

PERIODICOS:

- Lehr** — Privilèges et immunités des agents diplomatiques, Revue de Droit International, t. 21, p. 362.
- Lehr** — Fondement de l'immunité de juridiction diplomatique. Revue Droit International, 2e. serie, VII, p. 409.
- Leven** — De l'immunité de juridiction des agents diplomatiques. Revue de Droit International Privé, IV, p. 580.
- Lisboa** — Exterritorialité et immunité des agents diplomatiques. Revue Droit International, I, 2e. serie, p. 354.
- Annuaire de l'Institut de Droit International**, t. XIV, p. 214 (session de Cambridge), t. XIX, p. 278 (session de la Haye).
- Académie de Droit International, Recueil des Cours, 1934. K. Strupp** — Les règles générales du droit de la paix, p. 147.
- Idem** — Cours de 1935: **Louis Le Fur et Kaufmann**. El mismo título.

Explicación del Derecho de Defensa según Santo Tomás de Aquino *

VICENTE M. ALONSO, S.J.

Prof. de Teología Moral y Derecho Canónico
en la Facultad de Teología
San Miguel - F. C. P.

§ 1º *Plan interno de la cuestión 64 de la Secunda Secundae de la Summa Theologica.*

Al probar Sto. Tomás en la 2,2, q. 64, a. 7 la licitud de la muerte del agresor en defensa propia, asienta el principio de que "*nihil prohibet unius actus esse duos effectus quorum alter sit solum in intentione, alius vero sit praeter intentionem: morales autem actus accipiunt speciem secundum id quod intenditur: non autem ab eo quod est praeter intentionem, cum sit per accidens*". No se puede negar que este principio tiene en su estructura externa con el del doble efecto tal como se le entiende modernamente un manifiesto punto de contacto.

De aquí que la mayoría de los autores de moral que han escrito en estos dos últimos siglos parezcan indicar que el principio del doble efecto (2) tiene su origen en el de Sto. Tomás en la 2,2, q. 64, a. 7, del que viene a ser una formulación más perfecta. Así al tratar de él, unos autores hacen referencia al citado pasaje del Santo 2,2, q. 64, a. 7; otros defienden que Sto. Tomás aplica al caso de la muerte del agresor, el principio del doble efecto tal como se le entiende modernamente; y lo más sorprendente es que al tratar de dicho principio aducen el de Sto. Tomás en el

(1) S. Tomás de Aquino, Summa theologica, ed. Leonina, T. 4-12; Comm. in Quatuor libros Sententiarum, Parmae, 1858; Summa contra Gentiles, ed. Leon. T. 13; Quaestiones Disputatae, T. I, De Veritate; T. 2, De Potentia et Malo, Paris, 1925; In decem libros Ethicorum Aristoteles ad Nicom. expositio, ed. A. M. Pirotta, Taurini, 1934; Grabmann M., Einführung in der Summa des hl. Thomas von Aquin, 2, Freiburg, 1928; idem, Geschichte der Theologie, id., 1933, p. 75 ss.

(2) Vermeersch, t. 1 tract, 2, tit. 5, n. 129-31.

pasaje citado y luego al exponer la doctrina de la defensa contra el injusto agresor, niegan que se pueda aplicar a tal caso dicho principio (3).

Sin embargo tanto los moralistas como los escolásticos de los siglos XVI y XVII parecen dar fundamento para pensar de manera muy distinta (4).

Es tal la desorientación y confusión que reina en el particular, que hemos creído de todo punto necesario hacer un estudio preliminar sobre el D. Angélico acerca del punto en cuestión, como introducción al estudio de los autores del período a que hemos concretado nuestro trabajo. Por otra parte hemos de advertir de paso, que sería salirnos de los límites que hemos fijado a nuestra investigación el pretender hacer un estudio completo sobre Sto. Tomás acerca del punto elegido como objeto de nuestra disertación.

Ni Sto. Tomás ni sus comentadores se propusieron estudiar el principio mismo que el Santo establece como fundamento para la solución de la tan debatida cuestión de la licitud de la muerte del injusto agresor, de la que tanto se discutió en la edad media. Nosotros, como pretendemos dar con lo que el S. Doctor quiso decir al formular que de un mismo acto se pueden seguir dos efectos, de los cuales uno solo era el pretendido y el otro "praeter intentionem", y no la cuestión particular de la muerte del agresor injusto, seguiremos un camino opuesto al del S. Doctor. Analizaremos el caso particular para poder llegar a la recta inteligencia del principio general.

En la cuestión 64 de la Secunda Secundae trata Sto. Tomás del homicidio vicio opuesto a la justicia conmutativa con el que más se perjudica

(3) Marc Cl-Gestermann Fr-Raus J. P., ed. 18, P.1, tract. 3, de act. hum. p. 182; Schilling O., T.1, n. 46, 3, e.; T. 2, n. 387; Ferreres J., T. 1, tract. 1, de act. hum. n. 600; tract. 6, de praec. dec. 5 praec. n. 493: donde dice: "potest illam (vitam) defendere per media necessaria et proinde etiam mutilatione aut occisione aggressoris", Lehmkuhl, A., ed. 1, tract. 1, c. 1; P. 1, L. 2, disp. 3; Bucceroni J., Commentarii de actibus hum. Comm. 4, n. 26; D'Annibale Jos., ed. 5, Prolegomena, tract. de act. hum. a. L. 2, tract. 2, tit. 2; Ballerini A. - Paimieri D., ed. 3, tract. de act. hum. c. 2, § 2, n. 28, 29; Merkelbach B., ed. 2, T. 1, sect. B, c. 3; tract. de virt. just., P. 3, sect. B, c. 1 q. 3, th. 4; Piscetta A. - a Gennaro, ed. 3, T. 1, de act. hum. c. 2, a. 2; T. 3, de iniuriis et restitutione, c. 2, a. 1; Prümmer D., ed. 6-7, P. 1, tract. de act. hum. a. 2; tract. 11, de virt. just. et vitiis oppositis q. 3, c. 3, a. 3, § 2; Aertnys Jos. - Damen C. A., ed. 12, T. 1, L. 1, tract. 1, c. 3, tract. 5, c. 3; Sabetti Al. - Barret T., ed. 13, tract. 1, de act. hum. c. 2; tract. 6, 5º praec. c. 2, de occisione proximi; Tepe, tract., 1, de act. hum. prop. 3; Vermeersch A., ed. 2, T. 1, tract. 2, tit. 5, n. 129; Tumulo R. - Iorio Th., ed. 5, Vol. 1, tract. 1, de act. hum. c. 2, § 2; tract. 6 de praec. dec. 5º praec. c. 2, donde dice: "... Potest illam (vitam) defendere per media necessaria".

(4) Es muy significativo el hecho de que los Salmanticenses escolásticos, tract. 13, disp. 10, dub. 6, § 5, al estudiar el principio del doble efecto, no hacen la más mínima referencia al pasaje de S. Tomás, 2,2 q. 64, a. 7, y el de que los Salmanticenses Morales al tratar de la defensa contra el injusto agresor, tract. 25, de 5º praec. dec. punct. 4, § 2, no hicieran tampoco ninguna referencia al principio formulado por los Salmanticenses Escolásticos loc. cit.

al prójimo (5). 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 vivencia*", 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 las diversas cuestiones. En el primer artículo estudia el fundamento de todo cuanto expondrá en los restantes de la cuestión 64. Expone admirablemente la mutua relación de los seres vivientes según su subordinación natural, considerando toda la creación como un conjunto armónico, en el que lo imperfecto está subordinado a lo más perfecto, la parte al todo. Este es el principio que ha de regir el uso de unas creaturas en provecho de las otras, de la parte en provecho del todo. Según esto las plantas se ordenan a los animales, los irracionales a los racionales y consiguientemente el hombre puede usar de los demás vivientes inferiores en propio provecho (6). De este principio sacará la consecuencia de la subordinación del hombre a la sociedad de la cual forma parte, como se ve en el artículo segundo.

Toda la cuestión 64 la podemos dividir en tres partes. En la primera, que corresponde al 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, y aun para algunas de las siguientes.

La segunda parte comprende los artículos segundo, tercero, cuarto, quinto, sexto, y forma, por decirlo así, el cuerpo de la cuestión. En ella trata del acto que propiamente se ha de llamar homicidio, por pretenderse en él directamente la muerte de un ser humano, hacia cuya muerte se dirige la acción de la voluntad. Según esto, estudia la muerte de un ser humano, en un tercero o en la propia persona. Para el primer caso, distingue si el tal es pecador o inocente. Si es pecador, prueba en el artículo segundo que puede lícitamente la autoridad pública, a quien pertenece el vigilar por el bien común, matar a un pecador que sea peligroso para la sociedad.

Los artículos tercero y cuarto 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 con respecto a los eclesiásticos, para deducir explícitamente que sólo a la autoridad pública es lícito matar al criminal,

(5) *Summ. Theol.*, 2,2, q. 64, introd.

(6) *id.* a. 1.

por ser ella la única a la cual está confiada la conservación del bien común. En el artículo sexto expone que no es lícito a nadie, ni siquiera a la autoridad pública, matar al inocente, por ser la vida de los justos "*conservativa et promotiva boni communis*", y ser ellos la parte más importante de la sociedad. La muerte del criminal sólo es lícita con relación al bien común que es perturbado por el pecado. Lo que no se puede dar tratándose de un inocente. Finalmente como la propia persona puede estar comprendida en una de las dos categorías, criminal o inocente, intercala en el artículo quinto la cuestión si es lícito en algún caso matarse a sí mismo, respondiendo negativamente con un solo artículo para ambos casos, tanto se trate de una persona culpable como inocente.

Hemos de advertir de paso que en toda esta parte lo que se pretende es la muerte de un ser humano, y que ésta es el objeto directo y único de la voluntad y según esto determina el Santo la licitud o ilicitud del homicidio.

Los dos últimos artículos de la cuestión forman como un apéndice de la segunda parte. Son dos casos en que se da, o puede darse la muerte de un ser humano. Según el plan del Santo, podemos decir que no se trata en ninguno de ellos de una acción en la cual lo que se pretende es la muerte de un ser humano, pues de ser así estarían comprendidos en los artículos de la segunda parte. En el primero el agresor estaría comprendido en el caso del artículo segundo, en que trata de la muerte del criminal, y el caso del artículo octavo no es más que el de muerte de un inocente, o al menos no en cuanto culpable; por tanto sólo se trata de la licitud de ciertas acciones de las cuales se pueden seguir la muerte de alguno (7). Según esto podemos ya excluir que en ellas se pretenda la muerte, y que tal acción pueda especificarse como occisiva, pues en cuanto tal no está ordenada a la muerte, ni es este el fin pretendido por la voluntad en la posición del acto de que se trata. Dé aquí que esté más acertado el título del artículo octavo al decir: "*Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum*", que el del artículo séptimo, "*Utrum liceat alicui occidere aliquem, se defendendo*". Este título está formulado con la mentalidad de los artículos de la segunda parte, en la que el "*occidere*" viene "*in recto*" y en la que la muerte constituye el fin y objetivo final de la voluntad; por esto creemos más acertado si en vez de tomarse el título del artículo séptimo del comienzo de la primera dificultad, se hubiera tomado del "*Sed contra est*", diciendo: "*Utrum si aliquis occidat aliquem pro defensione suae vitae sit reus homicidii*". Así estaría más en consonancia con el del artículo octavo, expresando mejor el pensamiento que el Santo desarrolla en el cuerpo del artículo.

