se dice que añade la bondad o malicia, lo cual parece recordar la solución del mismo Sto. Tomás en la cuestión 73 artículo 8, donde no sólo cuando un daño es intentado y previsto, sino cuando es previsto y no intentado dice agravar la malicia aunque agrave directamente la intención cuando es previsto pero no querido indirectamente: y esto que aquí distingue Sto. Tomás y puso como convenio con una sola palabra diciendo que el evento siguiente si es preconcebido (*praecogitatus*) añade malicia incluyendo ahí tanto la adicción directa como indirecta aunque sea verdad lo que en la cuestión 73 artículo 8, en primer lugar dice: como se ha dicho antes, tanto la bondad o malicia sobre el evento siguiente si fue previsto y querido se añade al acto.

*Quod verum est, sed non solum quando est intentum, sed etiam quando praevisus. Est tamen difficilis haec doctrina propter multa nocumenta, quae sequi possunt, et praevidenter in aliqua actione, nec tamen idcirco imputatur ad peccatum, si in illa actione vitur quis jure suo: verbi gratia si mulier pulchra scit se esse adamandam si exeat ad ecclesiam, aut si decenter se ornet, vel deambulet in horto, non tenetur ab his se abstinere propter malum eventum, qui inde sequitur. Si quis vendit agnum, et scit a Judaeo emi ad sacrificandum, non tenetur illum non vendere: si quis se defendens videt alterum occidendum, non tenetur abstinere a defensione sua; et qui dat sacramentum peccatori occulto, aut qui contrahit matrimonium cum existente in peccato, non tenetur ab his se abstinere propter damnum, quod inde sequitur in altero, qui peccat ex tali actione. Ergo falsum est, quod si damnum est praecogitatum, seu praevisum, inde reddatur actus malus etiam indirecte, seu augeatur malitia.*

Lo cual es verdad pero no sólo cuando es querido sino también cuando es previsto. Sin embargo es difícil esta doctrina porque muchas cosas nocivas pueden seguirse que se prevén en alguna razón. Sin embargo no por eso se imputan al pecado, si aquella acción está en su derecho: por ejemplo si una mujer bella sabe que ella puede ser amada si sale a la iglesia, o si decentemente se adorna, o camina por el huerto no está obligada por aquello a abstenerse a causa del evento malo que de ahí puede seguirse. O si alguno vende un cordero y sabe que puede ser comprado por un judío para sacrificio no está obligado a no venderlo. Si alguien ve a otro que lo quiere matar no está obligado a abstenerse de su defensa. Y el que da un sacramento a quien oculta un pecado, o el que contrae matrimonio con alguien en pecado no está obligado a abstenerse por el daño que de ahí se sigue en el otro el que peca por tal acción. Luego, es falso que si el daño es preconcebido o previsto, de ahí que el acto se vuelva malo o aumente la malicia.

XXXIV. *Secundo est difficilis altera pars, quam tradit D. Thomas nempe quod etiam si non sit intentum, aut praevisum nocumentum, si tamen pers se, et ut in pluribus sequatur auget malitiam. Contra enim est, quod sollicitans feminam ad consensum stupri, facit actum ex quo per se sequitur mors spiritualis illus, et tamen ex hoc spirituali nocumento non aggravatur malitia procurantis, quia ille solum intendit delectationem suam, ideoque peccatum illud non habet aliam malitiam quam luxuriae, non malitiam scandali, seu ruinae spiritualis, quam tamen haberet si aggravaretur peccatum ex illa circumstantia damni consecuti, quia spiritualis ruina alterius non est aliud peccatum, quam scandalum, et sic esset gravius quam homicidium, quia gravius infert nocumentum, scilicet mortem spiritualem.*

XXXIV. En cuanto a lo segundo, es difícil la otra parte que nos trae Tomás, sobre lo cual también si el daño que se sigue se da por sí o en la mayoría de los casos no es intentado (*intentum*) o previsto (*praevisum*), sin embargo aumenta la malicia. Contrario pues es solicitar a una mujer que consienta la deshonestidad hacia un acto del que por sí se sigue la muerte espiritual de él y sin embargo este daño espiritual no aumenta la malicia del que solicita porque él sólo busca placer, y por eso aquel pecado no tiene otra malicia que el de lujuria. Ni malicia de escándalo o de ruina espiritual la cual tendría si se agravara el pecado por aquel daño conseguido, porque la ruina espiritual del otro no es otro pecado, que el escándalo, y así será mas grave que el homicidio, porque infiere un daño más grave, es decir, la muerte espiritual.

*XXXV. Quod si dicatur non esse intentum per se primo illud nocumentum a procurante, et ideo non augere malitiam, nec pertinere ad speciem scandali, contra est, quia etiam fur non intendit per se primo nocumentum alterius, sed utilitatem propriam, et tamen illud nocumentum illatum auget, vel inducit malitiam. Similiter, qui publicum peccatum facit, verbi gratia fornicationem etiamsi non intendat, nec praevideat nocumentum scandali, seu ruinae spiritualis, vere tamen ex illa publicitate aggravatur peccatum illud in genere scandali; ergo similiter ex procuratione consensus mulieris ad luxuriam aggravabitur peccatum illud malitia scandali respective ad illam mulierem, quia per se ex tali procuratione sequitur illa ruina.*

XXXV: Se dice que lo que no es intentado por sí en primer lugar por lo nocivo del acto no por ello aumenta la malicia y no pertenece al escándalo porque no pretende ser ladrón por sí mismo. En primer lugar, lo nocivo de otro no es sino la propia utilidad y sin embargo aquello aumenta o induce a la malicia. Del mismo modo, quien comete un pecado en público, por ejemplo, la fornicación, aunque no se prevea lo nocivo del escándalo sino por la ruina espiritual que por su publicidad se agrave el escándalo del mismo modo por el consentimiento de una mujer a la lujuria se agravará aquel pecado por la malicia del escándalo respectivamente aquella mujer porque por si se sigue tal ruina.

