



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Miranda, Alejandro
La omisión en Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás
Tópicos (México), núm. 60, 2021, -Junio, pp. 375-410
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.21555/top.v0i60.1159>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323066356013>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

UAEM
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v0i60.1159>

Omission in Thomas Aquinas and John of St.

Thomas

La omisión en Tomás de Aquino y Juan de Santo

Tomás

Alejandro Miranda

Universidad de los Andes, Chile

amiranda@uandes.cl

<https://orcid.org/0000-0001-8010-7286>

Recibido: 01 – 03 – 2019.

Aceptado: 29 – 06 – 2019.

Publicado en línea: 28 – 10 – 2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Abstract

The aim of this paper is to analyze the doctrine of voluntary omissions in Thomas Aquinas and one of his seventeenth-century commentators, John of St. Tomas. It is argued that both authors made relevant contributions to the philosophical understanding of omissions, which can enrich the current debate on the subject. The paper begins by explaining some problems raised in contemporary philosophy while showing how those same problems were previously discussed in scholastic philosophy. Subsequently, it discusses in detail the contributions of Aquinas and John of St. Thomas.

Keywords: omission; voluntariness; Thomas Aquinas; John of St. Thomas.

Resumen

El propósito de este artículo es analizar la doctrina de las omisiones voluntarias en Tomás de Aquino y uno de sus comentadores del siglo XVII, Juan de Santo Tomás. Se muestra que ambos autores realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones, los cuales pueden enriquecer el debate actual. El artículo comienza explicando algunos problemas planteados en la filosofía contemporánea a la vez que se muestra el modo en que esos mismos problemas fueron discutidos previamente en la filosofía escolástica. Despues se analizan en detalle las contribuciones de Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás.

Palabras clave: omisión; voluntariedad; Tomás de Aquino; Juan de Santo Tomás.

El estudio filosófico de las omisiones ha renacido en la teoría contemporánea de la acción.¹ Los filósofos analíticos, especialmente en el ámbito anglosajón, han debatido sobre temas como la naturaleza de las omisiones, su virtud causal, las formas en que pueden darse las omisiones intencionales y los elementos que deben concurrir para que den lugar a responsabilidad.² Estos problemas, con todo, ya habían ocupado la atención de los filósofos en épocas pasadas. Tomás de Aquino, en el siglo XIII, reflexionó sobre ellos al tratar acerca de la naturaleza del acto voluntario en general y del mal moral por omisión. En la temprana Modernidad, los comentadores escolásticos del Aquinate realizaron explicaciones y precisiones a las enseñanzas de su maestro, lo que dio como resultado un nuevo corpus de doctrina sobre la materia. El propósito de las páginas que siguen es analizar las enseñanzas de Tomás de Aquino y de uno de sus comentadores del siglo XVII, Juan de Santo Tomás, sobre el tema de las omisiones, para mostrar que ambos autores realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones, los cuales pueden enriquecer el debate actual. El trabajo busca, pues, presentar elementos que permitan establecer un diálogo entre la filosofía escolástica y la teoría contemporánea de la acción. El orden que se sigue es éste: en primer lugar, se exponen algunos problemas que están presentes en los filósofos contemporáneos y que fueron ya abordados por los escolásticos; en segundo lugar, se realiza un estudio de la teoría tomista de las omisiones; finalmente, se analizan los aportes de Juan de Santo Tomás sobre la misma materia.

1. Algunas dificultades contemporáneas

1.1. El lenguaje de las omisiones

Una de las primeras dificultades a las que han hecho frente los autores contemporáneos se refiere al lenguaje de las omisiones. Puesto que el término ‘omisión’ abarca diversas formas de no hacer algo, surge el problema de determinar cuáles son los nombres más adecuados para referirse a los varios tipos de omisiones. El problema se hace explícito al menos desde Brand (1971), quien propone una terminología de

¹ Este trabajo es parte del proyecto Fondecyt 1151036.

² Un buen ejemplo es Clarke (2014).

base. Entre otras cosas, Brand propone distinguir entre “abstenerse de realizar una acción y no hacer nada en absoluto” (*refraining from performing an action and doing nothing at all*) (p. 46). La diferencia consiste en que “la abstención es en sí misma un tipo de acción, mientras que no hacer nada en absoluto es *simplemente no hacer nada en absoluto*” (p. 46).³ El autor explica esta distinción con el siguiente ejemplo: “El policía que mantiene su brazo al costado y no dispara al joven que huye se abstiene de dispararle. El hombre que duerme en el sofá no hace nada en absoluto con respecto a contestar el teléfono que suena en el dormitorio” (pp. 45-46).

Más recientemente, Bach (2010) distingue entre abstenerse (*refraining*) de hacer algo y omitir (*omitting*) hacer algo, pero su noción de la abstención es más compleja que la de Brand. Para Bach, abstenerse de hacer x consiste en no hacer x cuando, además, se cumplen las siguientes condiciones: (i) se ha considerado hacer x; (ii) se ha decidido no hacer x; (iii) la decisión de no hacer x tiene conexión con el no hacer x (es decir, el no hacer x se explica por tal decisión); (iv) se tiene la capacidad de hacer x; (v) se tiene la oportunidad de hacer x, y (vi) se es consciente de que se tiene la capacidad y oportunidad de hacer x. En cambio, omitir hacer x consiste en no hacer x cuando de algún modo se supone que uno ha de hacer x (cfr. Bach, 2010, p. 51). Bach se preocupa por aclarar que omitir hacer x no es simplemente no hacer x, y argumenta: “Si así fuera, entonces cada uno de nosotros estaría omitiendo hacer innumerables cosas en todo momento. Esto es absurdo” (p. 54). Esta última precisión de Bach es interesante, porque, como se verá luego, Juan de Santo Tomás se planteó el mismo problema, pero lo resolvió de manera diversa.

Esta breve revisión muestra que, para resolver las dificultades que presenta el lenguaje de las omisiones, se suelen utilizar distintos verbos a los que se asignan, por estipulación, diferencias precisas de significado. El problema es que estas estipulaciones son propias de cada autor, y no se ajustan necesariamente al lenguaje común. En este sentido, la terminología del Aquinate (que, como veremos, distingue entre omisiones sin acto, omisiones con acto interior pero sin acto exterior y omisiones con acto exterior) presenta ventajas por su simplicidad y adecuación al análisis psicológico del acto humano.

³ Las traducciones castellanas de los textos en inglés y en latín han sido realizadas por el autor de este trabajo.

1.2. La omisión y el deber de actuar

Otra cuestión controvertida —vinculada también con el problema del lenguaje— se relaciona con el nexo que existe entre una omisión y el deber de actuar. ¿Sólo se puede hablar de omisión cuando existe un deber de actuar? Bennett, por ejemplo, ha escrito que “no se puede decir propiamente que uno ‘omite’ hacer algo a menos que uno tenga un deber *prima facie* de hacerlo; y así tenemos un sustancial dejo moral en el lenguaje de [la distinción] acto/omisión si el último término es usado propiamente” (1980, p. 50). Otros autores sostienen que para hablar propiamente de ‘omisión’ se requiere, si no un deber de actuar, al menos una *expectativa* de que el agente realizaría la acción que omitió. Así, Honoré (1999, p. 47) escribe que “uno solamente puede omitir hacer algo cuando, por alguna razón, la situación requiere que se haga (*the situation calls for it to be done*)”.⁴ Para soslayar esta dificultad, se ha propuesto también distinguir entre un sentido *descriptivo* de omisión y un sentido *evaluativo* de omisión. Para Weinryb (1980, p. 5), en sentido evaluativo se dice que “una persona omite hacer una acción si y sólo si se abstiene de hacerla y su abstención es defectuosa, ya sea desde el punto de vista legal o moral”.⁵

Como veremos más adelante, Tomás de Aquino es ambiguo en esta cuestión: en algunos lugares dice que hay omisión cuando el agente puede y debe actuar, mientras que en otros sólo exige que el agente pueda actuar. La discusión sobre este problema fue explícita en los comentadores tomistas de los siglos XVI y XVII. Báñez, por ejemplo, sostiene que la omisión importa un defecto moral, *i. e.*, la transgresión de un deber; y por eso —añade— cuando no existe ese deber no hay que usar la expresión *omittere*, sino *dimittere* (cfr. 1584/1942, q. 6, a. 3).

⁴ Esta idea de la expectativa se ha defendido también en el terreno del derecho penal. Así, para algunos penalistas, una omisión está constituida por tres elementos: (i) la ausencia de una acción determinada por parte de una cierta persona, (ii) la posibilidad de acción y (iii) la expectativa de que esa acción se realizará (cfr. Kaufmann, 2006, pp. 70-75).

⁵ El problema de si el deber de actuar es un requisito para la noción misma de omisión no se debe confundir con la cuestión del deber de actuar como requisito para la culpabilidad penal por las omisiones. Sobre esta última materia, cfr. Yaffe (2017).

Pero el que más atención le dedica es Juan de Santo Tomás, quien se pregunta si puede existir una omisión sin un precepto que obligue a actuar, y se formula este interrogante tanto con respecto a las omisiones directamente voluntarias como con respecto a las indirectamente voluntarias.

1.3. La causalidad de las omisiones

Uno de los puntos en que la discusión contemporánea sobre la causalidad ha alcanzado mayor grado de sofisticación y profundidad —mayor, ciertamente, al que tuvo en la escolástica— es el que se refiere a la causalidad de las omisiones. ¿Puede decirse propiamente que las omisiones son causas?⁶ Algunos sostienen que la causalidad exige conexión física entre causa y efecto, lo que no sucede en el caso de las omisiones (cfr. Weinryb, 1980, p. 3). Otros, por el contrario, afirman que puede existir causalidad aun en ausencia de conexión física. Así, Schaffer (2000) ha defendido la idea de una causalidad por desconexión. Con algunos ejemplos, él intenta probar que las ausencias también pueden mediar la causación, lo que tendría lugar incluso en casos tan claros de causalidad como el de quien causa la muerte de otro mediante un disparo:

[...] el disparo de la bala a través del corazón de la víctima es la causa de su muerte. Pero las perforaciones del corazón causan la muerte sólo por desconexión. El cerebro se mantiene vivo gracias a la afluencia de sangre oxigenada, y las perforaciones en el corazón causan la muerte al desconectar esta afluencia, lo que permite que la falta de oxígeno siga su curso (Schaffer, 2000, p. 286).