(7) 2,2, q. 64, a 7 ad 4... Actus ex quo aliquando sequitur homicidium...

Lo que venimos explicando tiene su confirmación en una verdadera coincidencia, que probará una vez más el genio ordenado y sintético del Santo en la composición de la Suma Teológica. Existe entre la cuestión 64 de la 2,2 y el artículo octavo de la cuestión 73 de la 1,2, una correspondencia tan exacta, que todo nos incita a pensar que el Santo lo tuvo presente para la composición de la cuestión que estudiamos, aplicando las tres divisiones del "*nocumentum*" que se sigue del pecado de que trata en el artículo octavo de la cuestión 73 de la 1,2, al "*nocumentum*" que se puede causar de obra al prójimo contra su voluntad. Si ello fuera realmente así, tendríamos adelantado mucho en la inteligencia de la cuestión de la muerte del injusto agresor en propia defensa.

En efecto, a tres grandes grupos reduce el daño que se puede seguir del pecado, en el artículo octavo de la cuestión 73 de la 1,2: a) *daño (nocumentum) previsto y pretendido*, como cuando se ejecuta una acción con *deseo de causar daño a otro*, v. gr. el homicida y el ladrón (*animo nocendi alteri*); b) *daño previsto, pero no pretendido*, como cuando uno, pasando por un campo "*ut compendiosius vadat ad fornicandum*" *conscientemente*, aunque no con ánimo de dañar infiere daño a la sembrera, "*quod simpliciter non vult*"; c) *daño ni previsto ni pretendido* (8).

Si consideramos ahora la cuestión 64 de la 2,2, después del primer artículo, que, como vimos, no es más que la exposición de nociones preliminares, podemos agrupar ordenadamente sus artículos, siguiendo el mismo orden del Santo Doctor conforme a las tres divisiones expuestas en la 1,2, q. 73, a. 8. Así tenemos los artículos 2, 3, 4, 5, 6, comprendidos en el primer caso, en que el daño es previsto y pretendido, a lo que nos induce el mismo ejemplo que usa el Santo en el artículo citado del homicida y del ladrón. El artículo séptimo, "*Utrum, si aliquis occidat aliquem pro defensione suae vitae, sit reus homicidii*", corresponde al segundo caso, en que el daño es ciertamente previsto, pero no pretendido y aunque lo haga conscientemente, pero "*non simpliciter vult*" sino en cuanto conduce al fin pretendido que es muy diverso del querer hacer mal. Una con-

(8) 1,2, q. 73, a. 8; "respondeo dicendum quod tripliciter se habere potest ad peccatum. Quandoque nocumentum, quod provenit ex peccato, est *praevisum et intentum*: sicut cum aliquis operatur *animo nocendi alteri*, ut homicida vel fur: tunc enim quantitas nocimenti adauget gravitatem peccati; quia tunc nocumentum est per se obiectum peccati. Quandoque autem nocumentum est *praevisum sed non intentum*: sicut cum quis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quae sunt seminata in agro *scienter licet non animo nocendi*; et sic etiam quantitas nocimenti aggravat peccatum, sed indirecte; in quantum scilicet ex voluntate multum inclinata ad peccatum procedit, quod aliquis non praetermittat facere damnum sibi, vel alii, quod *simpliciter non vellet*. 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 possunt, imputantur homini ad poenam mala, quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae..."

firmación de esto la encontramos en las sentencias de ciertos autores al explicar la cuestión de la muerte del agresor en propia defensa. Los términos que emplean y la solución dada por ellos hacen pensar en esta parte del artículo octavo de la cuestión 73,1,2. Lessius (9) hablando de que es lícito elegir la muerte del agresor como medio para defenderse, dice que si se sigue la muerte "id ei displicet, non enim id directe et secundum se intendebat"; y anteriormente afirma que no es lícito "absolute desiderare ut invasor moriatur". Aragón (10) admitiendo que de alguna manera tiene que ser "volita" la muerte del agresor por el hecho de ser prevista, admite que es lícito matar al agresor "scienter"; todo lo cual hace recordar el pasaje de Sto. Tomás al cual hacemos alusión. Vitoria de la proposición de que "licet scienter occidere" deduce que también "licet velle occidere" (11). Finalmente el artículo octavo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae en que trata del homicidio casual corresponde al tercer caso de daño considerado por Sto. Tomás cuando el daño no es ni previsto ni pretendido.

Si realmente ello es así y el artículo séptimo se ha de entender en el caso en que el daño es previsto aunque no pretendido, tendríamos que el Santo lo único que niega es que sea lícito pretender la muerte de suerte que ella constituya el fin total de la acción, a la cual todo lo demás se ordena, y no que no sea lícito elegir la muerte como medio para defenderse. En tal caso aunque fuera de alguna manera querida, e inferida consciente y en consecuencia voluntariamente, no se puede sin embargo decir que sea pretendida, por no ser querida "simpliciter" y con voluntad de causar un mal "animo nocendi", fórmula que usa en el artículo octavo 1,2, q. 73 (y es la fórmula antigua lo mismo que "voluntate", "animo", para indicar cuando algo se hace "intentione") sino solamente "secundum quid" en cuanto medio para defenderse.

*
* *

§ 2º El artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae.

Esto supuesto pasemos a la consideración del artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae, objeto del estudio del presente capítulo. Dice así el Santo:

"Sed contra est, quod Exod. 22 dicitur: Si effringens fur domum, sive suffodiens inventus fuerit, et accepto vulnere mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis: sed multo magis licitum est defendere propriam vitam, conservatio propriae vitae, non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet

(9) Lessius. De iustitia et iure, l. 2, c. 9 dub. 8.

(10) Aragón, Comm. de iust. et iure, 2,2, q. 64, a. 7.

(11) Vitoria, Comm. de iust. de iure, 2,2, q. 64, a. 7.

quam propriam domum; ergo etiam si aliquis occidat aliquem pro defensione vitae suae, non erit reus homicidii.

Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus: quorum alter solum erit 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 supra dictis patet (art. 3, q. 1, art. 3 ad 3); ex actu ergo alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi posset: unus quidem conservatio propriae vitae: alius autem occisio invadentis: actus ergo hujusmodi, 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 majori violentia, quam oportet, erit illicitum: si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum jura vim vi repellere licet cum moderatione inculpatae tutelae: nec est necessarium ad salutem, ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam 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 supra dictis patet (art. 3, huj. q.) 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 judicis pugnante contra latrones; quamvis etiam et isti peccent, si privata libidine moveantur".

Dos cosas presupone Sto. Tomás para la solución del problema de la muerte del agresor en propia defensa. La primera pertenece al orden físico material de las causas, y la segunda al orden de la voluntad o intencional; o como el mismo Santo Doctor distingue, una "secundum speciem naturae" y la otra "secundum speciem morum". Lo cual está en conformidad con el modo de discurrir del Santo, que considera los dos órdenes, material e intencional, de cuya superposición se determinará la moralidad de los actos. Pues como él mismo dice: "Fines morales accidunt rei naturali et e converso, ratio naturalis finis accidit morali" (12).

En el orden natural o "secundum speciem naturae" presupone, según lo podemos deducir del "ad quartum dicendum", que el acto del cual a veces se sigue el homicidio, está ordenado "ex necessitate" a la conserva-

(12) 1,2, q. 1, a. 3, ad 3.

ción de la vida; lo que no se puede decir de un acto de fornicación o adulterio, que jamás puede estar ordenado a un tal efecto ⁽¹³⁾.

En el orden intencional o de la voluntad o "*secundum speciem morum*", se presupone que un mismo acto puede tener dos efectos, de los cuales uno sólo sea el pretendido "*ex intentione*", siendo el otro "*praeter intentionem*" ⁽¹⁴⁾.

Esto supuesto, dos son los puntos que nos interesa considerar en la presente cuestión. En el orden físico o "*secundum speciem naturae*", cuál es el papel que desempeña la muerte del agresor con respecto a la conservación de la vida del agredido; y en el orden de la voluntad "*secundum speciem morum*", cuál el de la voluntad respecto a la muerte y conservación de la vida.

Ante todo conviene partir del supuesto que el Sto. Doctor habla del caso en que la muerte del agresor es necesaria para la conservación de la vida, o lo que es lo mismo, que el matar al agresor es el único modo de salvarse. Sólo incidentalmente habla del caso en que no sea necesaria y entonces es ilícita, por no ser proporcionada al fin que se pretende. Esto no excluye el caso en que la muerte del agresor se siga sólo como consecuencia de las heridas producidas con ocasión de la defensa; pero parece que esto no es lo que directamente le preocupa, pues entonces la cuestión se propondría acerca de las heridas o mutilación, y de la muerte como un efecto casual en caso de que no fuera prevista ni pretendida.

Parece claro que en el primero de los casos Sto. Tomás admite que la misma acción material "*secundum speciem naturae*", antes de considerar como debe llamársela específicamente, es occisiva y defensiva a la vez. Así materialmente considerada, no es una acción de la cual se siga "*per accidens*" la muerte; sino que se dice "*per accidens*" con respecto a la defensa como tal, de cuyo concepto abstracto es "*per accidens*" que "*hic et nunc*" se siga un homicidio. La locución "*ex necessitate aliquando sequitur homicidium*" nos indica muy bien por qué Sto. Tomás llama a la muerte efecto "*per accidens*". Para mayor aclaración de un punto tan importante hemos de entrar, aunque no sea sino de paso y sumariamente, en el concepto de causas y efectos "*per se*" y "*per accidens*" en el pensamiento del Santo Doctor.

(13) 2,2, q.64, a.7, ad 4. "Ad quartum dicendum quod actus fornicationis, vel adulterii non ordinantur ad conservationem propriae vitae ex necessitate, sicut actus, ex quo quandoque sequitur homicidium".

(14) -Id., loc. cit. "Respondeo dicendum, quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus: quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit praeter intentionem...".

En las Quaestiones Disputatae ⁽¹⁵⁾, distingue Sto. Tomás dos clases de causas "*per accidens*". Una de parte de la causa misma; por ejemplo la causa "*per se*" de una casa es el constructor, y el que este sea músico se dice "*per accidens*" con respecto a la construcción de la casa. Otras, de parte de los efectos que se dicen "*per accidens*"; como el que una casa sea afortunada o no, es "*per accidens*" a su construcción. El mismo Santo advierte, y esto es lo que a nosotros ahora más nos interesa, que aunque a veces el influjo causal alcance al mismo efecto que es "*per accidens*"; como sucede cuando cavando un sepulcro, con la misma acción de cavar se encuentra un tesoro; sin embargo esto no sucede siempre, como cuando se trata de que una casa sea afortunada o no, en lo que para nada influye la acción del constructor.