XXXVI. *Tertio potest etiam oriri difficultas circa illud ultimum quod dicit S. Thomas non augeri malitiam ex documento per accidens, et in paucioribus secuto. Nam si ego videam ex actione mea sequi aliquod nocumentum ex alterius, vel mea fragilitate, et possum de facili talem actionem evitare teneor ex charitate evitare illam, verbi gratia videt mulier ex confessione sua cum paroco, vel alio sacerdote sequi in illo aliquem lapsum, et de facili potest alium adire, tenetur ex charitate non confiteri illi: videt quis ex tali cibo, aut potu, aut tali positione corporis sequi in somnis pollutionem, et non est pro nunc necessarius talis cibus, vel potus, aut talis modus cubandi, debet omittere. Et idem est si de facili potest mulier unam aut altera vice evitare egressionem suam a domo, cum sibi constet ab altero male adamari, tenetur ex charitate non egredi. Ergo falsum est, quod quando per accidens, et prout in paucioribus sequitur nocumentum non addat malitiam actui.*

XXXVI. En tercer lugar puede originarse una dificultad acerca de aquello último que dice Sto. Tomás. No se aumenta la malicia a causa de lo que siga por accidente o que suceda rara vez. Pues si yo viera que por una acción mía se sigue algo nocivo a la fragilidad de otro o otra y puede evitar tal acción estoy obligado por caridad a evitarla. Por ejemplo si una mujer ve que por su confesión con el párroco o sacerdote, se sigue en él alguna caída o fácilmente se puede pasar a otra, está obligada por caridad a no confesar dicho pecado. Si alguien por comer tal o beber tal, o por la posición del cuerpo se sigue una polución en sueños y no es necesaria tal comida o bebida, o tal manera de acostarse, debe omitirla. Y por lo mismo si fácilmente puede una mujer otra vez evitar la salida de su casa cuando le conste que alguien la va a pretender con malicia, por caridad tiene que no salir de su casa. Por lo tanto, es falso que por accidente y en cuanto rara vez se siga, que lo nocivo no añada malicia al acto.

**Comm. Cardinalis Caietani, Sum. Th. II-II, Quaest. LXIII, Artic. VII.  
Cardinalis Caietani**

*In art. 7 eiusdem quaestio 64 intellige bene distinctionem literae, scilicet q dupliciter poteit referri occisio alterius ad conseruationem vital propiae. Primo, ut medium ad finem: secundo, ut consequens ex necessitate finis. Et ut in litera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis, et medium ad finem cadunt sub intentione, ut patet in medico, qui intendit sanitatem per potionem, vel dietam. Id autem quod confequitur ex necessitate finis, nono cadit sub intentionae, sed praeter intentionem existens emergit, ut patet de debilitatione aegroti, quae sequitur ex medicina sanante. Et iuxta duos hos modos diuersimode occidere potest licite persona publica et privata. Nam persona publica, ut miles ordinat occisionem hostis, ut medium ad finem subordinatum bono communi, ut in litera dicitur: persona autem privata non intendit occidere, ut seiplum saluetised intendit salvare seipsum, non destitu tutus a fui desensione, etiam si alterius mortem ex sua defensione oporteat seq. Et sic iste non occidit, nisi per accidens; ille autem per se occidit. Et proptera ad illud publica autoritas, ad hoc non.*

En el artículo 7 de la cuestión 64 se entiende bien la definición literal, es decir, que de dos formas puede referirse al homicidio de otro. Primero, como un medio para alcanzar el fin; segundo, como consecuencia necesaria del fin. Y como se dice al pie de la letra, mucho interesa entenderse el modo. Pues tanto el fin como el medio dependen de la intención, como consta por el médico, quien pretende la salud por pociones o por dieta. Esto mismo que se consigue por la necesidad del fin, no cae bajo intención sino fuera de ella, como consta por la debilidad del enfermo, que sigue con la medicina. Según dos modos se puede matar lícitamente a la persona pública y privada. A la persona pública, tal como el soldado manda la muerte del enemigo por el bien común, como medio para el fin, como se dice. A la persona privada no se intenta matar sino simplemente salvarse a sí misma no se quita por la defensa de sí misma también aunque convenga la muerte de otra persona por su defensa y así no mata sino por sí, sino por accidente. Y propiamente no es el caso de la autoridad pública.