Entre los defensores de la causalidad de las omisiones hay también quienes afirman que una omisión es causa de un evento con tal de que la ocurrencia del evento dependa contrafácticamente de la ocurrencia de la omisión. Como ha puesto de relieve McGrath (2005), según esta teoría la causalidad por omisión sería mucho mayor de lo que sugiere el sentido común. Por ejemplo, si Pedro le promete a Juan regar una planta durante cierto período de tiempo, y luego olvida cumplir su compromiso y la

⁶ Este problema supera los límites de la filosofía de la acción, y es estudiado principalmente por la filosofía de la ciencia. Un panorama general y sintético de la discusión en esta última disciplina puede verse en Dowe (2004).

planta se seca y muere, entonces puede decirse que la omisión de Pedro es causa de la muerte de la planta. En este caso, la muerte de la planta depende contrafácticamente de la omisión en que incurrió Pedro, pues la planta no hubiese muerto si Pedro la hubiera regado. El problema es que la planta tampoco hubiese muerto si Diego la hubiera regado. Pero ¿qué sucede si Diego no regó la planta porque no sabía nada de ella ni tenía relación alguna con Juan? Sería, ciertamente, muy raro atribuirle la susodicha causalidad por omisión, lo que constituye una objeción fuerte contra la teoría de la dependencia contrafáctica.

El problema de la causalidad de las omisiones está en la base de otros temas discutidos en la actualidad, como la cuestión de la asimetría causal entre acciones y omisiones. Sartorio (2005), por ejemplo, ha propuesto que una acción puede ser causa de un resultado aun cuando ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la acción, mientras que una omisión no puede ser causa de un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión.⁷ Esta asimetría causal actuaría, a su vez, como fundamento de una asimetría moral entre acciones y omisiones, relativa a la responsabilidad por los resultados: a diferencia de lo que sucede con las acciones, la responsabilidad por una omisión no se transmite a un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión. Sartorio afirma que la asimetría se debe a que mediante una acción se puede crear una nueva amenaza o promover una preexistente, lo que no puede hacerse por medio de una omisión. Las omisiones, en efecto, sólo permiten o dejan que procesos o

⁷ Así, supóngase que Pedro y Juan, dos francotiradores, quieren matar a Diego de un tiro. Pedro y Juan disparan tiros letales contra Diego, pero el tiro de Pedro llega unos segundos antes y mata a Diego. El tiro de Juan impacta luego al cadáver de Diego. No hay duda de que el disparo de Pedro ha causado la muerte de Diego, aun cuando sepamos que la muerte de Diego hubiera ocurrido igualmente en ausencia del disparo de Pedro. Supóngase ahora que Diego, un excursionista, se cae a un pozo con víboras venenosas que lo muerden repetidas veces. Pedro, que lo acompaña, tiene un antídoto contra el veneno, pero omite dárselo porque odia a Diego. Al hacer la autopsia del cadáver, se determina con certeza que Diego hubiera muerto aun si Pedro le hubiera dado el antídoto, porque fue mordido también por una víbora cuyo veneno no se podía contrarrestar con el antídoto de Pedro. En este caso, según la teoría de la asimetría causal entre acciones y omisiones, Pedro no es causa de la muerte de Diego, pues tal resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión en que incurrió Pedro.

amenazas preexistentes sigan su curso y continúen desarrollándose de cierto modo. Lo curioso es que, según la autora, esto último puede ser suficiente para ser causa de un resultado (cfr. Sartorio, 2005, p. 474). Pero entonces queda en la penumbra una cuestión clave: ¿qué se requiere para que una omisión sea causa de un resultado? Como puede apreciarse, una adecuada evaluación de esta teoría depende, en definitiva, de cómo se conciba la causalidad de las omisiones, pues es plausible sostener que la asimetría se explica precisamente porque las omisiones no son causas. Como se intenta mostrar en Moore (2009), si las omisiones no son causas, la responsabilidad exige, como condición necesaria pero no suficiente, la dependencia contrafáctica, y por eso se acepta comúnmente (al menos en el terreno del Derecho) que quien omite impedir un cierto resultado no incurre en responsabilidad si ese resultado se hubiera producido igualmente en ausencia de la omisión.

Tomás de Aquino piensa que una omisión es causa de un efecto cuando el agente que omite tiene un deber de actuar para impedir la ocurrencia del efecto. El Aquinato no se detiene en el problema de si el deber de actuar es una condición suficiente o necesaria para atribuir la naturaleza de causa a una omisión. La interpretación de Juan de Santo Tomás sugiere que, tratándose de los efectos de las omisiones voluntarias, el deber de actuar es una condición necesaria. En cualquier caso, contra la idea general de que el deber de actuar es una condición necesaria para la causalidad de las omisiones se ha objetado que hay casos de causación por omisión que no se relacionan con la moralidad, y algunos que ni siquiera involucran a agentes voluntarios: por ejemplo, el hecho de que el despertador de una persona falle y no suene es causa de que ella llegue tarde a un lugar, y, obviamente, el despertador no tiene un deber moral de sonar (cfr. McGrath, 2005, pp. 136-137).

En lo que sigue, como ya anuncié, no pretendo resolver cada uno de estos puntos, sino simplemente mostrar de qué modo las enseñanzas de Tomás de Aquino y de Juan de Santo Tomás pueden aportar a la solución de algunos de ellos.

2. La omisión en Tomás de Aquino

Tomás de Aquino estudia las omisiones en dos contextos: al tratar acerca de la naturaleza del acto voluntario en general y al tratar acerca del mal moral por omisión. En el primer contexto se pregunta si lo voluntario puede existir sin ningún acto. En el segundo se pregunta si puede haber mal moral sin ningún acto. Ambas cuestiones están,

desde luego, relacionadas, ya que como todo mal moral ha de ser necesariamente voluntario, si no puede existir lo voluntario sin acto, tampoco puede haber mal moral sin acto. En lo que sigue se analizan ambos interrogantes por separado.

2.1. La omisión voluntaria

Tomás de Aquino sostiene que lo voluntario puede existir sin ningún acto (*Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 3). A primera vista, esta tesis resulta algo paradójica, pues la expresión “voluntario” normalmente actúa como forma simplificada de “acto voluntario”. De este modo, se suele entender lo voluntario como una cierta clase de acto o movimiento, y así lo hace también el Aquinate en algunos lugares (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 1). Sin embargo, en otras ocasiones el Aquinate utiliza un sentido distinto de ‘voluntario’, más exacto para el análisis ético, porque permite incluir otras realidades que el primer sentido dejaría fuera de la categoría de lo voluntario, pero que son claramente susceptibles de evaluación moral. Así, santo Tomás afirma que lo voluntario, en sentido propio, es lo que cae bajo la potestad o el poder de la voluntad:

Se dice que algo es voluntario no sólo porque cae bajo un acto de la voluntad, sino porque cae bajo la potestad de la voluntad. Así, el mismo no querer se dice voluntario, porque en la potestad de la voluntad está el querer y no querer, e igualmente el hacer y el no hacer (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 2).

O sea, si bajo la potestad de la voluntad están el obrar y el no obrar, y el querer y el no querer, se sigue que, así como el obrar y el querer son voluntarios, también lo son el no obrar y el no querer.

Al desarrollar su posición, Tomás de Aquino realiza una distinción importante: distingue entre lo que procede de la voluntad *directamente*, *i. e.*, en cuanto es agente (*inquantum est agens*), y lo que procede de la voluntad *indirectamente*, *i. e.*, por el hecho mismo de que no obra (*ex hoc ipso quod non agit*) (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3).⁸ Pero el Aquinate precisa que el efecto que se sigue de una falta de acción (*id quod sequitur ad defectum actionis*) no se reduce siempre al agente como a su causa por el hecho de

⁸ Este pasaje marca la terminología que se usará en la tradición escolástica para referirse a las omisiones voluntarias y a los efectos de éstas.

no obrar, sino sólo cuando puede y debe obrar. Esta idea se ilustra con el ejemplo del timonel: al timonel se le atribuye o imputa el hundimiento de la nave si se abstiene de gobernarla, pero siempre y cuando pueda y deba hacerlo. Finalmente, santo Tomás concluye que lo voluntario puede darse sin ningún acto: algunas veces sin acto exterior, pero con acto interior, a saber, cuando se quiere no obrar; otras veces sin acto interior, a saber, cuando simplemente no se quiere. Hay voluntario sin acto exterior, pero con acto interior, cuando, por ejemplo, el agente quiere no pagar una deuda, y no la paga. Hay voluntario sin ningún acto, ni exterior ni interior, cuando, por ejemplo, llegado el momento en que se debe pagar la deuda, el agente nada piensa acerca de ella, porque negligentemente la ha olvidado.

En la doctrina que se acaba de exponer hay dos cuestiones que merecen ser comentadas. La primera se refiere al uso de la expresión *indirectamente voluntario* para designar lo que se sigue de una omisión. La segunda se refiere a la existencia de un *deber* de actuar como requisito para imputar como indirectamente voluntario lo que se sigue de una omisión. Trataré estas cuestiones en los párrafos que siguen.