Así tenemos que un efecto es "*per accidens*" cuando es "*praeter intentionem*" aunque la causa físicamente influya en el efecto; y efecto también "*per accidens*" cuando es "*praeter viam, quia motus per se non terminatur ad (illum)*", cuando la causa no influye real y físicamente en el efecto. Y así en el primer caso el "*per accidens*" no niega el influjo causal, sino sólo determina el modo de influir; y en el segundo por el contrario el "*per accidens*" se refiere a la misma noción de causa cuyo influjo niega, con respecto al efecto que se dice "*per accidens*". Según Sto. Tomás un efecto "*praeter intentionem*", es "*per accidens*". De aquí que llame indistintamente efecto "*per accidens*" cuando es "*praeter intentionem*" y "*praeter intentionem*" por ser efecto "*per accidens*". Lo cual se ha de entender conforme a las causas "*per accidens*" en las que no se niega el influjo real y físico de éstas en el efecto. En la cuestión 43, a. 3 de la Segunda Secundae, a la que el mismo Sto. Tomás hace referencia en el cuerpo del artículo que estudiamos, distingue entre escándalo "*per accidens*", cuando es "*praeter intentionem agentis*", porque con su acción o palabra no se pretende dar a otro ocasión de pecado: y "*per se*" cuando se intenta inducir a otro a pecar.

Según Sto. Tomás un efecto es "*per accidens*", cuando no es "*praecogitatus, praevisus, intentus*", lo que puede coincidir con efecto casual, o no simpliciter voluntario, o cuando una causa no influye realmente en el efecto del cual se dice sin embargo efecto "*per accidens*". También se dice "*per accidens secundum speciem morum*" cuando es "*per accidens volitum vel intentum*", lo que equivale según el Santo Doctor a "*indirecte vel indirecte volitum vel intentum vel voluntarium*".

(15) Quaest. Disp., de Malo; q.1, a.3, ad 14.

Para aclaración de la terminología de la cuestión 64 en este particular, creemos conveniente considerar otros pasajes en que el Santo habla de efectos “*per accidens*”, y compararlos entre sí. Los tres primeros “*secundum speciem naturae*”, a los cuales conviene juntar para una mutua comparación el pasaje del artículo octavo de la cuestión 64 de la Secunda Se-

1,2 q. 20, a. 5

Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate, vel malitia ad exteriorem actum.

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 genere suo ex quo possunt plura bona sequi, et peiorem ex quo nata sunt plura mala sequi. Si vero per accidens ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus; non enim iudicatur de aliquo secundum quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se”.

1,2, q. 73, a. 8.

Utrum gravitas peccati augeatur secundum maius nocumentum.

Quandoque nocumentum nec est praevium, nec intentum; et tunc si per accidens se habeat ad peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta quae consequi possunt, imputantur homini ad poenam quae eveniunt praeter eius intentionem, si dabat operam rei illicitae. Si vero nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licet non sit intentum, nec praevium, directe peccatum aggravat; quia quaecumque per se consequuntur peccatum, pertinet quodammodo ad ipsam peccati speciem puta si quis publice fornicetur, sequitur scandalum plurimorum quod quamvis ipse non intendat, nec forte praevideat directe per hoc aggravatur peccatum”.

cundae, que aunque ella se refiere directamente al efecto casual, pero también encontramos cuanto necesitamos por el momento para el efecto “*per accidens secundum speciem morum*” o en el orden de la voluntad o intencional.

De Malo, q. 1, a 3, ad 15

Utrum bonum sit causa sui.

Ad decimum quintum dicendum quod aliquod 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, ut in pluribus et tunc accidens non separatur ab intentione agentis. Si ergo bono quod voluntas intendit, adiungitur aliquando malum, ut in paucioribus potest excusari a peccato; sicut si quis incidens lignum in silva per quam raro transit homo proiciens lignum interficit hominem”. (16)

2,2, q. 64, a. 8

Utrum aliquis casualiter occidens hominem incurrat homicidii reatum.

“Respondeo dicendum quod secundum philosophum in 2 Physic. (tex. 49 et 50) casus est causa agens praeter intentionem; (17) et ideo ea, quae casualia sunt, simpliciter loquendo, non sunt intenta, neque voluntaria; et quia omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum (lib. de Ver. Rel., cap. 14) consequens est, quod casualia in quantum huiusmodi, non sunt peccata: contigit tamen, id quod non est actu et per se volitum, vel intentum, esse per accidens volitum vel intentum, secundum quod causa per accidens dicitur removens prohibens; unde ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, incurrit quodammodo homicidium voluntarium.

El efecto por tanto “*per accidens*” tomado en el primer sentido de la q. 1, a. 3, ad 14, de Malo, en que realmente la causa influye en el efecto que se dice “*per accidens*”, se contrapone al efecto “*per se*”, en cuanto que éste, según lo llama el santo, se une “*semper et ut in pluribus*” a la

(16) Cfr. D.38, 8, 7.

(17) Cfr. Eth. ad Nic., Lectio 8; Summ. contra Gent., L. 3, c. 4, 5, 6.

causa, lo que equivale a decir que existe una ordenación natural de la causa a tal efecto. Este puede ser que no sea ni pretendido ni previsto, sin que por esto deje de ser "per se". (18) No así el efecto "per accidens", que solamente se une a la causa "aliquando et in paucioribus"; este puede ser casual cuando no es previsto ni pretendido, a lo que se reducen los casos de las cuestiones 20, a. 5, y 73, a. 8 de la Prima Secundae y la 64, a. 8 de la Secunda Secundae, lo mismo que la q. 1, a. 3, ad 14 de Malo. Más aun, cuando el efecto es "per accidens" por ser "praeter intentionem", no se requiere necesariamente que deba ser no previsto, como se deduce claramente de la 2,2, q. 43, a. 3, en el escándalo "per accidens" que tiene lugar cuando es "praeter intentionem", donde no se encuentra ningún elemento que pueda excluir la previsión del efecto que se llama "per accidens" sólo por no ser pretendido. Esto supuesto claramente se entiende que cuando Sto. Tomás llama a la muerte del agresor efecto "per accidens", en la expresión de "ad quartum" de la 2,2, q. 64, a. 7, "ex quo quandoque sequitur homicidium", que corresponde exactamente al "aliquando et ut in paucioribus", de los pasajes que hemos estudiado más arriba, en contraposición al "semper" de los efectos "per accidens", nos quiere indicar que no está en el concepto de la defensa el matar a otro, aunque realmente la acción de defenderse *hic et nunc* influya físicamente en la muerte del agresor (19).

Y nada se opone a que sea efecto "per accidens" la previsión, con tal que no sea pretendido, como se deduce de la 2,2, q. 43, a. 3, y de la 1,2, q. 73, a. 8, donde habla el santo del daño que puede uno causar conscientemente aunque sin intención de hacer mal (*sine animo nocendi*).

*
* *

A Sto. Tomás no parece interesarle mucho el estudio del influjo material de los distintos actos que intervienen en la muerte del agresor, ni su mutua relación puramente material independientemente de la subordinación de estos a la voluntad; de aquí sus fórmulas todas concebidas en el orden intencional, o "secundum speciem morum": "occidere aliquem pro defensione vitae", "intendens hominem occidere ad sui defensionem", "ad defendendum propriam vitam", "intendere hominem occidere ut se defen-

(18) 1, 2, q. 73, a. 8.

(19) Por eso muy bien dice el Abulensis, que el no poder defenderme, sin matar al otro es, un accidente con relación al defenderme, siendo posible simplemente hablando, el que me pueda defender sin tener que matar. Tostatus, in Evangelium Mt. c. 5, quaest. 109: "Si dicatur: tu vis te defendere ab isto homine, et non potes, nisi occidas illum; ergo vis occidere illum. Non tenet, quia non posse me defendere sine occisione illius accidens est ad me defendere, cum esset possibile simpliciter loquendo, quod me defendam ab illo non occidendo illum..."

da"; más adelante veremos el alcance de estas locuciones; sin embargo podemos adelantarnos indicando cómo las partículas "pro defensione", "ad defendendum", "ut se defendat", bien parecen indicar la elección de un medio para la consecución de un fin deseado; lo mismo que el verbo "utatur", cuando se trata de un uso improporcionado de violencia para defenderse. Lo que parece indicar que si la muerte no es una violencia improporcionada para la defensa, es lícito usar (uti) de ella para defenderse.

No creemos pueda aducirse un argumento directo sacado del modo de hablar del Santo para probar que los efectos que se siguen de la acción de defenderse sean "aeque immediate" de la causa. Cómo se deban entender los términos "ex intentione et praeter intentionem" lo veremos más adelante. Con todo, el Santo tampoco dice que la muerte, que es efecto de la acción de defenderse, sea medio físico para la conservación de la vida, que es el efecto pretendido en tal acción.

Sto. Tomás afirma que la acción de la cual se sigue "aliquando" el homicidio, en el caso que realmente sea necesaria para salvarse, se ordena a la conservación de la vida del agredido. El término "ex necessitate" y "aliquando" solamente excluye una ordenación "per se" o "ex natura sua" de tal acción. Esta ordenación es verdad que es en virtud de las circunstancias y por eso se la llama "per accidens". Si como hemos visto más arriba la acción materialmente es "ex necessitate occisiva" y está ordenada a la conservación de la vida, entre la muerte materialmente tomada y la conservación de la vida existe una subordinación. Esta no puede ser otra que o la de medio, o la de condición *sine qua non*, que en moral puede ser lo mismo. Esto mismo parece indicar el Santo en el cuerpo del artículo, al decir que el acto de la defensa puede ser ilícito, si no se guarda proporción con el fin, como cuando se usa mayor violencia de la necesaria. Aquí evidentemente se refiere al influjo material o por decirlo así físico de los actos de la defensa, donde tanto los términos de proporción con el fin y el de "utatur", nos indican una subordinación de finalidad.

De que según Sto. Tomás uno solo sea el efecto "ex intentione" y el otro deba ser "praeter intentionem", tampoco creemos que se pueda concluir nada en contra del concepto de medio. Por el contrario creemos que dentro del pensamiento del Sto. Doctor, esto nos puede dar la clave para la completa inteligencia del problema.

Al exponer el plan general de la cuestión 64 ya indicamos la diferencia que había entre los artículos 2-6 y 7 y 8. En los artículos 2-6 se habla de matar (occidere) como del término de una acción total, en la que lo que se pretende es la muerte, determinando cuándo en unos casos

será crimen de homicidio, y cuándo un acto de justicia. Por el contrario en el artículo octavo se trata de un homicidio que no es "*actu et per se volitum vel intendum*", admitiendo que puede darse el caso en que, a pesar de esto, sea "*per accidens volitum vel intentum*". Ahora bien, al tratar en el artículo séptimo de la muerte del agresor, sólo dice que esta no puede ser pretendida (intenta), sin añadir en ninguna parte el término querido (volita). Hemos siempre de suponer que se trata de un efecto que es previsto, pues de lo contrario sería un efecto puramente casual, y pertenecería al artículo octavo. Mas, al hablar de que puede darse el caso de que la defensa sea ilícita, como cuando no es proporcionada al fin, no dice Sto. Tomás que sea "*per accidens volita, vel intenta*", como tendría que ser en el supuesto que el término "*praeter intentionem*" excluyera el concepto de voluntario.