*In eodem art. 7 dubium occurrit circa illam rationem reddita in litera, Quare non tenetur homo praetermittere actum tutelae propriae vitae ad evitandam occisionem alterius: quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae. Er est ratio dubit: qd qui defendendo se, suum occidit invasorem, non solum privat illi vitam hac, sed etiam vitam aeternam, quoniam occidit illum in peccati mortalis actu, quo iniuste aggreditur defensorem. Constat autem qd defensor tenetur plus diligere vitam spiritualem animae proximi cuiuscunque, quam vitam propriam corporalem secundum charitatis ordinem. Tenetur ergo praetermittere actum tutelae propriae vitae, non ut evitetur occisio alteris, quantum ad vitam aeternam, quoniam ponitur ex hoc extra statum poenitentiae.*

En el mismo artículo 7 la duda viene por la razón que se da al pie de la letra: que la persona no está obligada al acto de cuidar su propia vida para evitar el homicidio de otro porque está mas obligado a conservar la vida de su persona que la vida ajena. Y la razón de la duda es porque el que defendiéndose mata a su invasor, no sólo lo priva de esta vida sino también de la vida eterna ya que se mata a aquel que está en pecado mortal. Consta en verdad que el defensor está obligado a amar más su alma que a la de cualquier prójimo que la vida corporal según el orden de la caridad. Está a obligado a pasar por alto el acto de su propio cuidado no para evitar la muerte de otro sino para su vida eterna, ya que [quien ataca] no está arrepentido (está fuera de la penitencia).

*Ad hoc dicitur, qd licet magnae charitatis esset, ut is, cuius vita*

*non est necessaria alienae saluti spirituali, privari se pateretur vita*

*praesenti, ut invasor haberet spatium penitentiae, et sic se Deo redderet: ad hoc tamen non tenetur, quoniam ponere vitam pro anima proximi, non est actus charitatis, ad quem de necessitate tenemur, nisi in casu, quo tenemur eius saluti providere, ut superius in quaestio 16 art. 5 ad ult. dictum est. Constat autem, q hic non est casus talis, quoniam iste in nullo est necessitatis, sed iniquae voluntatis articulo constitutus. Quia igitur defensori incumbit cura providendi saluti propriae vitae, nec tenetur providere vitae corporali, aut spirituali invasoris, consequens, est, ut cum ordinata dilectione charitatis, amet magis salutem spiritualem proximi, quam vitam propriam, et tamen hunc actum tutelae non praetermittat cum consequente damno utriusque vitae alterius: quia ad hunc effectum non tenetur, nisi in casu, quia non est sibi commissa cura de illo, sed de corpote proprio. Et sic ratio, quae super cura suae corporalis vitae fundatur, stat solida: et tanto plus, quanto satis a remotis, hoc est, per accidens, effectus illius defensionis. Potest enim in instanti paenitere, et cit alterius ordinis ab effectibus corporalibus, qui etiam per accidens sunt a defensione illa.*

A esto se dice aunque fuera de una mayor caridad de aquel cuya vida

*In eodem art. 7 in materia 2 argumeni dubium occurrit, An*

no es necesaria ajena a la salvación espiritual sería claro privarse de la vida presente para que el invasor tuviera posibilidad de arrepentirse y así se volvería a Dios. Sin embargo no está obligado a privarse de la vida presente para que el invasor tuviera lugar para penitencia ya que poner la vida por el alma del prójimo no es acto de caridad al cual estamos más obligados en el caso de la salud propia. Como antes se ha dicho en la cuestión 16 art 5, consta que no es el caso que se constituye en artículo de voluntad inicua ni está obligado a conservar la vida corporal o la vida espiritual del invasor por consiguiente es como una predilección ordenada de la caridad que ama más la salud espiritual del prójimo que la propia y sin embargo no pasa por alto esta tutela con el daño de ambas vidas porque no está obligado a este acto sino en caso que no se haya tenido el cuidado de el pero también del cuerpo propio y así esta razón que se funda con el cuidado corporal de su propia vida debe estar sólida y tanto mas cuanto mas remoto esto es por accidente efecto de la defensa puede pues arrepentirse en el instante y así de otro orden estando por los efectos corporales que son accidentales.

*defendendo res, liceat occidere. Et ratio dubij, tuum quia homo*

*tenetur plus providere alienae vitae, quam proprijs rebus, tenetur namque praeponere vitam alienam omnibus rebus exterioribus, ut patet ex eo, q qui potest, et non pascit fame morientem, homicida est, tum quia Exodi 23 dicitur: q diurnum surem etiam infringen tem domum, si quis occiderit, reus erit homicidit.*

*In oppositum est et civilis iuris, et multorum autoritas doctorum.*

En el mismo artículo 7 donde se trata este argumento hay una duda

*Ad hoc dubium a quibusdam dicitur, quod dupliciter contingit defendere res, sciliet recuperabiles vel irrecuperabiles. Et quod quando accidit q invasor avferre nititur res meas, si ego possum res meas etiamsi auferrentur recuperare per viam iudicis, no possum defendendo res, occidere raptorem. Si autem non possem per viam iudicis recuperare res meas, si auferuntur, possum defendendo res meas, licite occidere. Nec alia assertur ratio, nisi quia defensio rerum est licita. Et ius hoc concedit, ut in 1 surem, ss.ad legem Corneliam de Sica.*

*Alit dicunt, q licet impune occidere salvando res, quantum ad forum civile, sed in soto conscientiae non*

o defendiendo esto aunque mate y por esta duda tanto porque el hombre está obligado a velar por la vida ajena que por las cosas, está obligado a anteponer la vida ajena a las cosas exteriores como está explicado este asunto o defendiendo las cosas aunque mate y la razón de la duda es anteponer la vida ajena a las cosas exteriores como dice el Éxodo 23 que dice al ladrón que infringe (irrumpe) una casa si alguien lo mata sería reo de homicidio.

Esto es lo opuesto a la ley civil y a muchos doctos.