Aunque Tomás de Aquino usa la expresión *indirectamente voluntario* para referirse principalmente a lo que se sigue de una omisión voluntaria (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3, c.; a. 8, c.), hay otros casos en que la usa en un sentido más amplio, como referida también a los efectos de una acción positiva, cuando esos efectos no han sido objeto directo del querer de la voluntad, es decir, no han sido queridos ni como fin de la acción ni como algo que se busca en orden al fin. Así, al hablar de la ignorancia escribe que en algunas ocasiones ella es “directamente y *per se* voluntaria, como cuando alguien por su voluntad ignora algo, para pecar más libremente” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 4, c.), mientras que en otras ocasiones sólo lo es “*indirectamente o per accidens*, como cuando alguien no quiere trabajar en el estudio, de lo que se sigue que él sea ignorante, o cuando alguien quiere beber vino inmoderadamente, de lo que se sigue su embriaguez y carencia de discreción” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 4, c.).⁹ La oposición entre lo directamente voluntario y lo indirectamente voluntario consiste aquí en que lo primero es querido en sí mismo (aunque sea como medio para un fin), mientras que lo segundo es sólo un resultado que se sigue de lo que en sí mismo se quiere. En efecto,

⁹ Cfr. también *S. th.*, I-II, q. 76, a. 3, c.; *De malo*, q. 3, a. 8, c.

aunque el primer ejemplo podría llevar a pensar que con “voluntario indirecto” santo Tomás se refiere nuevamente a los efectos que se siguen de la omisión de una acción debida (la ignorancia que se sigue de no querer —de omitir— trabajar en el estudio), el segundo ejemplo es un caso con una estructura distinta. Aquí ya no se trata de lo que se sigue de una omisión, sino de lo que se produce como consecuencia de una acción positiva voluntaria: quien elige beber vino en exceso realiza la acción de la que se sigue la embriaguez y la carencia de discreción que lleva aneja. En síntesis, la expresión *indirectamente voluntario* admite más de un sentido en el *corpus thomisticum*, lo que debe tenerse especialmente en cuenta al estudiar a sus comentadores de los siglos XVI y XVII, que heredan esta ambigüedad de su maestro.

La segunda cuestión que merece ser comentada de la doctrina sobre las omisiones voluntarias es la siguiente: el Aquinate sostiene que una omisión (y el efecto que se sigue de ella) sólo se reduce al agente como a su causa cuando puede y *debe* obrar. ¿Significa esto que el deber de actuar es una condición necesaria para la *voluntariedad* de las omisiones (y de sus efectos)? ¿O sucede más bien que tal deber es un requisito para el mal moral por omisión o *pecado de omisión*? Además del texto de *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 3, c., hay un buen número de pasajes que muestran que Tomás de Aquino pensaba lo primero (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 8, c.; q. 74, a. 5, c.; q. 79, a. 1, c.; II-II, q. 62, a. 7, c.). En ocasiones el Aquinate llega a decir incluso que el deber de actuar es un requisito para la noción misma de omisión.¹⁰ Pero hay también pasajes que apoyan la interpretación contraria. Cuando se pregunta si la pasión excusa totalmente del pecado, el Aquinate define lo indirectamente voluntario sin referencia al deber de actuar: “[...] algo se dice voluntario directamente (*directe*) o indirectamente (*indirecte*): directamente, aquello a lo que la voluntad es llevada; indirectamente, aquello que la voluntad puede impedir, pero no impide” (*S. th.*, I-II, q. 77, a. 7, c.). Del mismo modo, cuando quiere mostrar que la pasión y muerte de Cristo fue voluntaria, considera voluntario un efecto que el agente puede impedir pero no impide (y no, por tanto, un efecto que el agente puede y *debe* impedir).¹¹ Como se ve,

¹⁰ “[...] aunque Dios puede hacer muchos bienes que no hace, sin embargo, no omite, porque no debe hacerlos, lo que se requiere para la noción (*rationem*) de omisión” (*De potentia*, q. 1, a. 6, ad 9).

¹¹ “[...] algo puede ser causa de un efecto de dos modos. De un modo, obrando directamente hacia el efecto (*directe ad illud agendo*). Y de este modo

el Aquinate es flexible con su lenguaje, y lo acomoda al propósito que en cada caso persigue.

Con independencia de la posición de Tomás de Aquino, cabe preguntarse cuál es la opción que más se ajusta a la verdad de las cosas. ¿Es el deber de actuar un requisito necesario para que pueda tener lugar una omisión voluntaria? Como puede apreciarse, la dificultad surge por un problema de nombres. Si se entiende que la palabra 'omisión' denota falta moral, es evidente que la omisión voluntaria exige un deber de actuar. Si no se asume tal denotación, la omisión voluntaria puede existir sin la transgresión de un deber. En la lengua española, la palabra 'omisión' significa, de modo primario, simplemente la abstención de hacer algo, aunque otras acepciones ya implican la falta moral. Así, en castellano es correcto decir que, en una entrevista, una persona omitió referirse a un cierto tema, cuando prefirió no tocarlo, aun cuando no haya estado obligada a hacerlo. En el inglés sucede algo semejante. Por tanto, si se sigue el principio tomista *nominationibus sequendus est usus loquendi* ("las denominaciones han de seguir el uso del lenguaje") (*De veritate*, q. 17, a. 1, c.) se debe concluir que el deber de actuar no es un requisito para la voluntariedad de las omisiones, o para que se pueda hablar de omisión, sino únicamente para que dichas omisiones se puedan imputar a culpa moral.

Lo que hemos visto hasta ahora permite afirmar que el Aquinate hubiese suscrito la tesis de la asimetría causal entre acciones y omisiones. Esta conclusión parece seguirse de la tesis tomista según la cual *poder actuar* es una condición necesaria para que el resultado que procede de una falta de acción se reduzca al agente como a su causa. En efecto, una interpretación razonable de "poder actuar" exige entender que se trata de "poder impedir el resultado". No tendría sentido sostener

los perseguidores de Cristo lo mataron, porque le aplicaron la causa suficiente de su muerte, con intención de matarlo y efecto subsiguiente (*cum intentione occidendi ipsum et effectu subsequentem*); ya que de esa causa se siguió su muerte. De otro modo, se dice que algo es causa de otra cosa indirectamente (*indirecte*), a saber, porque no la impide cuando puede impedirla (*quia non impedit, cum impedire possit*), como si se dijera que alguien moja a otro porque no cierra la ventana por la que entra el agua. Y de este modo el mismo Cristo fue causa de su pasión y muerte" (*S. th., III, q. 47, a. 1, c.*). Más adelante añade el Aquinate que Cristo "sufrió la muerte producida por una causa exterior, a la que se ofreció espontáneamente, para mostrar que su muerte era voluntaria" (*S. th., III, q. 50, a. 1, ad 2.*).

que el hundimiento de la nave se atribuye al timonel por el solo hecho de que podía mover el timón y se abstuvo de hacerlo. Lo relevante es, naturalmente, que haya podido impedir el hundimiento (y haya omitido hacerlo). Si el timonel no tenía la posibilidad de impedir el hundimiento, no puede entonces considerarse causa de ese evento o resultado. Luego, la tesis tomista es consistente con la idea de que una omisión no puede considerarse causa de un resultado si ese resultado hubiera ocurrido igualmente en ausencia de la omisión. Por cierto, esto no implica que el agente no haya incurrido en culpa moral si, creyendo que podía impedir el resultado, omitió impedirlo por mala intención o por negligencia. Pero sí implica que ese agente al menos no será jurídicamente responsable por la existencia de tal resultado.

2.2. El mal moral por omisión

Tomás de Aquino estudia las omisiones, en segundo lugar, al plantearse el problema de si puede haber mal moral sin ningún acto. Esto lo hace en tres pasajes de su obra: en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, en las cuestiones disputadas *De malo* y en la *Summa theologiae* (*In II Sententiarum*, d. 35, q. un, a. 3; *De malo*, q. 2, a. 1; *S. th.*, I-II, q. 71, a. 5). El interés del Aquinate en estos pasajes es particularmente teológico-moral —le interesa analizar la naturaleza del pecado de omisión—, pero sus desarrollos son válidos, *mutatis mutandis*, para el análisis estrictamente filosófico o filosófico-jurídico. En los tres textos se aprecia una clara evolución. El texto del *Comentario a las Sentencias* es menos detallado que los otros dos, y el texto del *De malo* contiene una tesis que finalmente abandona en la *Summa theologiae*.¹² En los párrafos que siguen expondré estas diferencias con más detalle, y luego me detendré en el análisis de la posición definitiva de santo Tomás.

La primera diferencia se refiere al problema de si puede haber pecado de omisión sin acto. En el *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate es crítico de la opinión según la cual en el pecado de omisión siempre hay algún acto. Así, sostiene que dicha opinión no parece ser necesaria. Su argumento es que “como la voluntad es libre y no está determinada a hacer algo ni a no hacerlo, puede omitir algo sin necesidad de querer su contrario, ni de pensar sobre su contrario, ni sobre otra cosa que sea *per*

¹² Así lo observa Brock (1998, p. 224, nota 66). Un cuadro comparativo del tratamiento de las omisiones en las tres obras puede verse en Jensen (2013, p. 118).

se impedimento para aquello que tiene que hacer" (*In II Sent.*, d. 35, q. un, a. 3, c.). Es decir, una persona puede omitir ir al trabajo sin necesidad de querer no ir al trabajo, o sin necesidad de pensar sobre no ir al trabajo, ni de querer o pensar en ir a jugar billar a la hora en que debe ir al trabajo. De esto concluye santo Tomás que "es manifiesto que el pecado de omisión consiste en la sola negación del acto debido" (*In II Sent.*, d. 35, q. un, a. 3, c.). Por tanto, defiende decididamente la opinión de que puede haber pecado de omisión sin ningún acto. En las cuestiones disputadas *De malo* y en la *Summa*, en cambio, el Aquinate aparece más conciliador, y afirma que las dos opiniones tienen una parte de verdad, según se considere lo que se requiere para el pecado como constitutivo de su esencia o lo que se requiere para el pecado como constitutivo de su causa: en lo que se refiere a la esencia del pecado, el pecado de omisión no requiere acto alguno; en lo que se refiere a la causa del pecado, el pecado de omisión exige un acto voluntario.

La segunda diferencia versa sobre la posibilidad de que la voluntad se dirija directamente a la omisión.¹³ En las cuestiones disputadas *De malo*, Tomás de Aquino sostiene que la voluntad no puede dirigirse directamente a la omisión. La razón que lo lleva a hacer tal afirmación tiene que ver con la consideración metafísica del objeto de la voluntad: si el objeto de la voluntad es el ente y lo bueno, entonces se sigue que el no ente y lo malo son siempre *praeter intentionem et voluntatem*, es decir, están fuera o más allá de la intención y la voluntad. Por consiguiente, el acto voluntario puede ser causa de la omisión, aunque "no, sin embargo, de tal modo que la voluntad se refiera directamente a la omisión (*non tamen ita quod voluntas directe feratur in omissionem*)" (*De malo*, q. 2, a. 1, c.), sino en el sentido de que se refiere "a algo positivo con previsión de la omisión consiguiente, como cuando alguien quiere jugar sabiendo que a esto va unido (*concomitatur*) no ir a la iglesia" (*De malo*, q. 2, a. 1, c.). En la *Summa*, en cambio, el Aquinate afirma que algunas veces el acto de la voluntad "se refiere directamente a la misma omisión (*directe fertur in*

¹³ Jensen (2013) identifica otros cambios en el pensamiento del Aquinate. Así, afirma que en *De malo* "Tomás de Aquino mantuvo tres proposiciones cuestionables: primero, que toda omisión no implica esencialmente ninguna acción; segundo, que ninguna omisión es directamente querida; tercero, que una acción moralmente buena puede causar una omisión pecaminosa. En la *Summa*, el Aquinate rechaza explícitamente las dos primeras proposiciones, y proporciona las herramientas para entender mejor la tercera" (p. 132).

ipsam omissionem)" (S. th., I-II, q. 71, a. 5, c.), como cuando alguien quiere no ir a la iglesia, para evitar el trabajo que eso significa.