Si el "*praeter intentionem*" excluyera el concepto de voluntario, en el caso de la muerte del agresor se trataría evidentemente de una aplicación del voluntario indirecto. Ahora bien, siempre que se trata de éste, el modo de discurrir del Santo en consonancia con su doctrina general⁽²⁰⁾, es que un efecto no es imputable cuando no se puede o no existe obligación alguna de evitarlo, e imputable en caso contrario. A este principio recurre en el cuerpo del artículo octavo de la cuestión que estudiamos. Lo mismo en la 1,2, q. 73, a. 8, al tratar del daño previsto y no pretendido, como del no previsto ni pretendido. Ahora bien, la solución más lógica según el pensamiento del Santo en el caso que el "*praeter intentionem*" excluyera el concepto de voluntario, sería que la muerte del agresor no es imputable por no estar el agredido obligado a evitarla; sin embargo para nada aduce este principio en el punto que estudiamos; por el contrario, dice, que el acto de defenderse por lo que se refiere al efecto que es "*ex intentione*" es lícito por ser natural a todo ser el procurar conservarse en cuanto le sea posible; y por lo que respecta al efecto que debe ser "*praeter intentionem*" si la violencia es moderada, esto es, proporcionada al fin, es lícito, porque según todas las leyes del derecho es lícito "*vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ*". Esto care-

(20) *Sum. Theol.*; 1,2, q. 6, a. 3. De dos modos considera S. Tomás el voluntario; con respecto al acto mismo de la voluntad y al objeto del cual es término. Según esto llama voluntario: *Uno modo directe*, quod scilicet procedit ab aliquo in quantum est agens; sicut calefactio a calore. *Alio modo indirecte*, ex hoc ipso quod non agit; sicut submersio navis dicitur esse a gubernatore, in quantum desistit a gubernado. Sed sciendum quod non semper id, quod sequitur ad effectum actionis reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc, *cum potest et debet agere*: ...quia 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. (1,2, q. 6, a. 3; 1,2, q. 77, a. 7; q. 71, a. 5). *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 quasi voluntarium ei imputatur, quod per ebrietatem committit. (1,2, q. 77, a. 7).>

cería ciertamente de sentido si el "*praeter intentionem*" excluyera el que la acción occisiva y consiguientemente la muerte fuera querida (volita) o elegida como medio para defenderse, que es el fin de la acción.

Prueba de lo mismo es la razón en virtud de la cual se contrae una irregularidad en caso de homicidio⁽²¹⁾. De ello nos habla Sto. Tomás en la 4, dist. q. 2, a. 2, ad 3. A la dificultad de que no hay pena sin culpa y por consiguiente pudiendo a veces darse homicidio sin culpa, como cuando uno mata a otro por defenderse o casualmente, no hay razón para que se incurra en irregularidad, responde el Santo, que la razón de incurrir o no en irregularidad no es la culpa, pues se puede incurrir en ella sin culpa, sino por ser el homicidio voluntario; así el que se defiende aunque no peca cometiendo un homicidio, con todo es irregular; por el contrario el que casualmente mata a otro, no se dice homicida ni cae en irregularidad, a no ser por ocuparse en una obra ilícita, o por no haber puesto la debida diligencia en evitarla; pues en estos casos se haría de algún modo voluntario⁽²²⁾ ("*per accidens*" como explica en la 2,2, q. 64, a. 8). El texto es bien claro y apenas necesita explicación. El homicidio que se comete por defensa es, según Sto. Tomás, voluntario, y en consecuencia el que lo comete se llama homicida, en contraposición del que mata "*casualiter*", que no se puede llamar homicida, por no ser la muerte voluntaria y a fortiori ni pretendida. Y como el homicidio voluntario en caso de la defensa no es pecado se sigue que es "*praeter intentionem*", pues solamente es pecado cuando es "*ex intentione*"; ahora bien, si el "*praeter intentionem*" no excluye el que sea voluntario y en el caso particular lo supone, siendo como es previsto y no pudiendo constituir el fin de la acción, no resta más que la voluntad lo abrace como medio lícito para conseguir el fin pretendido, de la conservación de la vida. En esta concepción se explica el uso de la partícula que Sto. Tomás emplea en el artículo séptimo de la cuestión 64, de la Secunda Secundae al explicar cómo es lícito matar al agresor, las cuales o son finales o envuelven cierta idea de subordinación entre medio y fin como dijimos más arriba.

* *

*

(21) Kuttner St., Kanonistische Schuldlehre, von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX, 1935, pp. 377-374.

(22) Sto. Tomás, 4, dist. 25, q. 2, a. 2, ad 3: "Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cuius causa est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit: nisi dederit operam rei illicitæ, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia iam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis est".

§ 3º “*Ex intentione*” y “*praeter intentionem*” dentro de la doctrina de Sto. Tomás del voluntario. (23)

Para más seguridad de cuanto hemos expuesto anteriormente, y no dejarnos llevar de apriorismos en este punto, conviene que encuadremos los conceptos de “*ex intentione*” y “*praeter intentionem*”, “*volitum*” y “*intantum*”, dentro de la doctrina clara y precisa que acerca de los actos de la voluntad nos presenta Sto. Tomás, de una manera especial en su Prima Secundae de la Suma Teológica.

Sto. Tomás procedè ordenadamente dividiendo los actos de la voluntad en actos que inmediatamente proceden de ella, actos elícitos, y otros que son imperados. De los elícitos, unos se refieren al fin y otros a lo que a él conduce, los medios. Los actos que versan sobre el fin son tres: querer (velle, volitio), gozar (frui, fruitio) y pretender, intención (intendere, intentio). Con respecto a los medios los actos de la voluntad también son tres: elegir, elección (eligerè, electio), consentir, consentimiento (consentire, consensus) y usar, uso (uti, usus) (24).

Como no pertenece a nuestro trabajo hacer un estudio completo sobre el acto voluntario, sino solamente ver de exponer el pensamiento del Santo Doctor, en lo que se relaciona con el punto que estamos investigando, no creemos necesario hacer un cuadro completo del proceso psicológico del acto voluntario. Eso sí, creemos encontrar cuantos elementos necesitamos para dilucidar el punto en cuestión si vemos el pensamiento del Santo por lo menos con respecto a los actos siguientes: *volitio*, *intentio* y *electio*. El punto es tanto más importante cuanto que, como veremos en el decurso del presente trabajo, el haber dado una acepción diversa a ciertos términos con los cuales se designan ciertos actos de la voluntad, ha obscurecido y desviado tal vez completamente el problema de la defensa cruenta.

La influencia aristotélica sobre Sto. Tomás en lo que toca a la teoría del acto voluntario es tal, que basta recorrer rápidamente esta parte de la Prima Secundae, para darnos cuenta que casi no hay artículo en que el Santo no haga alguna referencia al filósofo, casi siempre en su Ética ad

(23) Simonis H. D., “La notion d'intention dans l'oeuvre de Saint Thomas d'Aquin”, *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*, vol. 19, p. 445-463, 1930; Wittmann M., “Stellung und Bedeutung des Voluntarium in der Ethik des hl. Thomas von Aq.” *Beiträge zur Geschichte der Philosophie der Mittelalters*. Supplementband 2, Münster 1932: *idem* “Die Ethik des hl. Thomas in ihrem systematischen Aufbau und in ihren geschichtlichen, besonders in den antiken Quellen erforscht”. München 1933; Zmave, J., *Die Prinzipien der Moral bei Thomas von Aquin*, Arch. für Geschichte der Philosophie. Vol. 12, 1899; Lottin O., “Les éléments de la moralité des actes chez St. Thomas d'Aquin, Löven 1923; Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*”, Berlin 1927, Verb. Intentio, Electio, Voluntas; Schutz L., “Thomas Lexikon”, Paderborn, 1895.

(24) *Summ. Theol.* 1,2, qq. 8, 13, 17; Cayetano, *Comm.* in 1,2, qq. 46, 47, 48; de Valencia, *Comm.* 1,2, Disp. 3, q. 11, punct. 3; Tanner, *Comm.* 1,2, disp. 2, de act. hum. q. 3, dub. 1; *Salvatioences schol.* Tract. 12, arbor praedicalentalis, § 1. Suárez, T. 4, tract. 2, disp. 6-10. Aristóteles, *Eth. Nic.* III, cc. 2, 3, 4.

Nicomacum, y con preferencia en el punto central del artículo, en el “*Sed contra est quod dicit Philosophus*” (25).

Aristóteles (26) había establecido que la voluntad se refiere principalmente al fin, y la elección a aquello que al fin se ordena: así decimos queremos la salud y elegimos aquello que nos la dará. Lo mismo: queremos ser felices y así lo decimos; sin embargo no es propio decir elegimos ser felices. Lo mismo da a entender al decir: “*Existente utique voluntabili quidem finis, consiliabilibus autem et eligibilibus eorum quae ad finem, quae circa haec operationes secundum electionem erunt utique voluntariae*” (27).

Idem: “*Voluntas autem quoniam quidem finis est, dictum est*”. (28)

Sto. Tomás interpreta al filósofo distinguiendo entre la voluntad potencia y la voluntad acto de la misma. El modo de hablar del filósofo se ha de entender del acto de la voluntad que se llama querer. Pues como él mismo dice cualquier acto de una potencia se denomina por la misma potencia, como se dice visión el acto de la potencia visiva, en orden a lo visible. Para ello se atiende a lo que la potencia “*primo et per se respicit*”. De donde voluntad se dice propiamente de los fines, a los cuales como a manera de primeros principios se dirige “*primo et per se*” (29).

Cuando se habla de la voluntad como potencia, esta se refiere tanto al fin como a los medios que a éste se ordenan, como la visión se ordena a cuanto participa de color. Como acto, el objeto propio de la voluntad es el fin, por ser sólo este “*propter se volitum*”; pues como él mismo afirma, las acciones que proceden de una potencia son causadas por ella por razón de su objeto: el objeto de la voluntad es el fin y el bien.

Sto. Tomás considera en la voluntad como en cualquiera otra potencia, el objeto material y formal. Lo que formalmente completa la razón de querer (voliti) es el fin, los medios son solamente objetos materiales de la voluntad (30).

Otro modo de considerar el objeto de la voluntad, es como objeto principal o secundario. Lo que principalmente es objeto de la voluntad es el fin; por ser la razón de querer todo lo demás, y secundariamente cuanto se ordena al fin, por ser sólo amado por el fin (31).

(25) *Summ. Theol.* 1,2, q. 8, aa. 1,2; q. 9, aa. 1, 2, 5, 6; q. 10, aa. 1, 2; q. 12, aa. 3, 4; q. 13, aa. 1, 2, 3, 4, 5, 6; q. 14; aa. 1; 4; 5.