Esta duda a decir de algunos se da en dos sentidos el defender las cosas, o como recuperables o como irrecuperables. Y cuando el invasor se avoca en sacar mis cosas, si yo puedo defenderlas y recuperarlas por medio de un juez, no puedo defenderlas matando al ladrón. Si por medio de un juez no podría recuperar mis cosas, y no se asegura otra cosa, la defensa homicida es lícita. Y no hay otra razón que haga esta defensa lícita. Y este derecho se concede, como lo dice la ley, según Cornelio de Sica.

*licet. Et assertur ad hoc capitulum, Intersecisti, extra de homicidio. Mihi autem aliter occurrit ex*

*principijs habitis dicendum, scilicet quod quando quis non potest aliter res suas defendere, quin sequatur ex defensione occisio invasoris, licite potest defendendo occidere illum. Et est ratio illa eadem, quae assignatur in litera, quia scilicet plus tenetur aliquis curam habere rerum suarum, quae sunt adminicula vitae suae et virtutis, atque felicitatis, quam alienae vitae.*

Otros dicen que aunque es licito matar impunemente para salvar las cosas, en cuanto fuero civil, en el

*Quod probatur, quia cuilibet imminet cura rerum suarum in ordi ne praecipue ad virtutem: non autem cura alienae vitae, nisi in casu necessitatis. Constat autem, quod plus tenetur quis providentiam habere eorum, quorum cura sibi imminet simpliciter et absolute, quam eorum quorum cura sibi imminet, nisi in casu. Et manifestatur amplius hoc ex supradictis in art. 8 quaestio 35 quod scilicet non tenetur homo in speciali singulos proximos diligere ex charitate: neque secundum actum interiorem, neque secundum actus exteriores.*

*Si igitur non aeneor diligere in particulari invasorem, nulla mihi cura est de illius vita commissa. De adminiculis autem vitae propriae*

fuero de la conciencia no es licito. Y se trata en a este capítulo la intercesión, además del homicidio. Se me ocurre pensar de otra manera diciendo, por los principios que tenemos, que cuando alguien no puede defender sus cosas de otra forma sin que se siga el homicidio por defensa del invasor, puede defender lícitamente. Y es por la misma razón escrita, porque se está mas obligado a tener cuidado de las cosas que son sostén de su vida y virtud y de felicidades, que de una vida ajena.

Lo que se prueba porque cualquiera quiere el cuidado de sus cosas en orden principalmente a la virtud sin embargo el cuidado de la vida ajena sólo en caso de necesidad sin embargo consta que más está obligado el que tiene providencia de aquellos cuya caridad a sí mismo está claro simple y absolutamente que de aquellos cuyo cuidado está claro a no ser en caso y se manifiesta mas esto por lo dicho arriba en el artículo 8, cuestión 35, lo cual no está obligado el hombre en especial amar a cada prójimo por caridad si no según el acto interior si no es según los actos externos.

*et virtutum, constat oportere me curam habere. Quod simul at extra casum necessitatis ex eo patet, quod invasor seipsum sponte*

*in tali casu ponit inferendo talem iniuriam proximo, quam ille non potest euadere, nisi occidendo. In articulo ergo iniquae voluntatis et mortis seipsum ponit, ut iniurietur alteri. Signum autem quod haec sit authoris intentio, habetur ex hoc, quod Aug. In I de lib art. autoritas, loquitur non solum de vita corporalis: sed de alijs, quae inuiti perdere loquitur: postmodum vero in prosecutione eiusdem primi libri sub eodem ordine, scilicet eorum quae inuiti perdere possumus, ponit honores, et divitias. Unde cum in hac resonsione author glosset illam universalem, scilicet pro his rebus, quas contemni oportet, insinuat q cadem est de omnibus huiusmodi ra io, ita quod etiam Augustini sententia ibidem salvatur de his, quis indendunt occidere pro salvandis rebus etc. et praesens doctrina salvatur de his, qui non intendun occidere sed salvare res, et occisio se habet consequenter et per accidens.*

Si uno no está obligado a amar en particular al invasor, ningún cuidado tengo sino sobre la vida a mí encomendada. Sin embargo,

sobre los detalles de la vida propia y de las virtudes, consta la conveniencia de que yo tenga cuidado. Con lo cual estamos afuera del caso de necesidad, de eso está claro que el invasor por si mismo espontáneamente injuria al prójimo el cual no puede evadir sino matando. Luego en el artículo inicial de la voluntad y la muerte de sí mismo pone que el agente tenga por signo esta intención. Y está obligado como dice Agustín en el libro I Del libre albedrío, la autoridad no habla sólo de la vida corporal podemos perder y en un modo especial después de este argumento en la prosecución del mismo libro I bajo el mismo orden es decir de aquellos que impedidos podemos perder los honores y riquezas de donde con la misma respuesta el autor volverá universal felizmente a favor de estas cosas que conviene que contemplemos y conviene insinuar y todos caen bajo la misma razón así que también San Agustín ahí mismo menciona a los que intentan matar para salvar las cosas y de la presente doctrina se salva sobre aquellos que no intentan matar sino salvar las cosas y la muerte se tiene por accidente.

## BIBLIOGRAFÍA

AAVV. *Historia de la Ética*. Volumen 1: *De los griegos al Renacimiento*. Victoria Campos, ed. Crítica. Barcelona. 2002. 592 pp.

AAVV. *Historia de la Ética*. Volumen 2: *La ética moderna*. Victoria Campos, ed. Crítica. Barcelona. 2002. 619 pp.