La tesis de la *Summa*, sin duda, se ajusta más a la experiencia, y también a la idea que santo Tomás defiende ya al comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo, esto es, que la voluntad puede querer simplemente no hacer algo, sin necesidad de querer otra cosa incompatible. Al tratar sobre el pecado de omisión, el Aquinate no expone las razones que justifican su cambio de parecer. Sin embargo, estas razones pueden encontrarse en otro lugar, a saber, en el pasaje de la *Summa* donde se pregunta si el objeto de la voluntad es sólo el bien. Una de las objeciones que allí se plantea dice lo siguiente: "El bien y el ser son convertibles. Pero la voluntad no es sólo del ser, sino también del no ser: pues a veces queremos no caminar y no hablar" (S. th., I-II, q. 8, a. 1, 3 a.). Y a esto santo Tomás responde: "Aquello que no es ser en las cosas naturales se toma como ser en la razón, y por eso las negaciones y privaciones se llaman entes de razón. [...] Luego, en cuanto son de este modo seres, se aprehenden bajo la razón de bien, y así la voluntad puede tender a ellas" (S. th., I-II, q. 8, a. 1, ad 3). La omisión, por tanto, que es una privación (*privatio*), puede ser aprehendida *sub ratione boni*, y de ese modo convertirse en objeto directo de la voluntad.

La posición definitiva de Tomás de Aquino sobre el pecado de omisión es la siguiente. Él sostiene que, para dilucidar la cuestión de si puede haber mal moral sin ningún acto, es necesario efectuar una distinción. Así, si en el pecado de omisión se entiende (1) sólo aquello que pertenece *per se* a la razón de pecado (*i. e.*, apartarse de la debida regla de acción), el pecado de omisión puede ser: (a) con un acto interior, como cuando alguien quiere no ir al trabajo cuando debe ir; (b) con un acto exterior, como cuando alguien se va a jugar a la hora en que debe ir al trabajo; o (c) sin ningún acto, como cuando alguien, a la hora en que debe ir al trabajo, nada piensa acerca de ir o no ir. Por otro lado, si en el pecado de omisión se entiende (2) también la causa o la ocasión de la omisión, el pecado de omisión no puede darse sin algún acto, pues si alguien no hace lo que debe hacer, es necesario que exista alguna causa, y, para que haya pecado, esta causa debe ser voluntaria. Es decir, para que la omisión de un acto debido sea un mal moral, se requiere que sea causada por un acto voluntario (*requiritur quod omissio causetur ex aliquo actu voluntario*). Ahora bien, la causa u ocasión de una omisión puede ser precedente o concomitante, y en ambos casos puede estar en la potestad del agente o no estarlo. Si (a) está en la potestad del agente

(*i. e.*, es voluntaria), la omisión será pecado. Y esta causa —explica el Aquinate— siempre va con un acto voluntario, exterior o, al menos, interior. Este acto se puede referir a la omisión (i) directamente, como cuando alguien quiere no ir al trabajo, por pereza, en cuyo caso el acto pertenece *per se* a la omisión, o (ii) indirectamente, cuando el acto se dirige directamente a otra cosa incompatible con el acto debido, en cuyo caso el acto se relaciona *per accidens* con la omisión, porque la omisión se sigue *praeter intentionem*. A su vez, la cosa incompatible con el acto debido puede ser (ii.α) precedente a la omisión, como cuando alguien quiere trasnochar, de lo que se sigue que no se levanta temprano para ir al trabajo, o (ii.β) concomitante a la omisión, como cuando alguien quiere jugar cuando debe ir al trabajo. Finalmente, si la causa u ocasión de una omisión (b) no está en la potestad del agente (*v. gr.*, es una enfermedad que le imposibilita actuar), la omisión no será pecado, porque todo mal moral ha de ser necesariamente voluntario.

2.3. La naturaleza de la omisión y su virtud causal

Tomás de Aquino afirma que la omisión es una privación (*privatio*) (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 4). En la terminología metafísica del Aquinate, que se basa en la de Aristóteles, la privación se debe distinguir de la mera negación. En efecto, “la negación sólo expresa la ausencia de algo (*negatio dicit tantum absentiam alicuius*)” (*In IV Metaphysicorum*, lec. 3, n. 2), mientras que “para la razón de privación se requiere que algo sea apto por naturaleza para tener lo que no tiene” (*In I Sent.*, d. 13, q. 1, a. 4, c.). En este sentido, una negación pura no exige un sujeto. Así, el no ente, que es pura negación, no exige un sujeto. La privación, en cambio, requiere un sujeto determinado. Por eso santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, define también la privación como una *negatio in subiecto* (*S. th.*, I, q. 17, a. 4, c.; *In II Sent.*, d. 34, q. un, a. 4, c. y ad 2). La privación, entonces, presupone un sujeto y la capacidad de ese sujeto para recibir o producir una cierta perfección o un cierto acto. En el caso de la omisión, se presupone la voluntad y su potestad para obrar; de ahí que el Aquinate diga que “el sujeto de la omisión no es algún acto, sino la potestad de la voluntad (*potestas voluntatis*)” (*De malo*, q. 2, a. 1, ad 4).

Lo anterior apoya la idea de que, en sentido propio, el deber de actuar no es un requisito de la noción misma de omisión: el único requisito de la omisión es el poder de actuar. Si la voluntad no tuviera la potestad de actuar, entonces no cabría hablar de privación y, por consiguiente,

tampoco de omisión. A falta de la potestad de la voluntad, toda ausencia de acción sería una mera negación.

Un problema vinculado al de la naturaleza de las omisiones es el que se refiere a su virtud causal. ¿Puede una omisión ser causa de algo? Tomás de Aquino se refiere ocasionalmente a la omisión como causa (*S. th.*, I-II, q. 6, a. 3, c.; *S. th.*, III, q. 47, a. 1, c.). No obstante, si se repara en el asunto con mayor detenimiento, puede notarse que su ontología no permite incluir a las omisiones en el género de las causas. En efecto, el Aquinate distingue entre principio y causa. La noción de principio es más amplia que la de causa, pues la causa es un tipo de principio. Tomás de Aquino define ‘principio’ como aquello de lo que algo procede de cualquier modo que sea (*id a quo aliquid procedit quocumque modo*) (*S. th.*, I, q. 33, a. 1, c.). Ahora bien, “sólo se llama causa a aquel principio del cual se sigue el ser posterior; de donde se dice que la causa es aquello de cuyo ser se sigue otro (*causa est ex cuius esse sequitur aliud*)” (*De principiis naturae*, c. 3). La diferencia reside, entonces, en que “el nombre ‘principio’ implica cierto orden; el nombre ‘causa’ implica cierto influjo en el ser de lo causado” (*In V Met.*, lec. 1, n. 3). Además, la palabra ‘causa’, añade el Aquinate, “parece implicar diversidad de substancia y dependencia de algo respecto de otro” (*S. th.*, I, q. 33, a. 1, ad 1). Es decir, la causa y el efecto son realidades distintas y la existencia del efecto depende de la causa. De todo lo anterior se sigue que sólo puede ser causa un ente *real*. Esto es lo que quiere decir santo Tomás cuando afirma que “nada puede ser causa sino en cuanto es ente (*nihil potest esse causa nisi inquantum est ens*)” (*S. th.*, I, q. 104, a. 3, ad 1). Sólo un ente real puede influir en el ser de lo causado. Pero ya hemos visto que las omisiones son privaciones, y las privaciones son entes *de razón*, no entes reales. Las privaciones sólo pueden ser principios, pero no pueden ser causas: “a lo primero desde lo cual comienza el movimiento no se le puede llamar causa *per se*, aunque se llame principio. Y por esto la privación se pone entre los principios, y no entre las causas” (*De principiis naturae*, c. 3).

Se debe tener en cuenta, con todo, que el Aquinate también distingue entre causa *per se* y causa *per accidens*. Así, por ejemplo, llama igualmente causa a la remoción de obstáculos o impedimentos (*removens prohibens*), aunque se preocupa por aclarar, siguiendo a Aristóteles, que ésta es

causa *per accidens* y no *per se* (*S. th.*, I-II, q. 85, a. 5, c.).¹⁴ Para ilustrar esta forma *per accidens* de causalidad, santo Tomás dice que “quien abre la ventana se dice causa de la iluminación de la casa” (*De veritate*, q. 28, a. 4, 12 a.), o que “quien apaga la vela o la saca de la casa se dice causa de la oscuridad” (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1, ad 2). Nada impide, pues, que las omisiones se consideren causas de modo accidental, aunque no lo sean *per se*. De hecho, Tomás de Aquino sostiene que una privación, como la ignorancia, puede ser causa *per accidens*, pues “el no ente no puede ser causa de algo *per se*, pero puede ser causa *per accidens*, como la remoción del obstáculo” (*S. th.*, I-II, q. 76, a. 1, ad 1).