(26) *Eth. Nic.* III, c. 3, 1111b. 26.

(27) *Id.* III, c. 7, 1113b. 3.

(28) *Id.* III, c. 6, 1113a, 14.

(29) *In Eth. Nic.*, L. III, Lectio 10.

(30) *Summ. Theol.* 1, 2, q. 8, a. 2; y ad 2; 1 dist. 45, q. 1, a. 2, ad 2; 1, q. 83; a. 3; *De veritate* q. 24 a. 6.

(31) *De veritate*, q. 23, a. 1, ad 3, id. a. 4.

Conforme a esto se ha de entender lo que dice en otra parte que la voluntad también se refiere a aquello que se ordena al fin. Lo mismo cuando dice que el acto de la voluntad es querer, pretender (velle et intendere); querer en cuanto que la razón propone a la voluntad algo absolutamente bueno, algún bien absoluto; ya sea elegible "propter se", como el fin; ya "propter aliud" como lo que a él se ordena: ambas cosas decimos querer (32).

Donde vemos que Sto. Tomás habla del fin como del objeto principal, propio, "per se", de la voluntad; y de los medios como de objeto secundario, material, o simplemente como si no fuesen objetos de la voluntad.

Acerca de si la voluntad tiene como objeto no sólo el fin sino también los medios, Suárez (33) resume las opiniones de los teólogos en las siguientes categorías:

a) Los que afirman que los medios participan de la bondad del fin, conceden fácilmente que el objeto adecuado de la voluntad es el fin comprendiendo bajo el fin también los medios.

b) Otros afirman que el objeto principal de la voluntad es el fin, porque cuanto quiere la voluntad, de algún modo se ordena al fin; sin embargo no "adequate", porque no todo lo que quiere la voluntad es fin.

c) Algunos distinguen entre objeto "per se" y "per accidens", afirmando que el objeto adecuado "per se", "tam motivum quam determinativum" es el fin, los medios en cambio son sólo objetos "per accidens".

d) Hay quienes afirman que el fin es sólo objeto motivo de la voluntad y no determinativo, porque el acto de la voluntad también se dirige a los medios.

e) Otros afirman que sólo aquel bien que tiene razón de fin es el objeto formal y especificativo de la voluntad y los medios pertenecen al objeto material.

f) Finalmente los medios no son de tal modo objeto material de la voluntad de modo que se les considere como objeto "per accidens", sino que aunque siempre bajo la forma o razón de objeto material son objetos "per se"; y así deben llamarse objeto material "per se" u objeto secundario de la voluntad.

(32) *De Veritate*, q. 22, a. 13, ad 9; id. a. 15; 1, 2, q. 8, a. 3; 1, q. 19, a. 2; 1 dist. 45, a. 2, ad 2.

(33) Suárez, *Tract. 1, de fine ultimo hom. dist. 1, sect. 5. cfr. Salmanticenses Schol. tract. 8 de ult. fine. Dist. 1, dub. 3, § 1-8; Vásquez, 1, 2, disp. 1, c. 1; Medina, 1, 2, q. 8, a. 2.*

Según esto se divide el objeto de la voluntad en objeto formal y material, material "per se" y "per accidens", primario y secundario, principal y menos principal; adecuado e inadecuado; motivo y determinativo, cuyos conceptos están explicados por sus mismos términos (34).

Por ser uno mismo el objeto de la "simplex voluntas" y de la intención, muchas de las cuestiones que se tratan acerca de la primera se aplican a la intención (35). Intención de *intendere*, según Sto. Tomás (36), en su acepción general significa tender hacia algo. Tratándose de la voluntad, significa una tendencia libre y perfectamente voluntaria de esta hacia el fin. Esta es sólo de los seres racionales. Para Sto. Tomás la intención es propiamente acto de la voluntad (37), contra S. Buenaventura (38) que pretendía ser acto igualmente del entendimiento y de la voluntad, lo mismo que contra los que creen ser sólo una circunstancia de la elección (39). Según Sto. Tomás en esto se diferencia el pretender (*intendere*) del querer (*velle*), en que el querer tiende al fin de una manera absoluta, mientras que el pretender dice relación con el fin, en cuanto accesible por los medios (40). Pues no solamente decimos que pretendemos la salud por quererla, sino porque queremos llegar a ella por medio de alguna otra cosa. Así el objeto de la intención es solamente el fin. Consiguientemente Sto. Tomás no emplea el término intención sino para indicar la tendencia de la voluntad a un fin dado. Y aunque es verdad que este no se ha de entender solamente del último sino también del próximo, estén o no subordinados entre sí, esto no quiere decir que la intención se dirige a este en cuanto medio para alcanzar aquel, sino siempre bajo la razón de fin, que puede encontrarse aunque no sea el último (41). Sto. Tomás nunca dirá "*intendo medicinam propter sanitatem*", sino sólo "*volo medicinam...*" por cuanto esta tendencia de la voluntad, que se dirige a lo que conduce al fin, en cuanto que a este se ordena, se llama elección.

Sto. Tomás es consecuente en la terminología sobre este punto durante toda su carrera literaria. Ella es la misma en el Comentario a las Sentencias, como en la cuestión de Veritate, lo mismo que en la Suma Teológica. En tres partes habla Sto. Tomás "*Utrum intentio sit actus voluntatis*

(34) *Salmanticenses Schol.*, loc. cit.

(35) *Simonis H. D.*, op. cit., p. 451.

(36) *Summ. Theol.*, 1, 2, q. 12, a. 1.

(37) *Id.*, loc. cit.

(38) 2, dist. 38, 2 p., q. 2.

(39) *Apud Capreolo 1*, dist. 1, q. 1.

(40) *De Veritate*, q. 22, a. 13.

(41) *Summ. Theol.*, 1, 2, q. 12, a. 2.

vel intellectus"; a este propósito nos da el Santo una exposición clara y precisa de su modo de pensar acerca del concepto de la intención. Una mutua comparación de los textos nos mostrará con evidencia cuanto venimos diciendo sobre los distintos actos de la voluntad que estudiamos, para dar la debida e xplicación al problema que nos ocupa.

2, *Sent.*, dist. 38, q. 1,
a. 3, c.

*Utrum intentio sit ac-
tus voluntatis.*

"... *Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quaedam distantia illius in quem aliquid tendit; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive si aliquid ad finem ultimam;*

sed quando per unum quod vult in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur dicitur esse intentio. Hoc autem est finis: propter quod intentio dicitur

De verit. q. 22, a. 13

*Utrum intentio sit ac-
tus voluntatis, vel in-
tellectus.*

"*Unde voluntas potest habere duplicem actum: unum qui competit ei secundum suam naturam, in quantum tendit in proprium objectum absolute; et hic actus attribuitur voluntati simpliciter, ut velle et amare, quamvis ad hunc actum praesupponatur actus rationis: alium vero actum habet qui competit ei secundum in quod ex impressione rationis relinquatur in voluntate.*

Cum enim proprium rationis sit ordinare et conferre: quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non absolu-

1,2, q. 12, a. 1

*Utrum intentio sit ac-
tus intellectus vel
voluntatis*

"*Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis; sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo absolute; et sic dicitur voluntas prout absolute volumus sanitatem, vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis, secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo fruitio respicit finem.*

Tertio modo consideratur finis, secundum quod est terminus alicuius, quod in ipsum ordinatur: et sic intentio respicit finem: non enim ex hoc intendere dicimur

esse de fine, non secundum quod voluntas, in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat".

te, sed in ordine ad rationem: et hoc modo intendere est actus voluntatis: cum intendere nihil aliud esse videatur, quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere sicut in finem: et ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem absolute; sed intendere dicitur ordinem in finem, secundum quod finis est in quem ordinantur ea quae sunt ad finem".

sanitatem, quia volumus eam; sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire".

Los tres textos se corresponden perfectamente en lo que toca a la acepción del término "*intentio*", fijada sólo para indicar que el fin al que se dirige la voluntad, es el fin total de la acción de que se trata. Ahora entendemos bien el por qué distinguir siempre entre "*volitum*" e "*intantum*" y el por qué en unas ocasiones usar sólo uno de ellos, o los dos separadamente, sin confundirlos. La distinción entre el "*intendere*" y el "*eligere*" nos la da el mismo en la 1,2, q. 12, a. 4: "*ad tertium dicendum, quod motus, qui est unus subjecto potest ratione differre secundum principium, et finem, ascensio et descensio, sicut dicitur in 3, Phys. (text. 21). Sic igitur in quantum motus voluntatis in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio: motus autem voluntatis, qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quae sunt ad finem, vocatur intentio, cuius signum est, quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quae sunt ad finem, quorum est electio*".

No creemos necesario detenernos más sobre este punto, bastando como creemos el haber precisado el valor del término "*intentio*" en sí mismo, y en relación con otros actos de la voluntad que pueden influir en la inteligencia de nuestro problema.

Pero lo que tal vez nos da una solución más clara por ser más directa y práctica es el pasaje de la Suma contra Gentiles ⁽⁴²⁾. En él claramente

(42) L. 3, c. 5, 6. El mismo pensamiento tuvimos en la 1, 2, q. 6, a. 6. Sic autem hoc, quod fit per metum, est involuntarium, in quantum scilicet est hic et nunc; prout

veremos como un objeto puede ser objeto directo de la voluntad sin dejar por esto de ser “*praeter intentionem*”, por no ser querido “*simpliciter*” sino en relación al fin que se pretende, que es lo único que es “*ex intentione*”. Copiaremos el texto para mayor claridad. Después no habrá más que substituir los términos “*proiectio mercium*” por “*occisio aggressoris*” y “*causa salutis*” por “*causa defensionis*”, y tendremos lo que pretendemos con cuanto venimos diciendo: que el “*praeter intentionem*” que Sto. Tomás emplea la cuestión de la defensa contra el injusto agresor de ninguna manera excluye que la muerte sea querida y voluntaria, y consiguientemente que es objeto de la voluntad no como fin, pero sí como medio.

“... *Ex quo patet quod, licet malum praeter intentionem sit, est tamen voluntarium, ut secunda ratio proponit, licet non per se sed per accidens. Intentio est enim ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiamsi simpliciter non vellet; sicut qui proicit merces in mari causa salutis, non intendit proiectionem mercium sed salutem, proiectionem autem non vult simpliciter, sed causa salutis. Similiter propter aliquod bonum sensibile consequendum aliquis vult facere inordinationem, neque volens eam simpliciter, sed propter hoc. Et ideo hoc modo malitia et peccatum dicuntur esse voluntaria, sicut proiectio mercium in mari*”.