AAVV. *Historia de la Ética*. Volumen 3: *La ética contemporánea*. Victoria Campos, ed. Crítica. Barcelona. 2002. 656 pp.

ALONSO, Vicente M. *Explicación del derecho de defensa según Santo Tomás de Aquino*. Pontificia Universidad Gregoriana. Roma. 1937. 246 pp.

ANDREW TULLY, Patrick. *Refined Consequentialism: the moral theory of Richard A. McCormik*. Peter Lang. Nueva York, Berlín, Bruselas. 2006. 181 pp.

AQUINO, Santo Tomás de. *Exposición sobre el “Libro de las causas”*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz. EUNSA, Pamplona, España. 212 pp.

AQUINO, Santo Tomás de. *Cuestiones disputadas sobre el mal*. Presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Introducción de Mauricio Beuchot. EUNSA, Pamplona, España. 716 pp.

ARISTÓTELES. *Ética Nicómaco*. Ed. Bilingüe y Trad. María Araujo y Julián Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 1970. 348 pp.

ARISTÓTELES. *Ética Nicomaquea*. Trad. Julio Pall. Planeta De Agostini [Gredos]. Madrid. 1997. 291 pp.

- BENNETT, Jonathan. *The Act Itself*. Clarendon, Oxford University Press. Oxford. 1998. 238 pp.
- BOWLIN, John. *Contingency and Fortune in Aquinas's Ethics*. Cambridge University Press. Cambridge, Nueva York. 1999. 234 pp.
- CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid. 1999. 1212 pp.
- COHEN, Martin. *101 Ethical Dilemmas*. Routledge Taylor & Francis Group. Londres, Nueva York. 2003. 332 pp.
- FISCHER, David. *Morality and the bomb: An Ethical Assessment of nuclear deterrence*. *Croom Helm*. Nueva York. 1985. 136 pp.
- FOOT, Philippa. *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*. Oxford University Press. Londres. 2002. 213 pp.
- FREY, R. G. y WELLMAN, Christopher Heath: editores. *A Companion to Applied Ethics*. Blackwell Companions to Philosophy. Londres. 2003. 698 pp.
- GAFO, Javier: editor. *Dilemas Éticos de la Medicina Actual-11; Procreación Humana Asistida: Aspectos Técnicos, Éticos y Legales*. Universidad Pontificia Comillas. Madrid. 1998. 232 pp.
- KACZOR, Christopher. *Proportionalism: For and against*. Marquette University Press. Milwaukee. 2000. 496 pp.
- KACZOR, Christopher. *Proportionalism and the Natural Law Tradition*. Catholic University of America. Washington D.C. 2002. 228 pp.

- KRAMER, Herbert G. *The Indirect Voluntarism in Causa*. The Catholic University of America. Washington, D.C. 1935. 89 pp.
- LÓPEZ DE LA VIEJA, Ma. Teresa. *Principios morales y casos prácticos*. Tecnos. Madrid. 2000. 301 pp.
- MAC. DONALD, Scott y STUMP, Eleonore: editores. *Aquinas's Moral Theory. Essays in Honor of Norman Kretzmann*. Cornell University Press. Ithaca y Londres. 1999. 291 pp.
- PASCAL, Blas. *Cartas Provinciales*. Trad. Francesc LL. Cardona. Edicomunicación. Barcelona. 1999. 154 pp.
- PINKER, Steven. *The Blank Slate, The Modern Denial of Human Nature*. Penguin Books. Nueva York. 2002. 509 pp.
- PORTER, Jean. *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas Ethics for Christian Ethics*. Westminster/John Knox Press. Kentucky. 1990. 208 pp.
- PRÜMMER, Dominicus M. O.P. *Manuale Theologiae Moralis*. Herder. Barcelona . 1955 471 pp.
- QUEVEDO, Amalia. *Ens per accidens. Contingencia y determinación en Aristóteles*. EUNSA. Pamplona. 1989. 466 pp.
- QUINN, Warren. *Morality and Action*. Cambridge University Press. Londres, Nueva York. 2003. 255 pp.

- RENICK, Timothy M. *Aquinas for Armchair Theologians*. Westminster John Knox Press. Londres. 2002. 163 pp.
- RIST John M. *Real Ethics. Reconsidering the Foundations of Morality*. Cambridge University Press. Londres. 2004. 295 pp.
- RHONHEIMER, Martin. *Natural Law and Practical Reason*. Fordham University Press. Nueva York. 2000. 628 pp.
- SGRECCIA, Elio. *Manual de Bioética*. Instituto de Humanismo en Ciencias de la Salud. Diana. México. 1996. 688 pp.
- SIEG, Wilfried: editor. *Acting and Reflecting. The Interdisciplinary Turn in Philosophy*. V. 211. Klumer Academic Publishers. Dordrecht, Boston, Londres. 1990. 221 pp.
- SINGER, Peter. *Ética Práctica*. Segunda edición. Trad. Rafael Herrera Bonet. Cambridge, University Press. Londres, Nueva York. 1995. 492 pp.
- THOMASMA, David C. y THOMASINE, Kushner: editores. *De la Vida a la Muerte. Ciencia y Bioética*. Trad. Rafael Herrera Bonet. Cambridge University Press. Madrid 1999. 411 pp.
- TORRELL, Jean-Pierre O.P. *Saint Thomas Aquinas*. Volumen 1: *The Person and His Work*. Trad. Robert Royal. The Catholic University of America Press. Washington, D.C. 2005. 439 pp.
- UGORJI, Lucius I. *The principle of double effect: a critical appraisal of its traditional understanding and its modern reinterpretation*. Peter Lang. Frankfurt, Berna, Nueva York. 1985. 150 pp.