3. La omisión en Juan de Santo Tomás

Los moralistas escolásticos de los siglos XVI y XVII desarrollaron con extensión las ideas expuestas por Tomás de Aquino acerca de la omisión voluntaria y el pecado de omisión. Entre estos comentadores destaca especialmente Juan Poinsot —llamado Juan de Santo Tomás— por la profundidad de sus reflexiones y por su originalidad. El principal aporte de Poinsot consiste en haber desarrollado, de manera particularmente detallada, la distinción entre las omisiones directamente voluntarias y las omisiones indirectamente voluntarias. Esta distinción es fundamental para la determinación de la responsabilidad moral, pues muestra que la voluntad no se relaciona siempre del mismo modo con la omisión ni con los efectos que se siguen de ella.¹⁵ La segunda parte de este trabajo se destinará, por lo mismo, al análisis de la doctrina de Poinsot sobre la voluntariedad de las omisiones.¹⁶

¹⁴ Aristóteles dice que “quien mueve lo que obstruye e impide el movimiento de la cosa, en un sentido provoca su movimiento y en otro no, como es el caso de quien aparta la columna que sostiene el tejado o de quien quita la piedra que mantiene el odre bajo el agua, que son causa accidental del movimiento” (*Física*, VIII, 4, 255b25).

¹⁵ La distinción es, también, jurídicamente relevante, al menos en la medida en que se reconozca que la diferencia entre el dolo y la culpa depende de diferencias en la voluntariedad y no en el conocimiento.

¹⁶ No pretendo analizar aquí si tal doctrina es en verdad *ad mentem Divi Thomae*. Lo importante, en mi opinión, es que Poinsot ofrece una teoría consistente y bien argumentada, que puede ser evaluada según su propio mérito.

Poinsot dedica dieciséis páginas a doble columna al estudio de las omisiones voluntarias.¹⁷ Se trata de un texto denso, pues toda la materia está desarrollada bajo una única gran pregunta, a saber, si la omisión puede ser voluntaria con prescindencia de todo acto y de toda obligación. El análisis del texto permite, no obstante, esquematizarlo de la siguiente manera. Todo el examen que efectúa el autor se divide en dos partes. En primer lugar, estudia las omisiones directamente voluntarias. En segundo lugar, estudia las omisiones indirectamente voluntarias. En cada uno de estos casos se propone responder los mismos cuatro interrogantes: (i) ¿puede existir una omisión de esta clase sin acto alguno del intelecto y de la voluntad?, (ii) ¿puede existir una omisión de esta clase sin un precepto que obligue a actuar?, (iii) ¿puede el efecto que se sigue de esta clase de omisión ser voluntario sin un precepto?, y (iv) ¿puede una omisión de este tipo imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar?

Poinsot piensa que, en el caso de las omisiones directamente voluntarias, la solución de todas las preguntas es segura, y sólo se presentan dificultades en relación con lo indirectamente voluntario. Para acometer estas cuestiones, se debe iniciar mostrando cómo el autor divide o clasifica las omisiones.

Según Poinsot, la privación o cesación de un acto —en la que consiste la omisión— puede tener lugar de tres modos: (a) con negación de todo acto, es decir, sin acto del intelecto ni de la voluntad ni de las potencias externas; (b) con algún acto o advertencia del intelecto, pero sin acto de la voluntad ni de las potencias externas; y (c) con acto de la voluntad (que presupone el del intelecto). A su vez, este tercer caso puede darse de dos formas: (c') con un acto interno por el que se quiere la omisión externa (como cuando alguien quiere permanecer ocioso), o (c'') con un acto externo del cual se sigue la omisión de otro acto (como quien, por jugar, omite ir al trabajo). La privación o cesación de un acto sólo será una omisión voluntaria si es causada por la misma voluntad (*causata ex ipsa voluntate*). Poinsot no explica aquí si las dos primeras

¹⁷ El lugar es *Cursus theologici. In Primam Secundae divi Thomae commentarii*, t. V, q. 6, d. 3, a. 3. Toda la doctrina expuesta a continuación está contenida en el artículo tercero de la tercera disputa. Por lo mismo, en lo sucesivo sólo se harán referencias al número de párrafo cuando se trate de una cita textual, en cuyo caso se indicará también, a continuación, el número de página en la edición utilizada.

clases de privación recién mencionadas pueden dar lugar a una omisión voluntaria. Al parecer, ellas sólo podrían dar lugar a una omisión voluntaria si la palabra ‘voluntario’ se asigna también a lo que, sin ser voluntario en sí, se considera voluntario por su dependencia de un acto voluntario precedente.

Como todos los autores escolásticos, Poinsot recoge también la distinción tomista entre voluntario directo y voluntario indirecto. Sin embargo, el autor propone una nueva división al interior de aquélla, que no se encuentra en el Aquinate pero permite dar razón de los dos sentidos con que éste la usa. Así, Poinsot sostiene que la distinción entre voluntario directo y voluntario indirecto puede establecerse (i) respecto de lo voluntario (*voluntarii*), es decir, de lo que procede de la voluntad, y (ii) respecto de lo querido (*voliti*), es decir, del objeto alcanzado (*attacti*) por la voluntad.

En el primer sentido, lo voluntario directo es un acto o efecto que real y positiva o físicamente procede de la voluntad, mientras que lo voluntario indirecto es un acto o efecto (*actum vel effectum*) que real y positiva o físicamente (*realiter et positive seu physice*) no procede de la voluntad, pero se juzga moralmente (*moraliter censemur*) como si procediera de ella, en virtud de una obligación o deber. Por ejemplo, el acto de matar y la muerte misma son directamente voluntarios si el agente quiere matar a la víctima y le asesta una puñalada letal. Son indirectamente voluntarios, en cambio, si el agente no los impide pudiendo y debiendo hacerlo: por ejemplo, si un policía, pudiendo y debiendo impedir la muerte de un sujeto que está siendo agredido por un tercero, se limita simplemente a contemplar la escena.

En el segundo sentido, algo se llama voluntario directo cuando se alcanza inmediatamente, mientras que se llama voluntario indirecto cuando se alcanza mediáticamente y como por extensión, siguiendo a otra cosa (*consecutum ad aliud*). Así, dice el autor, quien quiere atrapar al ladrón, quiere indirectamente y en su causa (*in causa*) la pena que éste recibirá. Poinsot explica que no siempre se prevé el daño que se sigue indirectamente, pero añade que, si el agente estaba obligado a preverlo, entonces se juzga moralmente (*moraliter censemur*) que previó según el deber y la obligación.

Con todo, cuando el autor aplica la distinción entre voluntario directo y voluntario indirecto al caso específico de las omisiones, afirma que una omisión es indirectamente voluntaria cuando no procede de la volición de la misma omisión, sino de la volición de otra cosa, mientras

que es directamente voluntaria cuando es directamente querida por sí. En otras palabras, una omisión es indirectamente voluntaria cuando es sólo el efecto colateral de la elección de otro acto, como cuando se omite estudiar porque se elige dormir. En cambio, es directamente voluntaria cuando la voluntad se dirige a la misma omisión, ya sea intentándola como fin o eligiéndola como medio para conseguir un fin.

Hechas estas precisiones, veamos cómo acomete Poinsot el estudio de las omisiones directamente voluntarias.

3.1. Las omisiones directamente voluntarias

Poinsot parte preguntándose si una omisión directamente voluntaria puede existir sin acto alguno del intelecto y de la voluntad. Su respuesta es negativa y la razón es sencilla: si se remueve todo acto acerca de algún objeto, tanto de parte del intelecto como de parte de la voluntad, la omisión acerca de tal objeto no puede ser voluntaria, pues sería un caso de ignorancia antecedente y total, que excluye la razón de voluntario.

La segunda pregunta se refiere a si una omisión directamente voluntaria puede existir sin un precepto que obligue a actuar. En este caso la respuesta del autor es afirmativa. Poinsot sostiene que si la omisión no sólo es conocida por el intelecto, sino también alcanzada y querida directamente por la voluntad, será voluntaria sin importar si existe o no una obligación o precepto. Para mostrarlo, Poinsot recurre a una versión modificada del ejemplo de la nave que se hunde: quien ve una nave que se hunde y directamente no quiere ir a socorrerla, se detiene y no actúa por su voluntad, o sea, voluntariamente, con independencia de que tenga la obligación de actuar.

Como este punto es controvertido, el autor sale al paso de una posible objeción. Piénsese en quien presencia una riña y no quiere socorrer al que está siendo letalmente golpeado. Si el espectador no estaba obligado por oficio a prestar ayuda, ¿es correcto decir que quiere la muerte de la víctima o que esa muerte le es voluntaria? Como la respuesta parece ser negativa, la objeción concluye que para que alguna omisión se diga voluntaria no basta con que sea directamente querida como objeto, sino que es necesario que haya una obligación de actuar.

Para responder adecuadamente esta objeción es preciso, según Poinsot, distinguir entre la omisión misma y el efecto que *per accidens* se sigue de la omisión. La omisión es la negación del actuar (*negatio operandi*). El efecto que *per accidens* se sigue de la omisión es el que no se produciría si no se omitiese, pero *per se* se sigue de la acción de otro

agente. Luego, en cuanto a la omisión misma, se debe decir lo siguiente: si el agente sabe (*advertisens*) que puede actuar y quiere no actuar, la negación de la acción es causada por la voluntad, es decir, es voluntaria, con independencia de que exista una obligación de actuar.

En cambio, la cuestión es diversa tratándose del efecto que *per accidens* se sigue de la omisión. Y aquí entroncamos con la tercera pregunta relativa a la omisión directamente voluntaria, esto es, si el efecto que se sigue de esta clase de omisión puede ser voluntario sin un precepto. En cuanto a estos efectos —que se siguen *per accidens* de la omisión— Poinsot afirma que sólo se puede decir que proceden de la omisión cuando el que omite está obligado a actuar. Su argumento es el siguiente:

La omisión, en efecto, no influye físicamente (*physice*) en el efecto positivo, porque una negación no puede influir físicamente en aquello que es positivo. Luego, si influye, es sólo moralmente (*moraliter*), a saber, por razón de algún deber u obligación de impedir tal efecto, porque si hay una obligación de impedir y no se impide, esto mismo es influir moralmente en el efecto. Removiéndose este influjo moral, el efecto, que se sigue de la acción no impedita de otros, no procede de tal omisión (n. 11, p. 293).