Donde tenemos que la intención se refiere sólo a lo que se quiere en sí mismo; y la voluntad (voluntas) a lo que se quiere también como medio, aunque no lo quiera “*simpliciter*”. Lo que se quiere “*propter aliud*”, es ciertamente “*praeter intentionem*”, pero es sin embargo voluntario, si bien no “*per se*”, sino sólo “*per accidens*”, como claramente se ve en los ejemplos aducidos por el Santo. Si a este pasaje juntamos ahora el de la 1,2, q. 73, a. 8 al hablar del “*nocumentum*” previsto pero no pretendido, “*quod simpliciter non vellet*”, lo mismo que el de la 2,2, q. 64, a. 8, del efecto “*per accidens vel per se volitum vel intentum*”, y en la admirable armonía del pensamiento del doctor angélico lo reflejamos en el de la 2,2, q. 64, a. 7, creemos que no puede haber la menor duda acerca de lo que quiso significar el Santo al decir que en la defensa un efecto, la muerte del agresor debía ser “*per accidens*” y “*praeter intentionem*”.

*

* *

scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali, quod timebatur: sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi: unde manifestum est, quod simpliciter voluntarium est; unde et competit ei ratio voluntarii; quia principium ejus est intra.

§ 4º La cuestión 64, a. 7 en los precedentes y contemporáneos de Sto. Tomás de Aquino.

No creeríamos haber hecho un estudio de conjunto sobre el pensamiento del doctor Angélico, si no tratásemos de estudiarlo dentro del cuadro histórico en que escribió. Más aún, si como siempre hemos pensado, gran parte de la dificultad del problema, es una cuestión de terminología, habremos fundamentado de una manera evidente en lo posible nuestras conclusiones, si ponemos de manifiesto su evolución con respecto al punto concreto que estudiamos de la muerte del agresor. No podemos pretender presentar la evolución del problema de la defensa contra el injusto agresor; pero sí presentar aunque no sea sino en grandes líneas la diversa terminología que sobre el particular se ha empleado y ver de establecer su correspondencia en cuanto nos sea posible.

El origen de la cuestión es evidentemente jurídico; el mismo doctor Angélico nos da fundamento para pensarlo. En los artículos séptimo y octavo de la cuestión que estudiamos, hace referencia al derecho vigente, y en él funda muchas de sus conclusiones. “*Secundum iura vim vi repellere licet*”. “*Et ideo secundum iura si quis det operam rei licitae...*”

La terminología con respecto al papel que la voluntad juega en la muerte de un agresor injusto, se puede dividir en tres grandes períodos: romano-canónico, escolástico y neoescolástico. Las locuciones “*vim vi defendere omnes leges, omniaque iura permittunt*”, “*Vim vi repellere licere*” (43), provienen del derecho romano, con las que se establecía la licitud de la defensa contra el injusto agresor.

La terminología de los canonistas hasta fines del siglo XII, es la del derecho romano. Este hablando del homicidio, habla de la muerte “*causa se tuendi, non ulciscendi*”; “*causa necandi*”; “*animo occidendi*”; “*homicidium voluntate*” (44).

A cuatro grandes grupos se pueden reducir las sentencias de los canonistas sobre la licitud de la defensa cruenta (45). Unos, apoyados en el derecho romano, que “*vim vi repellere licet*”, defendían ser lícito matar al agresor “*ex necessitate causa defensionis non causa ultionis*”.

Otros rigurosamente interpretando el texto evangélico (Mat. 5, 39), (Mat. 26, 52), (Luc. 6, 27), (Rom. 12, 19) negaban la licitud de la de-

(43) D. 9, 2, 45, 4; 43, 16, 1, 27.

(44) D. 9, 2, 45, 4; 48, 8, 1, 3.

(45) Kuttner, Kanonistische Schullehre... cap. 3, Notwer, p. 335 ss.; Benighausen, Tractatus iuridico-canonicus de irregularitatibus, München, 1863-64, p. 152 ss.

fensa, afirmando que había que preferir morir en manos del agresor antes que matarlo. Otros distinguían entre la defensa que consiste sólo en rechazar al agresor (*repellere aggressorem*) y el "*repercutere, percutere o ferire*". Para ellos sólo la primera era lícita, aun a los laicos. Finalmente una cuarta distinguía entre laicos y eclesiásticos i.e. perfectos e imperfectos, admitiendo la licitud sólo para los imperfectos. Había quienes distinguían entre si el agresor era pagano o cristiano y otros por el estilo; pero estas más bien estaban ordenadas a la determinación de la irregularidad por homicidio.

Convenía por lo menos haberlas enumerado para entender el modo que cada autor tiene de expresarse sobre el particular, según sea la sentencia que sigue. Por lo demás no creemos necesario alargarnos estudiando las diversas sentencias en particular. Únicamente pretendemos considerar la terminología que usan con respecto a los actos de la voluntad, para ver su correspondencia, con la escolástica y neoescolástica.

Con respecto al homicidio o a la muerte del injusto agresor, hablan del homicidio "*voluntate vel necessitate*"; de la muerte que es "*ad defensionem non ad ultionem*", "*causa defensionis, non ultionis*"; de la muerte causada "*non animo vindicandi, sed animo defendendi*"; "*ad tuitionem sui, non odio vel ardore vindictae*"; "*sui tuendi causa, licet tantum vim vi repellere; nam non licet ulcisci*". Hablando en general del homicidio emplean las locuciones: "*voluntas occidendi*"; "*animus malignandi*"; "*ex proposito homicidium facere*" (46). Dada la importancia del punto que estamos estudiando es necesario considerar directamente el pensamiento de algunos canonistas del siglo XII y XIII y el modo de expresarse. Acerca de la defensa dice el *Maestro Rufinus* (†1190) (47), Dist. 50: "*Nam si necessitate puta obsicionis cum alias evadere non possit, quemquam interfecerit, carere non debet acquisitio, licet ad maiora provehi non possit, ut supra eadem distint. de clericis... Sciendum vero quia largo et stricto modo aliquid dicitur non voluntate committi, in angusta significatione dicitur peccatum non voluntate fieri, quando etsi aliqua voluntate non tamen ad hoc concepta fuit... et quod sic committitur, aliquando est puniendum... dicitur aliquid fieri "non voluntate" generali significatione, quando id quod fit, nulla voluntate, neque ad aliud intenta fit et sic istud non est ad mortem imputabile...*"

(46) *Glos. Pal. ad pr., C. 23, q. 11; Richardus, ad c. 35, Comp. I, de Apoll.; tertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causa, et non in effectu.* Robertus FlamesBurlencis, III, c. 4; Huguccio ad c. 7, D. 1; *Summa Bambergensis* ad c. 7, D. 1; c. 39, D. 50; c. 37, D. 50; apud Kuttner.

(47) *Summa Rufini*, Dist. 50. Esta Suma se escribió e.a. 1157-1159; ed. H. Singer, Paderborn 1902.

Gofredo de Trano (†1245) (48) De Homicidio. Rubrica. "*Poena homicidii corporalis, circa quam taliter est distinguendum. Committit homicidium aut promotus, aut promovendus. Item aut sponte aut necessitate, aut casu... Sed si necessitate homicidium committit: aut evitabili aut inevitabili. Si inevitabili, et tunc nullum est peccatum, nec contrahitur aliqua irregularitas, quoad ordines iam susceptos, ut supra e.c. interfecisti, ad superiorem autem non poterit promoveri, eo quod etsi necessitate, voluntarie tamen occidit, et lex promotionis in facto consistit, ut 15, q. 1, ca. ul. Coeterum si necessitate evitabili...*"

Quaeritur an permittatur praevenire in ictu occidere voluntatem?

Respondeo sic: licet enim repellere iniuriam, vel propulsare...

"Sed numquid si me percutias et fugias, possim te incontinenti insequi et repercutere fugiente? Respondeo non, quia hoc non fieret ad propulsionem sed ad ultionem, quae ad solum iudicem spectat... Quod vero dicitur, vim vi repellere licet. Sic intelligendum est, ut scilicet tria in hoc requirantur, ut hoc fiat defendendo, non ulciscendo, ut 23, q. 1, ca. quid culpatur..."

Enrique de Segusio (†1271) (49). En su *Suma Aurea* L. V de homicidio Voluntario et casuali: "*Si vero quis facto homicidium committat, non voluntate sed necessitate, aut necessitas fuit evitabilis, aut inevitabilis. Si evitabilis...*"

Si autem fuit inevitabilis, dico quod in nullo imputatur, ut est expressum 50 dist. quia te. infra eodem ca. 2, et 3 et c. lator... et hoc idem innuit Goff. licet enim in susceptis ordinibus toleretur ad superiores tamen ascendere non potest, nam si necessitate voluntarie tamen cecidit, et lex promotionis in facto consistit... Verius credo, quod in nullo imputetur in hoc casu, scilicet quando non potuit vitare, puta fugiendo defendebat se timens mortem si caperetur et alius insequeretur eum iniuste. Secus si iuste dicendum est."

Stephanus Tornacensis (†1203) (50): "*Clericus qui homicidium committit, aut necessitate aut voluntate, aut casu id agit. Si voluntate, etiam ordinem quem habet amittere debet, et multo fortius ad maiores non ascendere. Si ex necessitate, ut in obsidione, aut christianum interfecit aut paganum; si christianum creditur esse deponendum; si paganum, aut eum impetendo, aut se defendendo. Si autem impetendo deponi*

(48) *Summa Goffredi de Trano*, in Titulos Decretalium. Escrita entre 1241-1243. De homicidio Rubrica, Venetiis 1586, p. 204-55.

(49) *Summa Aurea*, Escrita a. 1253. Venetiis 1570. L. V, de Homicidio voluntario et casuali.

(50) *Summa St. Tornacensis*. Escrita 1160, ed. F. v. Schulte. Giesen 1891. D. 50.

debet; si se defendendo, gradum quidem suum post poenitentiam retinebit, sed ad maiorem non ascendet..."

Ahora bien, el derecho romano hablando de la defensa, admite la licitud de la muerte del agresor con la única condición de que ésta sea sólo "*causa se tuendi, non ulciscendi*" (51); de ninguna manera se excluye que sea objeto de la voluntad, sino solamente se afirma que la razón por la cual se mate al agresor sea la propia defensa. En tal caso no se dice que se dé "*voluntas occidendi*", o "*animus interficiendi*". Según el derecho romano tanto el término "*animus*" como "*voluntas*" se emplea sólo para indicar aquello que se pretende en una acción. Se refieren por lo menos para indicar el fin de la acción. El término "*causa*" indica la razón última de una acción (52). Son por tanto términos cuya negación no excluye el concepto de voluntario; uno que según el concepto romano mata a un agresor injusto solamente "*causa se tuendi*", no "*animo occidendi*", ni "*voluntate ulciscendi*", mata voluntariamente y la muerte del tal es voluntaria; solamente que no es imputable por ser lícito "*secundum iura vim repellere*".

Los decretistas a propósito del homicidio distinguen entre "*occisio voluntate et necessitate*". Esta última se refiere al caso de la muerte del agresor injusto. Hablamos siempre en el supuesto de la licitud de la defensa cruenta, sea tan sólo a los laicos, sea tan sólo como "*repellere*". Nuestra cuestión está por encima de las diferencias de doctrinas en el particular. La "*necessitas*" podía ser evitable o inevitable. Sólo es lícita la defensa en caso de "*necessitas inevitabilis*" como es claro. Pues la evitable equivaldría a una muerte "*voluntate*". La muerte "*voluntate*" es igual que muerte "*animo vel proposito vel causa occidendi, non se tuendi*", que es lo único que puede justificar la muerte del agresor injusto.