UNIACKE, Suzanne. *Permissible Killing. The Self-defense justification of homicide*. Cambridge University Press. Londres. 1996. 244 pp.

WEISHEIPL, James A. *Tomas de Aquino. Vida, obras y doctrina*. EUNSA. Pamplona. 1994. 459 pp.

WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck*. Cambridge University Press. Nueva York. 1981. 173 pp.

WOODWARD, P. A.: editor. *The Doctrine of Double Effect. Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*. University of Notre Dame Press. Indiana. 2001. 317 pp.

ZAGAL Arreguín, Héctor. *Método y Ciencia en Aristóteles*. Universidad Panamericana, Publicaciones Cruz. México. 2005. 323 pp.

\*\*\*\*\* Artículos \*\*\*\*\*

ANKROM, Michael [et al.]. “Elective Discontinuation of Life-Sustaining Mechanical Ventilation on a Chronic Ventilator Unit”. *Ethics, Public Policy and Medical Economics*, 49, 11 (2001): 1549-1554.

ANDERSON Fohr, Susan. “The Double Effect of Pain Medication: Separating Myth from Reality”. *Journal of Palliative Medicine*, 1, 4 (1998): 315-328.

BEGLEY, Ann-Marie. “Acts, Omissions, Intentions and Motives: A Philosophical Examination of the Moral Distinction Between Killing and Letting Die”. *Journal of Advanced Nursing*, 28, 4 (1998): 865-873.

- BERKMAN, John. "How Important is the Doctrine of Double Effect for Moral Theology? Contextualizing the Controversy". *Christian Bioethics*, 3, 2 (1997): 89-114.
- BERKMAN, John. "Medically Assisted Nutrition and Hydration in Medicine and Moral Theology: A Contextualization of its Past and a Direction for its Future". *The Thomist*, 68 (2004): 69-104.
- BLACKSHER, Erika. "Hearing from Pain: Using Ethics to Reframe, Prevent and Resolve the Problem of Unrelieved Pain". *Pain Medicine*, 2, 2 (2001): 169-175.
- BOYLE, Joseph. "Intentions, Christian Morality and Bioethics: Puzzles of Double Effect". *Christian Bioethics*, 3, 2 (1997): 87-88.
- BRODY, Howard. "Double Effect: Does It Have a Proper Use in Palliative Care?" *Journal of Palliative Medicine*, 1, 4 (1998): 329-336.
- BRUGGER, E. Christian. "Catholic Moral Teaching and the Problem of Capital Punishment". *The Thomist*, 68 (2004): 41-67.
- CAVANAUGH, Thomas A. "Aquinas's Account of Double Effect". *The Thomist*, 61 (1997): 107-121.
- CAVANAUGH, Thomas A. "Double Effect and the Ethical Significance of Distinct Volitional States". *Christian Bioethics*, 3, 2 (1997): 131-141.
- CAVANAUGH, Thomas A. "Double Effect and the End-Not-Means Principle: A Response to Bennett". *Journal of Applied Philosophy*, 16, 2 (1999): 181-185.

CHAN, David K. "A Not-So-Simple View of Intentional Action". *Pacific Philosophical Quarterly*, 80 (1999): 1-16.

COHEN-ALMAGOR, Raphael. "Language and Reality at the End of Life". *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 28, 3 (2000): 267-278.

CONNERY, John R. "Catholic Ethics: Has the Norm for Rule-Making Changed?" *Theological Ethics*, 42, 2 (1981): 232-250.

FOOT, Philippa. "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect". *Oxford Review*, Number 5, (1967).

DEDEK, John F. "Intrinsically Evil Acts: An Historical Study of the Mind of St. Thomas". *The Thomist*, 43 (1979): 386-413.

DERSE, Arthur R. "Is There a *Lingua Franca* for Bioethics at the End of Life?" *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 28, 3 (2000): 279-284.

DILANNI, Albert R. "The Direct/Indirect Distinction in Morals". *The Thomist*, 41 (1977): 351-380.

DUFF, Antony. "Intention, Responsibility and Double Effect". *The Philosophical Quarterly*, 32, 126 (1982): 1-16.

DUFFEY, Michael K. "The Moral-Nonmoral Distinction in Catholic Ethics: The Sterilization of Moral Language". *The Thomist*, 49 (1985): 344-366.

ENGELHARDT JR., H. Tristram. "Sins, Voluntary and Involuntary: Recognizing the Limits of Double Effect". *Christian Bioethics*, 3, 2 (1997): 173-180.