Aunque Poinsot no lo dice aquí, habría que agregar que el efecto sí puede ser voluntario (incluso sin un precepto) en el sentido de *querido*, es decir, como el objeto al que se dirige la voluntad. Si el espectador de la riña (que no está obligado por oficio a prestar ayuda) no quiere socorrer a la víctima con el propósito preciso de que la víctima muera, entonces dicha muerte, aunque sea un efecto *per accidens* de la omisión, será voluntaria como objeto (tal como sucede con la omisión misma). Quizá lo más exacto sería decir que, en un caso así, el efecto es *per accidens* en cuanto procede físicamente de otra causa, pero es *per se* en cuanto es el objeto elegido o intentado por la voluntad; o sea, es *per accidens* en sentido físico, pero *per se* en sentido psicológico y moral.¹⁸ Más adelante el autor aclara:

¹⁸ Un principio general del tomismo dice que, en el orden moral, se considera *per se* lo que es intentado: *S. th.*, II-II, q. 39, a. 1, c.; *In V Ethicorum*, lect. 13, n. 1036 (=734).

[...] si la omisión es directamente voluntaria, aunque ella misma no procede inmediatamente de la voluntad (puesto que es una negación), en tanto procede directamente, en cuanto es directamente querida por sí (*in se*); y entonces ya es voluntaria, porque procede de la voluntad o de la persona que quiere la omisión. Y lo mismo vale para el efecto que se sigue de la omisión, si es querido directamente (*directe volitus*) (n. 19, p. 294).

Sobre esto último, es decir, sobre el efecto que se sigue de la omisión, vuelve, además, al cerrar el artículo 3 de la disputa tercera. Poinsot aclara allí que la doctrina según la cual se requiere un precepto u obligación para que el efecto que se sigue de la omisión se diga voluntario indirecto sólo se aplica a los efectos de las omisiones indirectamente voluntarias. No se aplica, en cambio, a los efectos de las omisiones directamente voluntarias cuando éstas se han elegido como un medio para conseguir esos efectos. En tal caso los efectos son directamente voluntarios:

Si alguien desea la omisión misma como medio (*tamquam medium*) para que se consiga el efecto como fin (*tamquam finis*), entonces la omisión es directamente querida (*directe volita*), y el efecto que así se sigue, incluso cuando no exista ningún precepto u obligación, no sólo será voluntario, sino también directamente querido (*directe volitus*), ya que es intentado por la voluntad (*intentus a voluntate*), que ordena la omisión como medio o como un cierto requisito para un fin, que es conseguirlo [*i. e.*, conseguir el efecto]. Por ello, no se requiere de la influencia moral de parte del deber para que [tal efecto] sea voluntario, sino que por razón de la propia volición, por la que se intenta tal efecto, ese [efecto] le es voluntario [al agente], porque [esto] equivale a su adquisición o exhibición (*acquisitio aut exhibitio*) a causa de tal volición, como por una cierta influencia de la voluntad (n. 75, pp. 305-306).

Naturalmente, el planteamiento de Poinsot deja abierta la gran pregunta acerca de cómo se produce esa “cierta influencia de la voluntad”, pues él mismo ha dicho que en este caso no hay influjo físico ni tampoco un influjo moral originado por una obligación de impedir.

Una posibilidad sería sostener que existe aquí un influjo psicológico, porque el acto de la voluntad se dirige hacia el efecto. Otra posibilidad —compatible con la anterior— sería afirmar que sí existe un influjo moral, pero no uno originado por una obligación de impedir (que no existe), sino uno originado por una obligación de no querer. Una obligación de impedir manda la realización de un acto exterior, mientras que una obligación de no querer sólo prohíbe un acto interior. Así, si el espectador de la riña está obligado a impedirla (*v. gr.*, porque es un policía), entonces debe ejecutar el acto exterior necesario para ese fin. Si no lo hace, omite un acto exterior que estaba obligado a ejecutar.¹⁹ Por su parte, si el espectador de la riña no está obligado a impedirla, pero sabe que puede impedirla, actúa mal si omite impedirla con el propósito preciso de que la víctima muera. En este caso realiza un acto interior moralmente prohibido (querer la muerte de la víctima) y su voluntad se hace mala. La malicia moral de quien sólo realiza acto interior es, con todo, inferior a la de quien, además, ejecuta el acto exterior, pues este último añade malicia (*S. th.*, I-II, q. 20, a. 4).²⁰ Desde el punto de vista jurídico, esta última diferencia es capital, pues el Derecho no juzga acerca de los actos puramente internos (*De internis non iudicat praetor*) y los meros pensamientos o deseos no son punibles (*Cogitationes poenam nemo patitur*).

La última pregunta acerca de la omisión directamente voluntaria se refiere a si esta clase de omisión puede imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar. En este caso la respuesta de Poinsot es siempre negativa, tanto respecto de la omisión misma como respecto del efecto o daño que se sigue de ella. Dice el autor:

[...] para que la omisión sea imputable a culpa, ya en sí, ya en relación con el efecto o daño que se sigue de ella, no basta con que sea voluntaria o que proceda de la voluntad, sino que se requiere también que exista

¹⁹ En este sentido dice Tomás de Aquino que “la omisión pertenece al acto exterior, pues hay omisión cuando se prescinde de algún acto debido. Y por eso se opone a la justicia” (*S. th.*, II-II, q. 54, a. 2, ad 2).

²⁰ El Aquinate enseña expresamente que “si el que maldice quiere el mal de la muerte de otro, no difiere del homicida en cuanto al deseo. Difiere, no obstante, en la medida en que el acto exterior añade algo a la voluntad” (*S. th.*, II-II, q. 76, a. 4, ad 2). De esto se sigue el principio según el cual “*ceteris paribus*, es más grave inferir daño que desear daño” (*S. th.*, II-II, q. 76, a. 4, c.).

una obligación o un precepto. Porque [la omisión] no puede imputarse a culpa si no hay una transgresión o una prevaricación: en efecto, *donde no hay ley, no hay transgresión*. Formalmente, sin embargo, la razón de lo voluntario no se toma por orden al precepto o a la ley que obliga, sino del orden relativo a la voluntad que produce el acto con el conocimiento que propone [un objeto] (n. 18, p. 294).

Aquí, sin embargo, se introduce otra dificultad. Cuando Poinsot se refiere a la obligación o precepto, está pensando siempre en una obligación o un precepto que existe con anterioridad a la omisión y con independencia de ella. En efecto, siempre utiliza casos de agentes que están obligados por oficio a actuar (por ejemplo, a prestar ayuda a quien está siendo golpeado, a pilotar la nave que se hunde). ¿Qué ocurre, entonces, con quien, pudiendo pilotar la nave, pero sin estar obligado *ex officio* a ello, no lo hace con la precisa intención de que se hunda? ¿No incurre, acaso, en alguna culpa moral por el hundimiento? Esta dificultad se conecta con el comentario al pasaje precedente, pues tiene que ver con la moralidad del acto interior de la voluntad. Como se dijo, existe una obligación general de no dirigir la voluntad hacia el mal, o sea, una obligación de no querer el mal, aun cuando no se ejecute acto exterior alguno relacionado con este querer. Por tanto, es claro que, en las circunstancias de la pregunta, el agente actúa mal por su mala voluntad.

3.2. Las omisiones indirectamente voluntarias

Luego de resolver los interrogantes sobre las omisiones directamente voluntarias, Poinsot se centra en el análisis de las indirectamente voluntarias. A juicio del autor, este análisis reviste mayor complejidad.

La primera pregunta que se plantea es si puede existir una omisión indirectamente voluntaria sin acto alguno del intelecto y de la voluntad. Para responderla, Poinsot formula una distinción. Se debe distinguir entre (i) la omisión voluntaria considerada en sí misma o en su especie (*ex sua specie*), y (ii) la omisión voluntaria considerada de parte del agente (*ex parte operantis*) o en cuanto es ejercida en el individuo (*ut exerceatur in individuo*). En el primer caso la omisión indirectamente voluntaria no requiere un acto. En el segundo caso, sí.

Pointsot llega a esta conclusión por aplicación de una doctrina general acerca de las privaciones: en su concepto intrínseco, ninguna privación incluye algo positivo; pero, a su vez, ninguna privación puede tener lugar de hecho (*resultare in re*) sino mediante algo positivo. El autor lo explica así:

[...] por su género y concepto intrínseco la omisión no supone un acto. *Se prueba*: porque la razón propia e intrínseca de omisión voluntaria es la privación y cesación (*privatio et cessatio*) de un acto voluntario [...]. Luego, aun en el género de lo voluntario, la razón propia e intrínseca de la omisión no incluye algún acto, sino la cesación o privación del mismo, porque es un no-hacer (*non-facere*) y un no-tener (*non-habere*) acto. Tal como la ceguera intrínsecamente, en su propio concepto, no constituye algo positivo, incluso en el género de la vida —porque en este género es una privación de potencia y se opone a ella privativamente, ya que es la carencia de visión—; así como la ceguera es privación de potencia, así también la omisión es privación de acto y se opone a él privativamente [...]. Luego, no entra en ella algo positivo como constituyente, sino que, así como la ceguera es causada y resulta de una cierta acción positiva que altera y remueve la disposición requerida para ver, así también la omisión es causada a partir de algo concomitante u ocasional de la misma omisión, para que sea puesta en ejercicio (n. 24, p. 295).

La omisión indirectamente voluntaria considerada en su ejercicio requiere, entonces, un acto, porque la voluntad sólo causa la omisión de un acto cuando realiza otro acto y por esa razón omite el primero. Pointsot apoya esta conclusión en la tesis metafísica según la cual, si existe advertencia del intelecto, la voluntad no puede suspender colectivamente todo ejercicio de un acto de tal modo que no obre por completo. En cualquier caso, si la voluntad se desligara de todo acto colectivamente, no podría decirse que la voluntad *causa* voluntariamente la suspensión, sino sólo que la *padece*. Luego, en todo ejercicio de una omisión se requiere algún acto de manera antecedente o de manera concomitante.

La segunda dificultad relativa a la omisión indirectamente voluntaria versa sobre si puede ella existir sin un precepto que obligue a actuar. Poinsot constata que sobre esta cuestión las opiniones de los autores están divididas. Algunos afirman que se requiere una obligación o un precepto para que una omisión se diga indirectamente voluntaria. Otros lo niegan. Los primeros argumentan que, si no se exigiera el precepto, se llegaría al absurdo de decir que a un agente se le pueden atribuir como voluntarias las omisiones de muchas cosas que suceden en todo el mundo, con tal de que esté consciente de ellas. Los segundos, por su parte, sostienen que el concepto de lo voluntario no puede depender de la existencia de un precepto, pues un precepto es un principio completamente extrínseco para una acción voluntaria o para su privación o negación. El precepto, añaden estos últimos, sólo se requiere para imputar *ad culpam* una omisión al agente.