En cuanto a la muerte "*ex necessitate inevitabili*", de ninguna manera se excluye de ella el elemento voluntario, solamente se insiste en el motivo por el cual se causa. Por eso se distingue entre muerte causada "*ad defensionem sui, non ad ultionem*". Lo único que se excluye es que sea "*animo vindicandi, causa ultionis*", "*odio vel amore vindictae, non ulciscendo*"; pues de ser así equivaldría a un homicidio "*voluntate*". La contraposición no consiste por tanto en que en un caso la muerte sea voluntaria y en el otro no, sino en el motivo que debe mover a la voluntad, que voluntariamente hace tal acción.

(51) D. 8, 2, 44.

(52) Bidagor, "Animus en derecho canónico". Miscellanea Vermeersch. Roma 1935. T. I., pp. 377-384. Albertario Emilio, "Animus furandi", Scienze Giuridiche, Vol. I, Fasc. II.

El mismo título con que suelen encabezar la cuestión en que nos ocupamos es una prueba más de cuanto venimos diciendo, y de lo obvio de la cuestión, como si esto fuera universalmente admitido. Al tratar del homicidio, suelen dividir la cuestión en dos grandes partes: homicidio voluntario y casual, incluyendo en el voluntario el homicidio por motivo de defensa, lo mismo que aquellos que específicamente son crimen de homicidio (53). Esto se ve de una manera mucho más clara si cabe, en el modo de hablar, al tratar de la irregularidad que se contrae por homicidio. Sto. Tomás siguió completamente a los decretistas sin apartarse en un ápice, al afirmar que el mero hecho de cometer un homicidio aunque no fuera pecado, era motivo suficiente para incurrir en irregularidad. La razón de esto era que simplemente el tal homicidio era voluntario y consiguientemente el que lo cometía era realmente homicida. Ya vimos cómo Goffredo (54) afirmaba: "*Si inevitabili, et nunc nullum est peccatum, nec contrahitur aliqua irregularitas, quod ad ordines iam susceptos... ad superiorem tamen non poterit promoveri, eo quod etsi necessitate, voluntarie tamen occidit, et lex promotionis in facto consistit...*".

D a m a s u s (55): "...*Item ubi homicidium committitur voluntarie per aliquem, licet sine peccato, homicida tamen reputatur...*"

El mismo (56) en otro lugar: "...*Homicidium voluntarium peccatum est... nisi fiat cum iuris permissione, sicut fit a iudice... item is qui defendendo se...*".

Stephanus Tornacensis (57), claramente afirma ser el tal homicidio voluntario: "...*Sed non omnino noluit, quae propter aliud voluit, quamvis non si ei animus, principaliter sed propter aliud*".

Los rigoristas en el punto que venimos tratando, distinguían cuando una acción era "*non voluntate*" entre "*non voluntate*" "*in angusta significatione*", et "*in generali significatione*", de donde concluían ser ilícito por ser de algún modo *volitum* o voluntario. El que tal vez más claramente nos explica esto es Rufino (58), cuyo texto copiamos más arriba: "...*In angusta significatione dicitur peccatum non voluntate fieri, quando etsi aliqua voluntate, non tamen ad hoc concepta fit... at quando sic committitur, aliquando est puniendum... dicitur autem aliquid fieri non vo-*

(53) *Summa Aurea*, L. V., de homicidio voluntario et casuali, p. 405; *Summa Goffredi*, De homicidio, Venetiis 1586, p. 204; B. Papiensis, L. V., Tit. 10 De homicidio voluntario et casuali; Rufinus, D. L. (Diet. Grat. a. c. 37). Donde no hay que confundir este voluntario con el voluntario "in proposito" o "animo occidendi". Cfr. Suárez. T. 23 bis, Disp. 46, Sect. 1 n. 13.

(54) *Summa Goffredi*, de Homicidio.

(55) *Quaest.* ad c. 4, Comp. I, de homicidio. Apud Kuttner.

(56) *Damasus*, c. 8, D. 50. Apud Kuttner.

(57) *Summa*, c. 44, D. 50.

(58) *Summa*, c. 44, D. 50.

luntate" generali significatione quando id. quod fit, nulla voluntate, neque ad aliud intenta, fit, et istud non est ad mortem imputabile".

Creemos que ya podemos concluir esta sumaria exposición de la terminología de los decretistas acerca del punto que estamos investigando, constatando que los términos VOLUNTAS, ANIMUS, PROPOSITUM, se emplean para designar el fin que la voluntad pretende en una acción determinada. Por el contrario los términos "*Homicidium, non voluntate, non animo occidendi, non proposito occidendi*", todo lo cual se resume en el término "*homicidium non voluntate, o necessitate*" de ningún modo excluye el que el homicidio en propia defensa sea voluntario. Por el contrario creemos haber demostrado suficientemente que en el pensamiento de los juristas de la época, que hemos estudiado no les pasó nunca por la mente a estos el que el tal homicidio no fuera voluntario. Más aun, este es el principal argumento para fundar la sentencia entonces corriente de que el que mata aunque fuera en propia defensa era irregular, por ser realmente homicida, en contraposición al que cometía un homicidio casual, que no podía decirse en forma alguna voluntario.

Sto. Tomás no es el primero que usa los términos "*Homicidium ex intentione*" y "*Homicidium praeter intentionem*". Cuando hacia el fin del siglo XII se empezó a introducir en la escolástica la terminología aristotélica, empieza a aparecer en la cuestión que nos ocupa el término "*Intentio*". Es una sustitución del término "*voluntas*" "*animus*" o "*propositum*". Es interesante y al mismo tiempo de un gran valor probativo para nuestra cuestión el modo como se va introduciendo esta nueva terminología y suplantando a la antigua. Unas veces se mezclan ambas, otras se emplean in recto la moderna, pero explicándola por la antigua, y otras finalmente la moderna exclusivamente.

Estamos en el siglo XIII. El pensamiento de la época en que vivió el Santo Doctor, nos dará luz para poder entenderlo mejor. Si como creemos firmemente el Doctor Angélico no ha dado en esta cuestión una solución original, sino que sólo con genio maestro ha sintetizado el pensamiento corriente y más fundado de su época, desligándolo como él mismo nos dice en la composición de la Suma de la multiplicación de cuestiones inútiles⁽⁵⁹⁾; nada más conducente para entenderlo que estudiar sus antecesores y sus contemporáneos. Lo primero creemos haberlo hecho suficientemente, dentro del reducido cuadro a que forzosamente hemos de reducir nuestro trabajo. Nos falta lo segundo, para llegar a una solución definitiva de cuanto venimos investigando.

(59) 1. Prólogo.

El primero en que hemos encontrado sustituidos los términos "*non voluntate*" por "*non intentione*" es en *Alano de Insulis*⁽⁶⁰⁾ (†1202). Afirma ser lícito defenderse deliberadamente "*intuitu*" de defenderse, no con intención de matar. "*Multorum autem est opinio, non licere homini occidere hominem, ne ab ipso occidatur. Concedimus etiam quod vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae, nec licet repellendo injurias, hominem occidere ex deliberatione, si tamen intuitu se defendendi occiderit alium non intendendo eum occidere, non peccavit mortaliter*".

Alejandro de Alés⁽⁶¹⁾ (†1245) hablando de la "*necessitas inevitabilis*" distingue entre aquel que mata "*motus ira, et libidine vindictae*", y el que mata "*cum dolore, necessitate evadendi*". Admite la licitud de tal defensa cuando es sólo "*intentione conservationis propriae vitae*".

"... *Si vero sit inevitabilis: quod non possit evadere nisi interficiat: aut occidit motus ira, aut libidine vindictae, aut cum dolore, evadendi necessitate: prout dicit Augustinus: Cum homo ab homine occiditur, quantum distat, utrum ulciscendi cupiditate, sicut fit ab inimico; vel iniuste aliquid auferendi, sicut a latrone: vel obediendi ordine, sicut a iudice: vel evadendi vel subveniendi necessitate, sicut ab hoste. Primo occidens homicida est: secundo et tertio modo non iudicatur homicida quantum ad culpam quamvis iudicetur quantum ad irregularitatem.*

"... *Laicis vero cum praedicta necessitate, ut videlicet cum inevitabilis sit necessitas, et nulla libido vindictae: sed sola intentione conservationis propriae vitae, secundum concessionem...*".

Alberto Magno⁽⁶²⁾ (†1280) nos habla de la muerte "*celo defensionis aut vindictae*", y del mal que intenta infligir el adversario. Este, lo mismo que *S. Buenaventura*⁽⁶³⁾ (†1274), todavía distinguen entre los perfectos y los imperfectos para la licitud de la defensa. Así el primero dice:

"*Ad hoc dici potest, quod licet quidem vim vi repellere cum moderamine talis tutelae, quae culpari non possit, quae non sit ad inferendum, vel cumulandum malum, sed ad repulsam mali quod intendit infligere adversarius*".

Pero el que tal vez nos explica mejor el punto que estamos estudiando es sin duda alguna *Enrique de Gante* (†1295)⁽⁶⁴⁾. Este asocia los térmi-

(60) *Contra haer.* P. L. T. 210, col. 397-398. L. 2, c. 22.

(61) *Summa Theologica*, Coloniae 1622. P. 3, q. 34, membr. 2, a. 2, § 2, Resolutio.

(62) *Opera Omnia*, T. IX, in Mt., 26, 51; cfr. *Lauer*, *Moraltheologie Albers des Grossen*, p. 205.

(63) *De decem praecep.*, collatio 4, Ed. Quarachi, T. V., pp. 526-527.

(64) *Quodlibetum* V, q. 31.

nos "*voluntas et intentio*" y los va explicando paralelamente o mejor aun explica el término "*intentio*" por "*voluntas*". Así distingue para determinar la licitud de la defensa, si hay voluntad o intención más bien de matar al agresor o no. Lo mismo, la muerte es "*praeter intentionem*", cuando no es por "*vindicta*", ni "*ex proposito*" de matar, ni siquiera interpretativo, ni cuando no hay voluntad de matar so pretexto de defenderse. El texto no puede ser más claro. El nos dice explícitamente qué es muerte "*praeter intentionem*". "...*Si autem occiderit quis defendendo se... ibi distinguo, quia talia aut habet voluntatem et intentionem, ut potius illum occidat ex tali defensione sua, quam quod occidatur ab eodem aut non. Si primo modo dico quod non licet...*

Si secundo modo, in illo casu licet simpliciter, imo debitum naturae est, ut quilibet vitam suam quantum possit lege divina servata tueatur, et alium quemcumque impediatur ne occidat quemcumque... Unde si nullo modo vindicta excedat defensionis modum: nec ex vero proposito occidendi, nec ex interpretativo, nec etiam habendo voluntatem occidendi sub conditione ex moderata defensione, et tunc ex tali defensione occidatur, cum illud sit omnino praeter intentionem eius, nec actus ex circumstantiis suis, quia non excedit proportionem finis virtutis, ad huiusmodi occisionem per se ordinatur, talis occisio respectu occidentis, et actus eius quo occidit omnino casualis est, nec debet imputari omnino...