- FINNIS, John. "Object and Intention in Moral Judgments According to Aquinas". *The Thomist*, 55 (1991): 1-27.
- FISCHER, John Martin; RAVIZZA, Mark and COPP, David. "Quinn on Double Effect: The Problem of 'Closeness'". *Ethics*, 103 (1993): 707-725.
- FITZPATRICK, William J. "Acts, Intentions and Moral Permissibility: In Defence of the Doctrine of Double Effect". *Analysis*, 63, 4 (2003): 317-321.
- FLANNERY, Kevin L. "The Aristotelian First Principle of Practical Reason". *The Thomist*, 59 (1995): 441-464.
- FLANNERY, Kevin L. "Applying Aristotle in Contemporary Embryology". *The Thomist*, 67 (2003): 249-278.
- FOZARD WEAVER, Darlene. "Taking sin Seriously". *Journal of Religious Ethics*, 31, 1 (2003): 45-74
- FULLAM, Lisa. "Proportionalism and the Natural Law Tradition (Book Review)". *Theological Studies*, 64, 4 (2003): 891.
- GHOOS, J. "L'Acte a Double Effet". Étude de Théologie Positive. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, XXVII (1951): 30-52.
- GILBERT, James and KIRKHAM, Stephen. "Double Effect, Double Bind or Double Speak?" *Palliative Medicine*, 13 (1999): 365-366.

- GLYNN, Kevin P. "Double Effect: Getting the Argument Right". *Commonweal*, 126, 2 (1999): 10-11.
- GORMAN, Daniel. "Active and Passive Euthanasia: The Cases of Drs. Claudio Alberto de la Rocha and Nancy Morrison". *Canadian Medical Association Journal*, 160, 6 (1999): 857-860.
- HAYDAR, Bashshar. "Consequentialism and the Doing-Allowing Distinction". *Utilitas*, 14, 1 (2002): 96-107.
- HOFFMANN, Tobias. "Moral Action as Human Action: End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert and Duns Scotus". *The Thomist*, 67 (2003): 73-94.
- HUXTABLE, Richard. "Get Out of Jail Free? The Doctrine of Double Effect in English Law". *Palliative Medicine*, 18 (2004): 62-68.
- JANSEN, Lynn A. and SULMASY, Daniel P. "Sedation, Alimentation, Hydration and Equivocation: Careful Conversation About Care at the End of Life". *Ann Intern Med*, 136 (2002): 845-849.
- JOHNSON, Mark. "Proportionalism and a Text of the Young Aquinas: Quodlibetum IX, Q, 7, A. 2". *Theological Studies*, 53 (1992): 683-699.
- KACZOR, Christopher. "Exceptionless Norms in Aristotle?: Thomas Aquinas and Twentieth-Century Interpreters of the *Nicomachean Ethics*". *The Thomist*, 61, (1997): 33-62.
- KACZOR, Christopher. "Double Effect Reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer". *Theological Studies*, 59 (1998): 297-316.

KACZOR, Christopher. "Moral Absolutism and Ectopic Pregnancy". *Journal of Medicine and Philosophy*, 26, 1 (2001): 61-74.

KACZOR, Christopher. "Thomas Aquinas on the Development of Doctrine". *Theological Studies*, 62, 2 (2001): 283-301.

KAMM, F. M. "Physician-Assisted Suicide, the Doctrine of Double Effect and the Ground of Value". *Ethics*, 109 (1999): 586-605.

KAMM, F. M. "Justifications for Killing Noncombatants in War". *Midwest Studies in Philosophy*, XXIV (2000): 219-228.

KAUFMAN, Whitley. "Is there a "Right" to Self-Defense?" *Criminal Justice Ethics*, 23, 1 (2004): 20-25.

KAUFMAN, Whitley. "What is the Scope of Civilian Immunity in Wartime?" *Journal of Military Ethics*, 2, 3 (2003): 186-194.

KEENAN, James. "Applying the Seventeenth-Century Casuistry of Accommodation to Hiv Prevention". *Theological Studies*, 60, 3 (1999): 492-512.

KEENAN, James F. "The Function of the Principle of Double Effect". *Theological Studies*, 54 (1999): 294-315.

KEENAN, James F. "Proposing Cardinal Virtues". *Theological Studies*, 56, 4 (1995): 709-729.

KENNEDY SCHWARZ, Judith. "The rule of Double Effect and Its Role in Facilitating Good End-of-Life Palliative Care: A Help or a

Hindrance?" *Journal of Hospice and Palliative Nursing*, 6, 2 (2004): 125-128.

KNAUER, Peter. "The hermeneutic function of the principle of double effect". *Natural Law Forum*, 12, (1967): 132-162.

LEE, Patrick. "Permanence of the Ten Commandments: St. Thomas and his Modern Commentators". *Theological Studies*, 42 (1981): 422-443.

LEVY, Sanford S. "Paul Ramsey and the Rule of Double Effect". *The Journal of Religious Ethics*, 15,1 (1987): 59-71.

LYSAUGHT, M. Therese. "Is It Killing?" *Commonweal*, 127, 18 (2000): 9-11.

MAPEL, David R. "Revising the Doctrine of Double Effect". *Journal of Applied Philosophy*, 18, 3 (2001): 257-272.

MARSHNER, William H. "Aquinas on the Evaluation of Human Actions". *The Thomist*, 59 (1995): 347-370.

MASEK, Lawrence. "The Doctrine of Double Effect, Deadly Drugs and Business Ethics". *Business Ethics Quarterly*, 10, 2 (2000): 483-495.

MCCARTHY, David. "Intending Harm, Foreseeing Harm and Failures of the Will". *Noûs*, 36, 4 (2002): 622-642.

MCINTYRE, Alison. "Doing Away with Double Effect". *Ethics*, 111 (2001): 219-255.