Poinsot afirma que la segunda opinión es la más común entre los tomistas, y es también la que él considera verdadera. Con dos argumentos busca demostrar que una omisión indirectamente voluntaria sí puede existir sin un precepto que obligue a actuar. El primer argumento parte de la base de que no hay nada voluntario que no esté sometido a las reglas de la razón. Pero las reglas de la razón que dirigen la voluntad no son siempre preceptos: también pueden ser reglas consiliativas o permisivas. Ahora bien, hay omisiones que se siguen de un consejo o permisión, como en quien, por dedicarse al estudio, omite una lícita recreación que advierte como posible. Esta omisión (que se sigue indirectamente, como consecuencia de la elección del estudio) puede ser meritoria, lo que demuestra que es susceptible de evaluación moral. Pero si es susceptible de evaluación moral, necesariamente ha de ser voluntaria.

El segundo argumento dice que “un precepto o una obligación es algo extrínseco, que supone lo voluntario mismo como materia sobre la cual recae, ya que sólo un acto voluntario es materia de un precepto o de una ley” (n. 40, p. 298). Luego, si el precepto supone lo voluntario, mal podría ser causa de lo voluntario.

Poinsot se preocupa por contestar la objeción según la cual, si no se exigiera un precepto para la voluntariedad indirecta de las omisiones, se seguiría que cada vez que se realice un acto se darían infinitas omisiones indirectamente voluntarias, “ya que, al mismo tiempo que produzco un acto, abandono todos los otros actos que podría producir ahora, que son infinitos en número y por separado” (n. 51, p. 301). El autor responde

que no es verdad que se den infinitas omisiones voluntarias cada vez que alguien actúa, pues “estas omisiones infinitas son sólo voluntarias en potencia y remotamente (*remote*), no en acto y de manera próxima (*proxime*)” (n. 56, p. 301). Sólo son indirectamente voluntarias en acto aquellas omisiones que el agente advierte y conoce en acto.²¹

Siguiendo con su esquema de análisis, Poinsot se pregunta, en tercer lugar, si el efecto que se sigue de una omisión indirectamente voluntaria puede ser indirectamente voluntario sin un precepto. El autor señala que sobre esta cuestión las opiniones también están divididas. Algunos piensan que no se requiere un precepto para que el efecto o resultado que se sigue de la omisión se diga voluntario indirecto. Otros piensan que sí se requiere un precepto u obligación. Los que siguen la primera posición sostienen que no puede establecerse una disparidad entre la omisión misma y el efecto que de ella se sigue. Luego, si la voluntariedad indirecta de la omisión no exige precepto, tampoco lo ha de exigir la voluntariedad indirecta del efecto. La segunda opinión es, dice Poinsot, la que sostuvo Tomás de Aquino en I-II, q. 6, a. 3, y es la que él también suscribe. Esta segunda opinión puede defenderse con argumentos *a posteriori* y *a priori*.

A posteriori se puede demostrar a partir del modo en que Dios se relaciona con los pecados de los hombres. Dios, en efecto, permite los pecados al omitir impartir su gracia, y sabe que si prestara su ayuda se evitaría el pecado. Sin embargo, “no solamente decimos que los pecados no son imputables a Dios, sino que tampoco le son voluntarios” (n. 64, p. 303). Por lo mismo, para que los efectos que se siguen de una omisión sean voluntarios (incluso indirectamente) se requiere que el agente esté obligado a impedirlos (y no basta sólo con que los advierta y pueda impedirlos). Pero en este punto Juan de Santo Tomás va incluso más lejos, y escribe lo siguiente:

Añado que no sólo en la omisión, sino incluso en las acciones mismas, los efectos que se siguen per accidens no son voluntarios a menos que haya una obligación de evitar tal efecto. Luego, a fortiori los efectos que se siguen de la omisión de una acción no serán voluntarios sin un precepto: pues mucho menos influye en el efecto posterior la omisión de impedir que la acción de actuar

²¹ Recuérdese el argumento de Bach (2010), expuesto *supra* (1.1).

de la cual el efecto o alguna obra se sigue *per accidens* (n. 65, p. 303).

Para probar que incluso los efectos *per accidens* de las acciones positivas son voluntarios sólo si hay una obligación de impedirlos, el autor recurre a algunos ejemplos: la mujer no está obligada a omitir el ornato decente, aun cuando sepa que, como efecto, alguien será incitado a la concupiscencia, y el pecado de luxuria cometido por quien contempla a la mujer no es para ella voluntario; el médico no está obligado a omitir la aplicación de un tratamiento necesario, aun cuando sepa que, como efecto, sentirá una conmoción natural de la carne, y tampoco es voluntaria para el médico esa conmoción.

Hay que decir, con todo, que la evaluación de este último argumento exigiría saber qué entiende Poinsot por efecto *per accidens* de una acción positiva. Si entiende por efecto *per accidens* aquél que depende últimamente del acto voluntario de otro agente —como en el primer ejemplo—, la tesis es plausible, pues nunca una acción de un agente puede ser causa suficiente de la acción moralmente mala de otro agente.²² La única causa suficiente del mal moral es la propia voluntad del que lo obra (*S. th.*, I-II, q. 80, a. 1, c.; q. 73, a. 8, ad 3; II-II, q. 115, a. 2, ad 1). Por el contrario, si llama efecto *per accidens*, en general, a cualquier efecto previsto pero no intentado —como en el segundo ejemplo—, entonces la tesis no es plausible, pues se llama propiamente voluntario lo que está en poder de la voluntad,²³ y tales efectos ciertamente lo están, en la medida en que el agente puede no producirlos si omite la acción. En síntesis, Poinsot parece confundir aquí lo voluntario con lo culpable. Algo puede ser voluntario y no ser culpable, como los efectos indirectamente voluntarios justificados por el principio del doble efecto.

El argumento *a priori* se funda en la diferencia o disparidad que existe entre la omisión misma y el efecto que se sigue de ella:

Porque la omisión es causada por la misma voluntad, en cuanto que produce (*elicit*) otro acto mutuamente

²² A lo sumo puede ser ocasión, que es causa imperfecta o insuficiente, para que obre la malicia moral del otro (*S. th.*, II-II, q. 43, a. 1, ad 3; *In IV Sententiarum*, d. 38, q. 2, a. 1, ad 4).

²³ Ya Aristóteles sostiene que lo voluntario es “todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no” (*Ética a Nicómaco*, V, 8, 1135a23). Cfr. también *De malo*, q. 2, a. 1, ad 2.

excluyente (*incompossibilem*) con tal volición, por esto mismo la cesación y la omisión se siguen de tal acto, así como de la generación se sigue la corrupción y el término de otra forma. Por tanto, para que alguien omita y se abstenga de un acto, no requiere la voluntad de otra potestad o de otra causa más que de sí misma, porque ella puede actuar y no actuar por sí sola, sea que este no-actuar se entienda como suspendiendo todo acto, sea que se entienda como dirigiéndose (*divertendo*) a otro. En cambio, el efecto que se sigue una vez que ha tenido lugar la omisión, no se sigue inmediatamente (*immediate*) de la sola omisión ni de la sola potestad de la voluntad, ya que aquí hablamos no acerca de los efectos que son causados directamente por la voluntad, sino de los efectos que son causados indirectamente y sólo por razón de una omisión, que omite impedir una cierta causa de la cual se sigue el efecto, supuesto que esta causa no es impedita; así como para que la nave se hunda por la ausencia y omisión de un piloto debe intervenir otra causa, a saber, la tempestad, que produce el naufragio, y no basta para esto la sola voluntad o el poder del piloto; y así también para que alguien muera por la omisión de socorrerlo debe intervenir otra causa fuera de la voluntad de quien omite, a saber, el homicida (n. 68, p. 304).

Dicho de modo más breve, la omisión indirectamente voluntaria se sigue por medio de otro acto, pero no por medio de otra potencia, ya que dicha omisión está en poder de la voluntad, mientras que el efecto exterior vinculado con esa omisión se sigue mediante otra potencia, a saber, una causa exterior que no está *inmediatamente* en poder de la voluntad. Poinsot apoya su idea en un contrafáctico y, así, dice que, si el efecto en cuestión fuese impedido por otra causa distinta a la voluntad, entonces tal efecto no se seguiría, de lo que se puede concluir que el efecto no se sigue de la sola conexión con la voluntad (n. 73, p. 305).

Esta disparidad entre la omisión y el efecto o resultado (*eventus*) exterior que *per accidens* se sigue de ella es la razón por la cual sólo se puede afirmar que dicho efecto procede de la voluntad —aun indirectamente— cuando existe un precepto que obliga a impedirlo.

Como dice Poinsot, “algo se dice voluntario en cuanto procede de la voluntad, sea por influencia física, sea por influencia moral” (n. 49, p. 300). Ahora bien, la voluntad, a través de la omisión, no puede influir físicamente en los efectos de que hablamos, porque “la omisión es una privación, y [una privación] no puede ser la causa física de un efecto positivo” (n. 48, p. 300). Sólo queda, pues, que influya moralmente. El influjo moral, que el autor también denomina conexión moral (*connexione morali*), tiene lugar por la existencia de un precepto que origina una obligación o deber. Escribe Poinsot:

Este deber de impedir (*debitum impediendi*), en efecto, se reputa moralmente como un influjo, ya que no impedir la causa operativa del daño, cuando alguien está obligado, hace que ese daño, mediante aquel deber, pertenezca a la voluntad que debía evitarlo. Y mientras no se cumple el deber, se presume que el efecto ha sido querido moralmente, y la presunción de volición (*praesumptio volitionis*) moralmente se reputa como una volición. Y así es el influjo moral de la voluntad (n. 49, pp. 300-301).

El autor agrega que este influjo moral, en la estimación de los hombres (*in aestimatione hominum*), se juzga tal como si fuese un influjo físico (n. 74, p. 305).