En este ambiente ideológico escribió Sto. Tomás el artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae. No creemos pueda esto ponerse en duda. Por lo menos el Santo Doctor no da el más mínimo fundamento para pensar de otra manera.

El modo de tratar la cuestión de la defensa contra el injusto agresor, de los teólogos del siglo XIII es el mismo, dentro de su natural evolución, iniciada a su vez por los mismos decretistas, que el modo en que estos últimos la trataron. Lo único que cambia por decirlo así de una manera substancial es la terminología. Creemos haber podido poner de manifiesto cómo el término "*intentio*" sustituye al término "*voluntas*" en la presente cuestión; y cómo su significado corresponde al que los decretistas daban a los términos "*Voluntas*", "*Animus*", "*Propositum*", en cuanto estos significan siempre por lo menos la finalidad de la acción en cuestión. Además la distinción entre homicidio "*ex intentione*" y "*praeter intentionem*" corresponde exactamente a la distinción entre homicidio "*voluntate*" et "*necessitate*" de los decretistas. Resabios de esta terminología encontramos en el mismo Sto. Tomás al hablar en el ad quartum de la 2,2, q. 64, a. 7, del acto que "*non ordinatur ad conservationem propriae vitae et necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium*". Lo

mismo del término *Animus* para indicar lo que se pretende en una acción en la 1,2, q. 73, a. 8, cuando habla del daño previsto y pretendido: "*sicut cum quis aliquid operatur animo nocendi alteri*": "en vez de "*intentione nocendi*". Parece pues evidente que se trata sólo de una sustitución de términos, en la expresión de un mismo pensamiento. Ahora bien, el término "*voluntas*", lo mismo que "*animus, propositum occidendi*", que se dice no debe darse al defenderse contra el injusto agresor, lo único que excluye es que la muerte fuera el fin de la acción hacia el cual se dirigiera y estuviera subordinado lo demás. De ninguna manera excluía el concepto de voluntario, como si la muerte no pudiera ser objeto de la voluntad en tal caso si no todo lo contrario como creemos haberlo demostrado suficientemente. El término "*praeter intentionem*" sólo excluye que el acto sea "*ad ulciscendum*", "*ad ultionem*", "*ad occidendum sub praetextu defensionis*", "*proposito occidendi*", "*ex vindicta*", "*ira aut libidine vindictae*"; pues esta es la única oposición que existe entre el homicidio "*voluntate* y *necessitate*". Solamente se determina el motivo o fin que la voluntad debe proponerse al causar la muerte del agresor. Ciertamente no encontramos ningún indicio del cual se pueda deducir que la tal muerte no pueda ser bajo otro aspecto objeto de la voluntad. Ahora bien, no pudiendo constituir el fin, pues entonces sería un homicidio "*voluntate*", no cabe más sino que sea querida como medio o condición "*sine qua non*" en cuanto es necesaria para "*hic et nunc*" salvarse. Además no puede tratarse, por el modo de expresarse de los autores que hemos presentado, de un caso de voluntario indirecto. El matar a una deliberadamente "*intuitu se defendendi*" de Alano de Insulis⁽⁶⁵⁾, el "*non possit evadere nisi interficiatur*" de Alejandro de Alés⁽⁶⁶⁾, lo mismo que el agruparlo entre los homicidios directos como el que mata "*ulciscendi cupiditate*", "*vel injuste aliquid auferendi, vel obediendi ordini, vel evadendi necessitate*"; y el "*alium quemcumque impedire ne occidat quemcumque*", como que "*licet simpliciter occidere se defendendo*" de Enrique de Gante⁽⁶⁷⁾, tales frases y otras muchas semejantes no pueden explicarse suficientemente si se trata de una acción indirectamente voluntaria.

Ahora bien; todos los elementos con que Sto. Tomás construyó el artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae los encontramos en sus predecesores o en sus contemporáneos, en unos con diversos y en otros con los mismos términos. Además como hemos indicado más arriba Sto. Tomás no ha dado una solución que no se encuentre en el ambiente escolástico de las escuelas de la época. Eso sí, en una síntesis magnífica, tomando de sus predecesores la sentencia que creyó ser la verdadera, con

(65) Cfr. supra loc. cit.

(66) Cfr. supra loc. cit.

(67) Cfr. supra loc. cit.

genio de maestro le dió la forma precisa y puso de manifiesto el valor definitivo de la prueba de la licitud de la defensa del injusto agresor.

Si analizamos con detención el artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae, veremos que lo que pretende Sto. Tomás es acabar con el sinnúmero de sentencias acerca de la licitud de la defensa: El punto central del artículo es asentar definitivamente el principio universal de la licitud de la defensa contra el injusto agresor, aun en el caso que para defenderse sea necesario matarlo. Para ello aduce el principio de todos admitido que en caso de defensa la muerte debe ser siempre "*praeter intentionem*" (pues de lo contrario sería un homicidio "*voluntate, non necessitate*") y consiguientemente "*per accidens*". De aquí saca la consecuencia que no determinándose la maldad de una acción por lo que es "*per accidens*", sino por lo que es "*per se*" se sigue necesariamente que la muerte del agresor en propia defensa no es de suyo mala (68). Este es el intento del Sto. Doctor, como se infiere además del hecho significativo de las alusiones y refutaciones que va haciendo en el mismo cuerpo del artículo a casi todas o a las principales sentencias, que de una manera o de otra negaban la licitud de la defensa. Así al probar que por el hecho de que se intenta la conservación de la vida, la tal acción no puede ser mala, por ser natural a todo ser, cualquiera que sea, el conservarse en su ser, en cuanto le sea posible, vemos claramente una refutación de la distinción entre imperfectos y perfectos laicos y eclesiásticos, con respecto a la licitud de la defensa (69). Luego concede que el mero hecho de que sea "*praeter intentionem*", no bastaría para poder decir sin más que es lícito, pues esto no sería verdad en el caso que no fuera proporcionada al fin; pero afirma ser lícito emplear todo cuanto, y sólo cuanto sea necesario, para defenderse, "*moderamine inculpatae tutelae*", pues "*secundum iura vim vi repellere licet*". Aquí claramente se refiere a la sentencia que negaba ser ilícita en caso de "*repercutere, percutere, ferire*"; habiéndose de reducir la defensa a no dejarse matar evitando los golpes... (70)

Finalmente al decir expresamente que no es necesario "*ad salutem ut homo actum moderate tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitae suae providere quam alienae*", evidentemente vemos caer por tierra la sentencia de los rigoristas, que sostenían

(68) 2, 2, q. 64, a. 7.

(69) Id. 1. c. ...actus ergo huiusmodi, ex hoc quod intenditur conservatio propriae vitae non habet rationem illiciti; cum hoc sit cuilibet naturale, quod se conservet in esse quantum potest.

(70) Id. 1. c. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens, illicitus reddi, si non est proportionatus fini; et ideo si aliquis ad defendendum propriam vitam utatur maiori violentia, quam oportet, erit illicitum: si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio: nam secundum iura vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae.

ser contra el evangelio la defensa cruenta (71). El último párrafo no es más que la preocupación de una dificultad que naturalmente surge de la consideración de los artículos 2-6 y 7. Por una parte "*ut ex supra dictis patet*" *occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune*", y aquí se defiende que es lícito a cualquiera matar el agresor cuando es necesario "*pro defensione vitae*". Parece a primera vista que se opone esto a lo que estableciera en el artículo tercero, que no es lícito a una persona particular matar al criminal o malhechor. Este es el caso del injusto agresor. La aparente dificultad se desvanece advirtiendo que al particular lo único que no le es lícito es pretender matar "*ut se ipsum defendat*". Donde vemos que el "*intendens occidere*" equivale al "*occidere simpliciter*" de los artículos 2-6 donde sólo se emplea el término "*occidere*" sin ningún complemento explicativo, como en el caso de la defensa. De aquí que lo único que se niegue al decir que no es lícito pretender la muerte del agresor, es matar como en los casos de los artículos 2-6, en que el matar constituye el fin de la acción; y así se llama simplemente "*occidere*", mientras que en nuestro caso es "*occidere, non simpliciter*" sino "*pro defensione vitae*" (72).

La brevedad en el modo de tratar una cuestión que los demás autores trataban "*per longum et latum*" no le permite al Santo Doctor explayarse en explicaciones de términos y conceptos, que parece suponer conocidos, y que, como hemos podido apreciar, son los mismos que los usados y explicados más profusamente por sus antecesores y contemporáneos, y según los cuales creemos que debe entenderse Sto. Tomás en la cuestión que nos ocupa.

Con esto creemos poder concluir este capítulo afirmando salvo meliøre iudicio, que en el artículo séptimo de la cuestión 64 de la Secunda Secundae, no se trata de un caso de doble efecto en la significación que modernamente damos a estos términos; y que el principio que Sto. Tomás pone como fundamento de la cuestión, de que un acto puede tener dos efectos, de los cuales uno sea "*ex intentione*" y el otro sólo "*praeter intentionem*", nada tiene que ver, con el principio nuestro del doble efecto, ni en cuanto a la consideración de los efectos físicos materialmente considerados, por tratarse en el caso de la muerte del agresor de un medio o condición "*sine qua non*" para la conservación de la vida, y de ninguna manera de dos efectos que *aeque immediate* provienen de una causa; ni

(71) Id. 1. c. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatae tutelae praetermittat ad evitandam occisionem alterius; quia plus tenetur homo vitae suae providere, quam vitae alienae...

(72) Id. 1. c. Sed quia occidere hominem non licet, nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet (art. 3 hui. q.), illicitum est, quod homo intendat occidere hominem, ut se ipsum 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...

en el orden intencional el "*praeter intentionem*" de ninguna manera excluye el que tal efecto sea voluntario y como tal elegido por la voluntad como medio lícito para la consecución de un fin igualmente lícito, y al cual tiene derecho, y no solamente un efecto simplemente permitido, si bien no pretendido o (*intentus*) como fin, ni querida simplemente, sino en cuanto se refiere y es necesaria para defenderse, que es lo único que constituye el fin hacia el cual tiende la voluntad. Se trata pues de un acto directamente voluntario. Creemos que la causa de tanta confusión, acerca de un punto que ahora nos parece tan claro ha sido el haber interpretado al Sto. Doctor fuera del cuadro histórico e ideológico en que escribió y haber dado a sus términos una significación en la que nunca pensó y que está en abierta contradicción con la mentalidad de la época y con la admirable unidad de pensamiento en que el Doctor Angélico concibió su Suma Teológica.

SUPLEMENTO

Trabajos leídos en la
Sección de Sociología
de la Facultad