- MELE, Alfred R. "Intentional Action: Controversies, Data and Core Hypotheses". *Philosophical Psychology*, 16, 2 (2003): 325-340.
- MICHELL, Lincoln. "Euthanasia and/or the End of Medical Care". *Religion & Theology*, 9/3&4 (2002):225-245.
- NORHEIM JR., Brynjulv. "Genetics: Can Moral Theology Help? A Critical Discussion on the use of the Principle of Double Effect Concerning Genetic Engineering". *Studia Theologica*, 57 (2003): 36-48.
- NUCCETELLI, Susana and SEAY, Gary. "Relieving Pain and Foreseeing Death: A Paradox about Accountability and Blame". *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 28, 1 (2000): 19-25.
- ODOZOR, Paulinus I. "Proportionalists and the Principle of Double Effect: A Review Discussion". *Christian Bioethics*, 3, 2 (1997): 115-130.
- O'MEARA, THOMAS F. "Virtues in the Theology of Thomas Aquinas". *Theological Studies*, 58 (1997): 254-285.
- ORR, Robert D. "Pain Management Rather than Assisted Suicide: The Ethical High Ground". *Pain Medicine*, 2, 2 (2001): 131-137.
- PEARN, John. "Bioethical Issues in Caring for Conjoined Twins and their Parents". *The Lancet*, 357, 16 (2001): 1968-1971.
- PORTER, Jean. "'Direct' and 'Indirect' in Grisez's Moral Theory". *Theological Studies*, 57, 4 (1996): 611-632.
- PORTER, Jean. "Moral Rules and Moral Actions: A Comparison of Aquinas and Modern Moral Theology". *The Journal of Religious Ethics*, 17, 1 (1989): 123-149.

PREDELLI, Stefano. "Bombers: Some Comments on Double Effect and Harmful Involvement". *Journal of Military Ethics*, 3, 1 (2004): 16-26.

PROJECT OF THE ABIM FOUNDATION; ACP-ASIM FOUNDATION AND EUROPEAN FEDERATION OF INTERNATIONAL MEDICINE. "Medical Professionalism in the New Millennium: A Physician Charter". *Ann Intern Med*, 136 (2002): 243-246.

QUILL, Timothy E. "Principle of Double Effect and End-of-Life Pain Management: Additional Myths and a Limited Role". *Journal of Palliative Medicine*, 1, 4 (1998): 333-336.

REICHBERG, Gregory M. "Aquinas on Defensive Killing: A Case of Double Effect?" *The Thomist*, 69 (2005): 341-370.

REICHBERG, Gregory M. "Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas's De Malo". *Review of Metaphysics*, 55, 4 (2002): 751-784.

RENICK, Timothy M. "Charity Lost: The Secularization of the Principle of Double Effect in the Just-War Tradition". *The Thomist*, 58 (1994): 441-462.

ROSSOUW, G. J. "Business is not Just War. Transferring the Principle of Double Effect from War to Business". *South African Journal of Philosophy*, 22, 3 (2003): 236-246.

SINGH, Amarjit. "The Doctrine of Harm in Law". *Journal of Professional Issues in Engineering Education and Practice*, 129, 3 (2003): 161-162.

- SKERKER, Michael. "Just War Criteria and the New Face of War: Human Shields, Manufactured Martyrs and Little Boys with Stones". *Journal of Military Ethics*, 3, 1 (2004): 27-39.
- SPOHN, William C. "The Return of Virtues Ethics". *Theological Studies*, 53 (1992): 60-75.
- STEPHENS, Ronald L. "The Moral Meaning of Morphine Drips: A Modern Shibboleth Denied". *Midwest Quarterly*, 43, 3 (2002): 346-362.
- SULMASY, Daniel P. "Commentary: Double Effect–Intention is the Solution, Not the Problem". *Journal of Law, Medicine & Ethics*, 28, 1 (2000): 26-29.
- THORNS, Andrew. "Sedation, the Doctrine of Double Effect and the End of Life". *International Journal of Palliative Nursing*, 8, 7 (2002): 341-343.
- UNIACKE, Suzanne M. "The Doctrine of Double Effect". *The Thomist*, 48 (1984): 189-218.
- UNIACKE, Suzanne M. "Absolutely Clean Hands? Responsibility for What's Allowed in Refraining from What's Not Allowed". *International Journal of Philosophical Studies*, 7, 2 (1999): 189-209.
- VACEK, Edward V. "Proportionalism: One View of the Debate". *Theological Studies*, 46 (1985): 287-314.
- WEISSMAN, David E. "Myths and Principles". *Journal of Palliative Medicine*, 1, 4 (1998): 311.

\*\*\*\*\* Bibliografía virtual \*\*\*\*\*

LANGSTON, Douglas C. “Aquinas on Conscience, the Virtues, and Weakness of Will”. *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy: Paideia Archives*.

<http://www.bu.edu/wcp/MainMedi.htm>.

[Consulta: enero 2009]

LIFSHITZ, Alberto. “El Significado Actual de ‘Primum non Nocere’”. *Facultad de Medicina UNAM*.

[http://www.facmed.unam.mx/eventos/seam2k1/2002/ponencia\\_jul\\_2k2.html](http://www.facmed.unam.mx/eventos/seam2k1/2002/ponencia_jul_2k2.html)

[Consulta: septiembre de 2008]

Mahowald, Mary B. “On Helping People to Die: A Pragmatic Account”. *Paideia Archives*.

<http://www.bu.edu/wcp/Papers/Bioe/BioeMaho.htm>

[Consulta: febrero de 2009]

McIntyre, Alison. “Doctrine of Double Effect”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<http://plato.stanford.edu/entries/double-effect/>

[Consulta: julio de 2009]