Para precisar bien el alcance de su argumento, Poinsot explica que hay que distinguir dos clases de efectos exteriores de las omisiones. En primer lugar, hay algunos efectos exteriores que no están conectados *per se* y necesariamente con la omisión. Estos efectos son físicamente producidos por otra causa, y se dice que se siguen de la omisión sólo en la medida en que el agente podía actuar para impedirlos pero no lo hizo. Como hemos visto, si Pedro está agrediendo letalmente a Juan, y Diego omite ayudar a Juan, la muerte de Juan —en caso de producirse— no se sigue *per se* e inmediatamente de la omisión de Diego, sino del acto homicida de Pedro. A esta clase de efectos se aplica lo ya dicho: ellos sólo pueden ser indirectamente voluntarios por influjo moral, *i. e.*, si existe un precepto que obligue al agente a impedirlos.

En segundo lugar, hay algunos efectos exteriores que están conectados *per se* y necesariamente con la omisión, de tal modo que se siguen inmediatamente de ella sin la intervención de otra causa. Por ejemplo, “del hecho mismo de que alguien omite salir de su casa, sin

que intervenga ninguna otra causa, se sigue infalible y necesariamente que no oiga misa en la iglesia” (n. 70, p. 304). Los efectos exteriores de este tipo son negaciones inmediatamente consiguientes o adjuntas a la omisión misma. Estas negaciones no están yuxtapuestas numéricamente a la omisión, sino que están comprendidas en el concepto de la omisión misma, pues están contenidas virtualmente en ella:

De este modo, la negación de salir de la casa, o de moverse de un lugar, tiene adjunta a sí la negación de estar en otro lugar, y consecuentemente las negaciones de hacer o de padecer aquellas cosas que pertenecen a ese otro lugar. [...] Y así tales omisiones, aunque se distingan físicamente a causa de las diversas cosas o formas negadas, moralmente se juzgan una sola omisión; y es tan voluntaria una cosa como la otra, precisamente porque una envuelve virtualmente a la otra. [...] Todas estas cosas están comprendidas en el concepto de una sola omisión, casi como por continuación y extensión por medio de muchas omisiones físicas conectadas unas con otras (n. 71, p. 304).

En síntesis, estos efectos son indirectamente voluntarios sin necesidad de un precepto u obligación, porque, en realidad, están envueltos virtualmente en la omisión misma. Así, concluye Poinsot, “al que no quiere salir de la casa le es voluntario el no oír misa, aun si no es de precepto” (n. 71, p. 304).

Finalmente, Juan de Santo Tomás se pregunta si una omisión indirectamente voluntaria puede imputarse a culpa sin un precepto que obligue a actuar. Sobre esta cuestión —dice el autor— no hay disputa, pues todos aceptan el principio de *Romanos 4, 15*: “Donde no hay ley, no hay transgresión”. Pero se debe recordar aquí lo que se dijo más arriba, esto es, que, a pesar de lo que sugieren los ejemplos del mismo Poinsot, no se requiere un precepto que establezca una obligación *ex officio* previa a las circunstancias en que tiene lugar la omisión. Así, aunque Diego no esté obligado por oficio a ayudar a Juan (quien está siendo agredido letalmente por Pedro), será moralmente culpable por la omisión si en el caso concreto surgió para él la obligación de intervenir (porque podía hacerlo y no tenía una razón proporcionalmente grave para omitir). Y esta imputación *ad culpm* puede referirse tanto a la misma omisión indirectamente voluntaria como al efecto indirectamente voluntario de

una omisión directamente voluntaria. Por ejemplo, Diego puede incurrir en culpa moral si omite la ayuda porque no quiere suspender una rutina de ejercicios que estaba realizando en el parque donde Juan es golpeado (en cuyo caso la omisión de la ayuda es indirectamente voluntaria); o puede incurrir en culpa moral si elige omitir, pero no con la intención de que se produzca la muerte de Juan, sino para obtener un registro fílmico de la riña y recibir visitas en su canal virtual de vídeos (en cuyo caso la omisión de ayudar es directamente voluntaria, pero el efecto “muerte de Juan” es indirectamente voluntario).

Conclusiones

Moralistas escolásticos como Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás realizaron aportes significativos al estudio filosófico de las omisiones. Ambos autores se refieren a la naturaleza de las omisiones, a las modalidades que pueden adoptar las omisiones voluntarias y a los requisitos para la culpabilidad por las omisiones y sus efectos. Tanto el Aquinate como Poinsot tratan las omisiones bajo la categoría metafísica de las privaciones, y afirman que pueden existir omisiones sin acto alguno, con acto interior de la voluntad o con acto exterior de las potencias ejecutivas. Santo Tomás sentó las bases para elaborar la distinción entre omisiones directamente voluntarias e indirectamente voluntarias, que luego su discípulo portugués desarrolló con mayor extensión. Muchas de estas cuestiones coinciden o se vinculan estrechamente con las que han ocupado la atención de los teóricos contemporáneos de la acción. Por lo mismo, el recurso a la doctrina de los escolásticos puede contribuir a enriquecer el debate actual.

De modo más particular, se puede decir que este estudio permite arribar a las siguientes conclusiones:

1. No existe, entre los filósofos, un consenso sobre el lenguaje de las omisiones. Algunos sostienen que sólo puede decirse que un agente “omite” cuando tenía un deber de actuar. Otros afirman que se requiere al menos una expectativa de que el agente actuaría de cierta manera. Otros, en fin, no exigen ninguna de las anteriores condiciones. Tomás de Aquino no es claro al respecto, pero un análisis del conjunto de su obra muestra que, a su juicio, una omisión voluntaria exige sólo que se advierta la omisión y que se pueda actuar para impedirla. Poinsot, en cambio, es explícito al señalar que la voluntariedad de las omisiones no exige un deber u obligación de actuar.

2. Tampoco hay, entre los filósofos, un consenso acerca de si las omisiones pueden o no pueden ser causa de algo. Los escolásticos tendieron a zanjar el problema terminológicamente. Así, Tomás de Aquino, siguiendo a Aristóteles, distingue entre causa *per se* y causa *per accidens*, y afirma que las omisiones sólo pueden ser causas *per accidens*, al modo de la causa *removens prohibens*. Juan de Santo Tomás distingue también entre causa física y causa moral, y afirma que una omisión sólo puede ser causa moral. Naturalmente, la solución de esta cuestión depende de cómo se defina “causa”. Mientras no exista acuerdo sobre esta noción, mal podrá haberlo sobre la respuesta al problema de si las omisiones son o no son causa.
3. Un agente sólo es responsable por el “efecto” de una omisión (esto es, por un estado de cosas que omitió impedir) si se verifica una dependencia contrafáctica entre la omisión y el efecto. Dicho con otras palabras, quien voluntariamente omite impedir un cierto estado de cosas no incurre en responsabilidad si ese estado de cosas se hubiera producido igualmente en ausencia de la omisión. Esta cuestión, discutida en la filosofía contemporánea de la acción, no fue tratada explícitamente por la escolástica, pero está implícita en la idea tomista según la cual el efecto que se sigue de una omisión sólo se reduce al agente como a su causa cuando éste puede obrar.
4. Tomás de Aquino y Juan de Santo Tomás coinciden en que las omisiones pueden adoptar las siguientes formas:
 - a. Hay omisiones que se realizan sin advertencia del agente. Estas omisiones no son en sí mismas voluntarias, pero se consideran voluntarias en virtud de un acto voluntario precedente (más o menos remoto) que opera como origen de una negligencia.
 - b. Hay omisiones que se realizan con advertencia del agente. Estas omisiones son en sí mismas o actualmente voluntarias, y pueden ser de dos clases: (b1) omisiones directamente voluntarias: son las omisiones queridas como fin o como medio para conseguir otro fin; (b2) omisiones indirectamente voluntarias: son las omisiones que no se quieren ni como fin ni como medio, pero se aceptan como efecto colateral de la elección de otra acción.

Referencias

- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco*. M. Araujo y J. Mariñas (trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- _____. (2007). *Física*. G. de Echandía (trad.). Gredos.
- Bach, K. (2010). Refraining, Omitting, and Negative Acts. En T. O'Connor y C. Sandis (eds.), *A Companion to the Philosophy of Action*. (pp. 50-57). Blackwell Publishing.
- Báñez, D. (1942). *Comentarios inéditos a la Prima secundae de santo Tomás*. Beltrán de Heredia (ed.). CSIC.
- Bennett, J. (1980). *Morality and Consequences*. The Tanner Lectures on Human Values.
- Brand, M. (1971). The Language of Not Doing. *American Philosophical Quarterly*, 8, 45-53.
- Brock, S. (1998). *Action and Conduct. Thomas Aquinas and the Theory of Action*. T&T Clark.
- Clarke, R. (2014). *Omissions. Agency, Metaphysics, and Responsibility*. Oxford University Press.
- De Aquino, T. (2000). *Opera omnia. Recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pompaelone ad Universitatis Studiorum Navarrensis*. E. Alarcón (ed.). Universidad de Navarra. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- De Santo Tomás, J. (1964). *Cursus theologici. In Primam Secundae divi Thomae commentarii*. F. Protat.
- Dowe, P. (2004). Causes are Physically Connected to their Effects: Why Preventers and Omissions are not Causes. En C. Hitchcock (ed.), *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. (pp. 189-196). Blackwell.
- Honoré, T. (1999). Are Omissions Less Culpable? En *Responsibility and Fault*. (pp. 41-66). Hart Publishing.
- Jensen, S. (2013). Omissions and their Causes. *Acta Philosophica*, 22, 117-133.
- Kaufmann, A. (2006). *Dogmática de los delitos de omisión*. J. Cuello & J. L. Serrano (trads.). Marcial Pons.
- McGrath, S. (2005). Causation by Omission: A Dilemma. *Philosophical Studies*, 123, 125-148.
- Moore, M. (2009). *Causation and Responsibility. An essay in Law, Morals, and Metaphysics*. Oxford University Press.

- Sartorio, C. (2005). A New Asymmetry Between Actions and Omissions. *Noûs*, 39, 460-482.
- Schaffer, J. (2000). Causation by Disconnection. *Philosophy of Science*, 67, 285-300.
- Weinryb, E. (1980). Omissions and Responsibility. *The Philosophical Quarterly*, 30, 1-18.
- Yaffe, G. (2017). The Duty Requirement. En D. Nelkin & S. Rickless (eds.), *The Ethics and Law of Omissions*. (pp. 199-216). Oxford University Press.